1817



Fe
29
108

DICCIONARIO APOLOGÉTICO

DE LA

FE CATÓLICA

VOLUMEN SEGUNDO



I

IDEALISMO.—"Se llama así, dice M. Franck (*Dict. des Sc. phil.*, art. *Idéalisme*) á las doctrinas filosóficas que consideran la idea ya como principio del conocimiento, ó bien como principio del conocimiento y del ser á la vez. ¿Es la idea una simple condición, una forma absoluta del pensamiento, de tal modo, sin embargo, que haya una cierta conexión entre el pensamiento y su objeto, y, por tanto, entre la idea y el ser? ¿O bien no es más que una simple forma lógica y subjetiva, que no traspasa los límites del pensamiento y no afecta al ser y á la realidad de las cosas? ¿O es, finalmente, lo que constituye la esencia misma de las cosas, confundiéndose, por consiguiente, con el ser, con la realidad? He aquí las tres maneras cómo puede ser concebida la idea, y que han dado origen á los tres grandes sistemas que resumen todas las formas del idealismo: el *idealismo mitigado* de Platón, el *idealismo subjetivo* de Kant, y el *idealismo absoluto* de Hegel."

Nosotros no trataremos aquí sino de los *idealistas contemporáneos* que, como Stuart Mill ó M. Vacherot, hacen consistir la esencia y toda la realidad de los seres materiales, ó de Dios, en la idea subjetiva, es decir, en la sensación, ó en el concepto que de ella tenemos en nosotros mismos.

I. *Idealismo sensualista de Stuart Mill.*—Berkeley es bien conocido en el mundo filosófico por haber negado en el siglo pasado la existencia de los seres materiales, pretendiendo que nuestras sensaciones son puros estados de conciencia, sin que exista en el mundo sensible el objeto que nosotros creemos percibir. Este idealismo tiene aún sus partidarios, y el filósofo que nos parece lo ha defendido con más habilidad es Stuart Mill.

Stuart Mill pertenece á la escuela asociacionista. (Véase el artículo *Asociacionismo.*) Según esta escuela, todos nuestros conocimientos se forman: primero, con ciertos datos primitivos de la conciencia; y segundo, con otros datos formados en virtud de las leyes de la asociación de ideas. A esta categoría de nociones formadas según las leyes de la asociación, pertenecen las ideas de materia y de espíritu. Según esto, las tales ideas no son simples, ni percibidas por una intuición inmediata de la inteligencia; son complejas, por el contrario, y resultan de la asociación inseparable é indisoluble de ciertos datos, de los cuales unos, los que forman la idea de espíritu, tienen los caracteres de los fenómenos espirituales, mientras que otros, los que producen la idea de materia, tienen los caracteres de

los fenómenos materiales. Además, según la misma teoría, nosotros atribuímos una realidad objetiva á los resultados constantes de la asociación, ó de otro modo, al conjunto de fenómenos que se asocian en nuestra conciencia de una manera indisoluble. Así es como nos persuadimos de que existen substancias, y en particular de que existe una substancia espiritual en nosotros, y substancias corpóreas fuera de nosotros; pero en realidad no hay substancia alguna, ni en nosotros, ni fuera de nosotros; no existen sino fenómenos que se suceden según leyes diversas. (Véase la palabra *Positivismo*.)

Stuart Mill comparte sus teorías con Herberto Spencer; pero véase en qué difiere uno de otro. Herberto Spencer admite la existencia del mundo exterior. Juzga, en efecto, que sólo esta existencia puede explicar el origen de nuestra noción de los fenómenos materiales, tan diferente de la de los fenómenos espirituales. Stuart Mill rechaza esta existencia, que, en su sentir, nadie ni nada es capaz de demostrar. Según él, nuestros estados de conciencia pueden dividirse en dos categorías: aquellos en que creemos percibir nuestros pensamientos, y aquellos otros en que creemos percibir cuerpos ó seres corporales; pero no hay que buscar la razón de esta diferencia fuera de los mismos fenómenos psíquicos, ó sea de nuestras sensaciones.

En efecto, ¿cómo concebimos la materia? Como algo que continúa existiendo independientemente de nuestras sensaciones; como algo que existía ya antes de que nosotros pensáramos en ello, y que continúa existiendo aun después que ha ocupado nuestro pensamiento; como algo que producirá en mi *yo* la misma sensación cada vez que experimente la del lugar en que el objeto se encuentra. "Yo veo un pedazo de papel blanco sobre una mesa, dice M. Ribot interpretando esta teoría (*La Psycologie anglaise contemporaine*, tercera edición, pág. 151), paso á otra habitación y ya no lo veo; sin embargo, estoy persuadido de que el papel está allí siempre, y que si yo entrase de nuevo en la habitación lo vería todavía. Yo creo que Calcuta existe aunque no la veo, y que existiría aun cuando todos sus habitantes muriesen de repente. Analizad esta creencia, y veréis que se reduce á esto: si yo fuese transportado súbitamente á orillas del Hougly, experimentaría sensaciones que me inducirían á creer que Calcuta existe. En estos dos casos (y todos tienen aquí cabida) mi idea del mundo exterior es la idea de sensaciones actuales ó posibles. Estas diversas posibilidades llegan á ser para mí en el mundo una cosa de importancia. Nuestras sensaciones presentes son, por lo general, de poca importancia y fugitivas; las posibilidades, por el contrario, son permanentes.„ De donde infiere Stuart Mill que la idea de *posibilidad permanente de sensaciones* es la misma que la de *substancia material*. Como la idea de posibilidad es un fenómeno psíquico que puede formarse en nuestra alma del propio modo que se forman nuestras ideas de las cosas espirituales, colige de aquí que la existencia del mundo exterior no es necesaria para darnos cuenta de la idea de materia, y así que el mundo exterior no existe. "*La materia, pues,* dice (*ibid.*, pág. 153), *puede definirse: es una posibilidad permanente* de sensaciones. Si se me pregunta si yo creo en la materia, yo preguntaré si se acepta esta definición. Si se acepta, creo en la materia; y así hacen todos los discípulos de Berkeley. De otro modo, no creo en ella. Y afirmo confiadamente que esta idea de la materia encierra todo el significado que se le atribuye en general, aparte de las teorías filosóficas ó teológicas.„

Esta explicación de nuestras sensaciones no puede considerarse como satisfactoria. En efecto, si fuese exacta nosotros volveríamos á ver siempre los mismos objetos en los mismos lugares y en las mismas circunstancias; yo vería siempre sobre mi mesa de despacho el papel que allí he dejado. Ahora bien; esto es contrario á la experiencia, pues me ocurre con frecuencia que experimento gran sorpresa al encontrar, en sitios que ya he visto otras veces, objetos que no había percibido al pronto. Otras veces, por el contrario, busco en vano el papel que creía haber dejado sobre la mesa, y no me explico su desaparición. Hay, pues, necesidad de admitir la existencia real de un mundo

exterior para explicar nuestras diversas sensaciones. La teoría idealista de Stuart Mill es, por consiguiente, insostenible, y esto aun cuando se admita con él el asociacionismo y el fenomenismo. El lector verá además, en el artículo dedicado al *Asociacionismo,* que este sistema es falso, porque supone que nuestro pensamiento se compone exclusivamente de sensaciones y de grupos de sensaciones.

Sólo hay una filosofía que dé una solución satisfactoria á estos problemas fundamentales, y es la que atribuye á una facultad distinta de los sentidos la inteligencia y la razón, el poder de conocer con certeza la esencia de las cosas, la substancia y la causa de las mismas, y que al propio tiempo reconoce á los sentidos el poder de manifestarnos con certeza los cuerpos que constituyen el mundo material. Según esta filosofía, que se halla de acuerdo con el sentido común, la existencia del mundo exterior es cierta, toda vez que nuestros sentidos la perciben con plena evidencia.

II. *Idealismo de M. Vacherot.*—Réstanos hablar del idealismo que hace de Dios una simple idea. Hegel consideraba la idea como el fondo del universo, en el cual, al ser entendida, se manifiesta y se desarrolla. Dios, pues, según él, es el ideal que el mundo se afana por realizar incesantemente, y que nunca, sin embargo, llega á conseguir por completo. Este Dios podrá no existir nunca, pero estará siempre en vías de existir. No nos detendremos nosotros á discutir esta teoría, que ya hoy no tiene defensores, á menos que se la confunda con el evolucionismo, que se refuta en otra parte. (Véase esta palabra, é igualmente la palabra *Panteísmo.*)

Pero no podemos pasar en silencio la doctrina que M. Vacherot exponía no ha mucho todavía. Esta doctrina distingue lo que Hegel había confundido; en vez de presentarnos á Dios como un ser-nada, nos pone en la alternativa de elegir entre un Dios imperfecto realizado en el mundo y un Dios perfecto que no existe sino en nuestro pensamiento.

M. Vacherot, á pesar de reconocer las imperfecciones del mundo, estima que no es contingente sino en apariencia, que á la razón se revela como necesario, y que, por tanto, si se presenta á nuestra imaginación en la forma de un efecto contingente, en el fondo es causa, y causa absoluta. ¿Cómo M. Vacherot prueba una tesis tan singular y atrevida? "En ninguna parte, hace notar M. Caro *(L'idée de Dieu,* séptima edición, pág. 241), presenta una demostración de esta tesis. La afirma de mil modos diferentes. Es como el postulado de todo su sistema. ¿Podrán tomarse como argumentos sus repetidas afirmaciones?„ Por otra parte, M. Vacherot opina que el Dios perfecto concebido por nuestro entendimiento no puede tener la realidad y la individualidad de los seres que nosotros percibimos. Concluye de aquí que es imposible que exista fuera de nuestro pensamiento. Otra afirmación no menos desprovista de pruebas que la primera; porque si los seres reales que nosotros conocemos directamente por nuestros sentidos externos ó nuestro sentido íntimo son todos imperfectos, no se sigue de aquí que sea incapaz de realidad el ser perfecto concebido por nuestro espíritu. Como observa M. Janet *(La crise philosophyque)*, "se ha podido disputar á los cartesianos que la existencia fuese una perfección; sería muy extraño, sin embargo, que fuese una imperfección. Después de todo, ser es mejor que no ser.„ En otros términos: Sería necesario que la existencia fuese una imperfección para que lo perfecto no pudiese existir; ahora bien, ¿no es evidente que existir es mejor que no existir? ¿No es evidente, en consecuencia, que el ser perfecto puede existir? Aquellas dos proposiciones, sin embargo, con ser tan erróneas, son las que sirven de apoyo á M. Vacherot para afirmar que el mundo imperfecto es el único real, y que el Dios perfecto no vive sino en nuestra mente. Según esta doctrina, en el mundo que progresa sin cesar se encuentra un Dios en potencia, y el Dios en acto hay que buscarlo en el ideal sin realidad. "Lo infinito, dice M. Vacherot *(La Métaphysique et la science)* es real, vive en el universo, en el mundo de la naturaleza y del espíritu; mas los caracteres propios de la Divinidad, la belleza, la harmonía, la virtud, la sabiduría, la santidad, no encuentran allí su perfecta y

completa expresión. El espíritu los adivina más bien que los contempla; allí se hallan ocultos bajo las formas obscuras é incompletas que afectan á la imaginación... El ideal no se muestra en toda su verdad sino á la luz del pensamiento. En el estado de puros inteligibles es como la razón conoce mejor la verdad de los atributos divinos; pero entonces este Dios se parece mucho á una abstracción. ¡Qué importa si ésta abstracción es una verdad...! Este es el Dios abstracto del pensamiento puro ajeno á toda idea de tiempo, de espacio, de movimiento, de vida, de todas las condiciones de la realidad... El Dios cuya actividad está sin movimiento, la inteligencia sin desarrollo, la voluntad sin elección, la eternidad sin duración, la inmensidad sin extensión... Tal Dios no tiene otro trono que el espíritu, ni otra realidad que la idea.„

Como hemos observado ya al exponer esta doctrina, se apoya toda ella en dos proposiciones que son afirmadas pero no demostradas. Queda, además, refutada por las pruebas de la existencia de un Dios real, perfecto y distinto del mundo, pruebas que se hallarán en los artículos *Dios*, *Creación*, *Providencia*. La imperfección del universo, no rechazada por M. Vacherot, prueba que es contingente y no necesario. El bien y la actividad que en él se desarrollan, siendo cosas contingentes, no pueden explicarse sin la existencia de una causa necesaria y absolutamente perfecta. Esta demostración se desenvuelve en los artículos á que nos hemos remitido. Añadamos aquí que la existencia de esta causa perfecta no puede ser puramente ideal. Pues si nuestros conceptos afectan á nuestro espíritu, no pueden afectar al resto del universo. Por lo demás, ¿cómo podríamos concebir el ser perfecto si no existiese antes que nuestro pensamiento, y si no nos hubiese dado la facultad de concebirlo?

J. M. A. VACANT.

IGLESIA.—En el sentido ordinario que se da á esta palabra por la Iglesia catolica apostólica y romana, y en que nosotros mismos la entendemos, Iglesia es la sociedad espiritual, pero realmente visible, de los hombres que creen en Jesucristo, su Fundador; que participan de sus gracias y que viven en la tierra bajo la autoridad de su Vicario y de sus Obispos. Según esto, la palabra que tratamos de definir excluye toda sociedad separada del Pontificado y del Episcopado católico romano. Los cismas de Oriente y de Rusia, las sectas protestantes de Inglaterra y de Alemania, se aplican algunas veces la denominación de Iglesias, pero no son la Iglesia.

II. De esta Iglesia única así entendida vamos á demostrar: primero, el origen y existencia divinos; segundo, el fin ú objeto igualmente divino; tercero, las propiedades; cuarto, las notas distintivas ó caracteres apologéticos. Todo esto constituirá el objeto de cuatro párrafos, en cada uno de los cuales discutiremos las dificultades ú objeciones que se han formulado contra la doctrina que en ellos sentamos.

§ I.—Existencia y origen divinos de la Iglesia.

I. Que la Iglesia existe, es un hecho innegable y que nadie niega. ¿Pero esta existencia es acaso un hecho puramente humano, debido á causas meramente naturales y sujeto á las leyes generales de la historia, sin intervención de ningún elemento sobrenatural, ya en su origen, ya en su larga duración? Esto es lo que el racionalismo afirma en absoluto; esto es también lo que vienen á decir en cierto modo las herejías y los cismas, atribuyendo á causas únicamente naturales lo que las creencias y práctica de la Iglesia oponen á las creencias y práctica de aquéllas.—Mas la Iglesia, desde el Símbolo de los Apóstoles hasta el Concilio del Vaticano, viene proclamándose un hecho sobrenatural revelado, objeto de la fe necesaria á la salvación. (Cf. Constit. del Conc. Vaticano, Prólogo.)

Y en efecto:

1.º Jesucristo, Hijo de Dios, anunció que Él mismo edificaría su Iglesia sobre Pedro, hijo de Juan, y realmente la edificó sobre él, puesto que le confirió el supremo poder social que dió en participación á los Obispos, quedando sometidos á dicho poder los simples fieles que forman el pueblo y son los súbditos de esta sociedad. El Evangelio atestigua tan claramente este hecho que toda cita sería superflua.

2.º La historia eclesiástica y profana acredita no menos claramente la existencia, el desarrollo y la duración no interrumpida de esta Iglesia edificada por Jesucristo, y ésta misma enseña que es indefectible, es decir, indestructible é imperecedera hasta el fin de los tiempos, según la promesa formal de su Fundador y el fin esencial de su fundación. Jesucristo está con ella hasta la consumación de los siglos y le encargó la enseñanza de todos los pueblos y de todas las generaciones; en virtud de su existencia sobrenatural, y no por causas naturales, adversas casi siempre, subsiste la Iglesia á través de los siglos; y está tan lejos de dudar de esto ó de contar con el favor de los hombres ó con la fortuna de las cosas para conservar su existencia, siempre amenazada, que invoca como demostración de su divinidad el extraño y naturalmente inexplicable fenómeno de su duración (Cf. Primera Constit. del Concilio del Vaticano, cap. III.)

II. Una doble objeción se dirige contra esta doctrina: la objeción *herética*, que supone que la obra fundada por Jesucristo y subsistente por su divina virtud no es la Iglesia católica romana, sino una Iglesia *invisible*, con la cual no debe identificarse, y la objeción *racionalista*, que afirma que la Iglesia no es sino una obra humana ideada y proyectada más ó menos clara y detalladamente por Jesucristo, penosamente elaborada por sus discípulos, y sujeta, como toda secta ó como cualquier escuela, á las influencias y destinos de la pura historia humana. Estudiemos separada y distintamente estas dos objeciones, que tantas veces y en tantas formas han sido expuestas, llenando con sus declamaciones el mundo entero.

1.ª Sí, dice, la herejía antigua y moderna, altamente interesadas en justificarse por haberse separado de la Iglesia de Jesucristo; sí, Cristo quiso fundar, y realmente fundó, una Iglesia; ¿pero de qué naturaleza y en qué condiciones? Él quiso salvar las almas, disponerlas para que sirvieran á Dios en espíritu y en verdad, adornarlas de virtudes espirituales y de gracias sobrenaturales; su reino no es de este mundo; no desea reinar sino sobre los corazones por su dulce caridad. Su Iglesia es, pues, invisible.

Contestamos á esto que Jesucristo, visiblemente presente sobre la tierra, eligió por base visible de su Iglesia á Simón, hijo de Juan, que le agregó un Colegio igualmente visible de Apóstoles, encargados todos ellos de predicar, bautizar y gobernar visiblemente á hombres visibles y tangibles. Indudablemente la redención se dirige principalmente á las almas; pero ella abarca, santifica y salva al hombre todo, cuerpo y alma, las familias y los pueblos, las razas y categorías todas de la humanidad. Aun cuando la vida exterior y las relaciones sociales sean cosa secundaria, siempre será cierto que Cristo quiso penetrarla con su espíritu, no solamente para que no se hallase en disonancia, en contradicción con la vida interior, que es la esencial, sino también para que ayudase á la formación al desarrollo y funcionamiento de esta vida interior.

A todo el hombre, pues, á la humanidad entera se dirige el llamamiento de Jesucristo para que éntre en su Iglesia como en una sociedad visible y tangible, fácil de reconocer y distinguir entre sus indignas rivales. Por razón de su visibilidad, el hombre podrá encontrar sin esfuerzo la verdadera puerta del cielo. Por razón de su visibilidad, ella se organizará desde el día siguiente de Pentecostés con elementos visibles y de una manera también visible. No cederá ni un ápice sobre este punto ante ninguna de las sociedades humanas, en medio y sobre las cuales vendrá á colocarse. Atacada en las catacumbas, perseguida en sus jefes y miembros visibles, puede decirse que no hará otra cosa sino luchar por su visibilidad, por su manifestación exterior, por su completa difusión sobre la tierra. La historia es aquí fiel comentario del Evangelio: Jesús fundó una Iglesia visible, y una Iglesia visible es la que ha continuado hasta nuestros días la obra de Jesús.

2.ª ¿Pero es cierto que esta obra es sobrenatural y divina? ¿No será acaso, según pretenden los racionalistas, una secta, una escuela como cualquier otra, fundada tal vez en las más favorables circunstancias, producto espontáneo

de altas aspiraciones, que vino á dar la más completa satisfacción á los instintos más elevados y espirituales, que se atrajo la benevolencia de los oprimidos y del pueblo bajo, cansado de tantos siglos de tiranía, que puso en práctica con innegable habilidad los resultados más seguros y prácticos de la moral antigua, á los cuales añadió, efecto de influencias diversas y aun opuestas, doctrinas metafísicas y dogmas cuya introducción no ha dejado de perjudicar al progreso y consolidación de la obra emprendida? ¿No se ve en la historia de la Iglesia, como en la de cualquier secta, la agitación y estrépito de intereses humanos, de pasiones mezquinas ó grandiosas, de ambiciones cautelosas ó audaces, sirviendo todo esto, por decirlo así, de fermento para transformar el mundo mediterráneo en mundo cristiano? ¿Los triunfos y reveses de la Iglesia, no es cierto que se parecen á los de toda sociedad religiosa ó política? Las religiones del extremo Oriente, la Iglesia búdhica, por ejemplo, ¿no podrían presentar una historia parecida á la de aquella? ¿Por qué, pues, reservar á la sociedad católica un privilegio de *sobrenaturalidad* que muchas otras podrían reclamar con igual derecho?

Tal es en substancia, y en sus líneas generales, la gran objeción del racionalismo contra la Iglesia; los adversarios suelen presentarla apoyada en una multitud de detalles filosóficos, históricos, arqueológicos y literarios, de los cuales no podemos dar minuciosa cuenta. Por lo demás, ¿qué otra cosa es esta objeción sino la que se opone al Cristianismo mismo? Porque, en realidad, el Cristianismo y el catolicismo no son dos hechos distintos, dos instituciones separadas, sino una sola cosa concreta que tiene una sola apologética. Muchos artículos del presente Diccionario, al contestar á las dificultades sacadas de la Historia, de la Arqueología, de la Filosofía y de la Literatura contra el Cristianismo, han respondido ya, por consiguiente, á la objeción que acabamos de formular como el resumen de los asaltos del racionalismo contra la Iglesia, y puedo, por tanto, y aun debo contentarme ahora con examinar esta objeción sintética, este resumen, sin penetrar en el dédalo, ó mejor, en el barullo de acusaciones y negaciones que dicha objeción envuelve.

1.º Respondo desde luego con una observación previa muy importante, y que tal vez parezca extraña á nuestros adversarios, es á saber: que la Iglesia católica es la primera en reconocer que el elemento humano, bueno ó malo, ocupa un lugar muy principal en su existencia. Ella concede la mayor importancia á poseer el mayor número posible de hombres de saber y de inteligencia, virtuosos y hábiles. Ella los forma y educa con el mayor cuidado; desarrolla en ellos la prudencia y el tacto que hacen de ellos administradores y diplomáticos felices, profesores y oradores ilustres, eruditos y publicistas afamados, misioneros y pastores activos y celosos. Aunque se cree divinamente asistida, y asegurada con la gracia y las luces de lo alto, sabe que á esto hay que añadir, por orden expresa del mismo Dios, una cooperación humana muy amplia y eficaz. El proverbio popular: "Ayúdate y el cielo te ayudará„, es también para ella como para el resto del género humano, y hace de dicho refrán una diligente aplicación, así en lo referente á su gobierno interior, como en lo que concierne á sus progresos y relaciones exteriores.

Por otra parte, ella sabe y confiesa paladinamente que está expuesta, en sus miembros, á todas las pasiones, tentaciones y desalientos que sufren los demás hombres. Así que ejerce de continuo, por medio de una legislación sabia y por la acción constante de su jerarquía, una vigilancia rigorosa sobre sí misma. Cuando en alguna parte encuentra materia de corrección, no disimula que allí debe llevar toda su aplicación, y no hay siglo en que no hable de alguna reforma que se deba introducir respecto á puntos particulares, ó también al conjunto de su inmenso organismo.

No vaya, pues, á creerse que se nos coloca en un trance apurado cuando se nos muestra el humanismo, ó como decía Montaigne, *l'hommerie*, en la Iglesia. Nosotros somos los primeros en verlo, y la Iglesia misma nos lo señala distintamente donde quiera que se en-

cuentre, deseando que este elemento esté siempre en ella para el bien, é impidiendo que figure en ella para el mal. Lo único que nosotros reclamamos de la lealtad de nuestros adversarios, es que no exageren la importancia de este elemento inferior y que no le atribuyan una importancia de que no es capaz.

Ahora bien:

2.º Todo no es humano, puramente humano y natural en la Iglesia, y sobre todo, ¿habrá necesidad de decirlo? en ella no es todo malo. Que su historia, después de diecinueve siglos, presente muchos ejemplos de ambiciosos y de intrigantes, cuyos esfuerzos pudieron servir para los progresos de ella al mismo tiempo que para los suyos propios, pase; que haya habido muchos de éstos pase también que se diga, aunque yo me reservo el pensar que no han sido en tanto número; pero esto no autoriza á decir que todos los hombres de la Iglesia, todos los Apóstoles, todos los Pontífices, todos los doctores, todos los mártires, todos los clérigos y todos los religiosos no hayan tenido sino miras humanas y naturales. Al contrario, y éste es un hecho innegable para quien ha penetrado en la vida íntima del Catolicismo, innumerables muchedumbres de almas desinteresadas hasta el heroísmo, animadas, por consiguiente, de una inspiración sobrenatural, han trabajado en establecerlo, consolidarlo y propagarlo hasta los confines del mundo.

Se nos dispensará también de contestar á la absurda y vergonzosa calumnia que no concede ningún mérito, ninguna virtud, ninguna santidad á ninguno de los miembros de la Iglesia docente ni discente; tales acusaciones no son sino una sinrazón, y no merecen que nos detengamos á refutarlas. Véase, pues, por encima del elemento natural que forma el *substratum* de la Iglesia y de toda sociedad aquí en la tierra; véase, decimos, otro elemento espiritual y sobrenatural, que alcanza con frecuencia un grado de milagrosa sublimidad, y que constituye el carácter específico y distintivo de esta misma Iglesia. El primero de estos dos elementos es, por decirlo así, su *cuerpo;* el segundo es, por decirlo así, su *alma;* por el primero es la Iglesia una sociedad humana; por el segundo es una sociedad divina; el primero no puede producir en ella sino lo que produce en todas las sociedades humanas; el segundo, siendo sobrenatural y divino, puede y debe producir en ella resultados superiores á los de una vida social meramente natural.

3.º Que pueda producir tales resultados, es evidente si es verdaderamente sobrenatural y divino; que deba hacerlo es igualmente cierto si es vivo, como hemos dicho, si es realmente una *alma vivificante*. Réstanos tan sólo saber si su acción se ha manifestado práctica é históricamente en la Iglesia en un grado y en una forma indudablemente sobrenaturales. Pues bien; no podemos dudar de esto si ponemos en parangón la historia de la Iglesia con la de las otras sociedades religiosas ó políticas.

a) La Iglesia hace su aparición en el mundo sin ninguna fuerza del mundo, contra todas las fuerzas del mundo. Su Fundador y sus primeros Apóstoles no disponen, ni de influencia, ni de saber, ni de riquezas, ni de poder alguno que les asegure el éxito. Si no son más que simples filósofos, ¿por qué logran un triunfo que nunca la Filosofía, ni antes ni después de ellos, pudo alcanzar, ni siquiera ambicionar racionalmente? Si no son otra cosa que simples políticos, ¿por qué consiguen dominar y subyugar á toda la diplomacia antigua y moderna, sin que jamás haya podido ésta torcer su conciencia ó encadenarlos en la indomable autonomía de su fe y de sus esperanzas inmortales? Si no poseen más que la fuerza del oro y de la espada, ¿cómo llegan á conquistar la tierra mendigando, y á convertir el mundo muriendo como mudos é indefensos corderos? Si no son sino místicos, utópicos soñadores, gentes honradas y virtuosas, ¿cómo es que el atractivo de su carácter opera en el mundo lo que la indiferencia de los estoicos ó la austeridad de los pitagóricos no pudo jamás emprender? Y cuando después de un espantoso duelo de cuatro siglos, entablado entre la Iglesia y el mundo, se levanta triunfante la Iglesia bañada con su sangre, y resucita y transforma á este mismo mundo, al mismo género humano, á¡quien ha ven-

cido dejándose degollar por él, ¿cómo se libra de los delirios de la victoria y no se entrega á las delicias de Capua? ¿Cómo se muestra tan independiente en presencia de los Césares bautizados, así como de los Césares perseguidores, cuando se trata de su fe y de su moral? ¿Cómo, por qué su unión con el Estado no la corrompe y la arruina, así como tampoco se logra este efecto con la lucha contra él? ¿Cómo las herejías y los cismas, cómo el racionalismo y la ciencia moderna no la conmueven y la derrumban? Porque la verdad es que no han logrado derribarla, como habían querido y pronosticado; el pontificado de León XIII, por no hablar sino de lo que tenemos á la vista, no es ciertamente un pontificado de decadencia y de muerte, sino de resurrección, de renacimiento y de triunfo. Es evidente para quien sabe comprender la historia, que no es así como se fundan y viven las sociedades puramente humanas; en este cuerpo de polvo, y muchas veces de cieno, hay una alma divina.

b) Poned en parangón con la Iglesia aquellas sociedades que se ha creído pueden ponérsele enfrente, ó mejor dicho, á las cuales se ha pretendido asimilarla en un todo. ¿Hay siquiera una sola que, sin fuerzas ni recursos humanos, contrariada y perseguida por todos los poderes terrestres durante cuatro siglos, expuesta en el espacio de otros quince á todas las tentativas de corrupción, á todas las tiranías y á todas las opresiones, combatida en todos sentidos y por toda clase de enemigos, haya resistido victoriosamente á esta universal coalición y sojuzgado por la gracia de su apostolado á millares y á millones de hombres, sorprendidos al ver que adoraban lo que habían quemado y de quemar lo que habían adorado? No, este fenómeno moral, naturalmente inverosímil é históricamente cierto, no se ha encontrado más que una vez, y tan sólo en la Iglesia católica. Las otras sociedades, las otras sectas, las otras escuelas, con recursos y apoyos más numerosos é importantes, no han logrado nada semejante, ni en cuanto á la duración, ni en cuanto á la vitalidad, ni en cuanto al esplendor y á la intensidad del progreso intelectual y moral, ni siquiera en cuanto á la suma de bienes materiales que resultan de toda civilización y de toda perfección de orden espiritual.

Las defecciones y miserias que con tanta complacencia señalan algunos autores en los anales de la Iglesia, en vez de colocarla al nivel de las demás instituciones humanas, lo que hacen es poner más de manifiesto la divinidad del principio interior que la anima. Y, en efecto, ¿por qué la Iglesia, con todas esas manchas y debilidades, no ha seguido la propia suerte que las demás sociedades temporales, cual es la de decaer rápidamente después de un brillante pero corto apogeo, sumiéndose luego en una ruina irremediable? ¿Por qué resiste á todas las causas de destrucción, y comunica también á los Estados y á las asociaciones que se inspiran en su doctrina, una vitalidad y una constancia desconocidas fuera de ella? ¡Ah! La razón es—diré tomando en sentido teológico un verso famoso, al cual daba su autor sentido panteísta,—porque *mens agitat molem et magno se corpore miscet.*

4.° Se goza en hablar de las circunstancias favorables á la fundación de la Iglesia; pero, ¿puede hablarse de buena fe en este sentido cuando se ve que el mundo entero se coliga inmediatamente contra ella? Interróguese sobre ello á San Pablo, á los primeros Padres, y sobre todo á los primeros apologistas, y ellos proclamarán muy alto que están llevando á cabo una obra humanamente insensata y que de los hombres no esperan otra merced que el suplicio. Las circunstancias favorables se encontrarán en el origen de tantos Imperios y de tantas sectas ya sepultados hace mucho tiempo en el polvo en que se jactaban de enterrar á la Iglesia.

Se habla también de una explosión espontánea de instintos más puros, de sentimientos más delicados, de aspiraciones hacia un nuevo orden de cosas. La verdad es que tales aspiraciones no pueden atribuirse á los primeros autores del movimiento cristiano, á menos que ellos no las hubiesen recibido de un motor sobrenatural. Esta generación espontánea había aparecido en las riberas del lago de Galilea, en las oficinas de la casa de cambio, á los pies del

rabino Gamaliel, y apoderádose repentinamente de una multitud de judíos, orientales, griegos y romanos. ¡La imposible fusión de tantos espíritus diversos habríase trocado en un hecho natural y de los más sencillos en las manos inhábiles de Pedro, de Santiago y de Juan! No, esto ni ha sido ni pudo ser: *digitus Dei est hic*, como decían los testigos de esta extraordinaria revolución religiosa.

El fin del siglo XVIII fué testigo de otra revolución que respondía verdaderamente á los nuevos instintos de una naturaleza excitada á salir de la vía tradicional. El fin del siglo XIX asiste también á un espectáculo parecido, al advenimiento de un "nuevo Estado„. Pues bien, compárense estas excitaciones, estos *empujes* de la naturaleza humana con la creación de la Iglesia, y que se diga si existe la menor semejanza, desde el punto de vista moral y político, entre los orígenes cristianos y los orígenes de lo que se ha llamado el mundo de 1789, de 1793, de 1830 y de 1871 [1]. Las reflexiones del lector serán suficientes para mostrarle toda la fuerza de este argumento por comparación ó por oposición.

Se habla también con frecuencia, y con singular énfasis, de los elementos de la moral y filosofía antiguas, que sirvieron, según se dice, de centro de cristalización, de *núcleo* á la moral y teología de la Iglesia. Pero obsérvese desde luego que la Iglesia no ha tenido necesidad de tomar estas verdades racionales, ni de los platónicos, ni de los estoicos: las recibió de la razón misma, y principalmente de su Fundador y Maestro, el Hijo de Dios. Además, reconózcase que las dos ó tres páginas de preceptos y de axiomas filosóficos de que tanto aparato se hace no son sino una miserable gota de agua en comparación con las escrituras del Antiguo Testamento, y sobre todo de las del Nuevo. Suelen algunos extasiarse ante una palabra de Epicteto ó de Séneca que creen encontrar en el Evangelio; pero, ¿por qué no se han de tener en cuenta las inmensas y admirables enseñanzas de Jesús y de sus Apóstoles, en las cuales hállase como anegada esta pretendida perla? Cualquiera podría creer que no existe el océano á su lado. Pues qué, las epístolas de San Pablo, por ejemplo, ¿no superan por todos conceptos, y de una manera infinita, al conjunto de verdades antiguas que se intercalan en ellas? Este solo hecho del sistema teológico y moral de San Pablo, constituído en tan pocos años en medio de trabajos y de tormentos incesantes, es evidentemente sobrenatural para quien sabe analizar, pesar y juzgar las ideas. Y otro tanto digo, con la debida proporción, de la literatura cristiana primitiva, comparada con la de los filósofos anteriores ó contemporáneos.

Se habla igualmente de cierto sincretismo doctrinal, del que se supone han dimanado el dogma y la teología de la Iglesia, bastante incoherentes, según se dice, y poco favorables á la conservación de su unidad, que ya muy pronto se encontró destrozada por la herejía y por los cismas. Pero todo hombre que se halle realmente impuesto en el estudio de la historia de la Iglesia y de sus dogmas sabe perfectamente que el sincretismo se encontró entre los gnósticos y algunos otros herejes, nunca en el seno de la verdadera Iglesia; que la homogeneidad de sus doctrinas es completa; que las disensiones que ha sufrido no han procedido de una contradicción que tuviera origen en su enseñanza teórica ó práctica, sino de la oposición que ha encontrado por parte de los hombres orgullosos ó voluptuosos, que han abundado en todos los siglos. El alma de la Iglesia ha resistido á éstos, y sus odios se han exasperado con frecuencia hasta un grado amenazador. Estos tales han tenido también facilidades y, por decirlo así, connivencias en el elemento corporal y carnal de la Iglesia. Y, sin embargo, los sistemas de los herejes, y no ella, son los que han perdido la unidad de la fe y de la moral, desmigajándose y pulverizándose en tanto que ella guardaba su cohesión y su solidez de los primeros días: ésta es la gran prueba de su *carácter sobrenatural*.

[1] Hay que referir estas fechas á las vicisitudes que en ellas experimentó la sociedad francesa, no el mundo, como parece indicar el autor francés: el mundo no está en Francia, por más que algunos se complazcan vanamente en llamar á su París *la cité du monde*.

(Nota de la versión española.)

§ II.—Objeto divino de su fundación.

I. ¿Cuál fué la intención de Jesucristo, su Fundador? Jesucristo, para desempeñar hasta el fin de los tiempos su misión sobre la tierra, propúsose la creación de una sociedad imperecedera, cuya jerarquía ejerciese sus propias funciones, y cuyos miembros ó súbditos participasen de los beneficios de esta continua y divina influencia. Ahora bien, ¿cuál era la misión que Jesucristo se atribuía a sí mismo? La de glorificar á Dios, expiar los pecados cometidos por los hombres contra El, poner nuevamente á disposición de éstos la posibilidad jurídica y los medios prácticos de llegar al fin sobrenatural que por infinita misericordia de Dios se les había asignado y que por su culpa habían perdido; fin sobrenatural que es, como se sabe, la visión inmediata y beatífica de la esencia divina en el cielo. Tal es, pues, el fin, la misión que Jesucristo indicó é impuso á su Iglesia. El Evangelio da testimonio de ello con perfecta claridad.

¿Qué piensa acerca de esto la propia Iglesia? Piensa esto mismo, y no otra cosa. Ella lo proclama de mil modos diferentes y en toda ocasión que se le presenta. Y se halla de tal modo identificada con las funciones propias de Jesucristo, que San Pablo, seguido de toda la tradición, proclama que la Iglesia es un cuerpo cuya cabeza es Jesucristo, cabeza que dirige, que anima y que mueve todo el cuerpo.

Por consiguiente, la Iglesia no cree pueda confundírsele en modo alguno con las sectas y las escuelas de filosofía, con las asociaciones formadas para el desarrollo y progreso de las ciencias, de la moralidad, del bienestar en el mundo; con las sociedades civiles y políticas formadas por sus propios miembros, pero fuera de ella. Su fin sobrenatural la distingue de todo lo que no es ella, y le da en el tiempo y en el espacio un lugar único, absolutamente especial; ella es el poder espiritual, otras son el poder civil; ella es la patria de las almas, y no de los cuerpos; ella es la cuna donde nace uno para el cielo, no para la tierra; es el santuario, no el atrio ó el foro profano; es, finalmente, el reino del cielo, y no el reino de la tierra. No quiere esto decir, sin duda, que su acción no deba alcanzar á los cuerpos, á las instituciones y sociedades humanas; que no pueda ejercer ninguna influencia exterior y visible, poseer ninguna clase de bienes ni ningún poder temporal, no; lo que se significa es que no es éste su fin esencial y directo, sino solamente la consecuencia de él; lo que se quiere dar á entender es que dicha acción é influencia temporal constituye un conjunto de condiciones, necesarias con frecuencia, para obtener el fin principal y primario, la misión espiritual y divina, ni más ni menos. Con arreglo á estos principios ha ordenado sus relaciones con los poderes temporales. León XIII, en su magistral Encíclica *Immortale Dei*, da acerca de esto una idea general, que es como sigue: La Iglesia y el Estado tienen cada uno su dominio propio, su independencia, su autonomía, proporcionada á su naturaleza y á su fin. La Iglesia no está subordinada al Estado en las cosas espirituales ó sagradas por esencia ó por destino. Tampoco el Estado se halla subordinado á la Iglesia en las cosas temporales por esencia ó por destino. La Iglesia tiene prescritos con respecto al Estado deberes de enseñanza, de prudente caridad y de material benevolencia. El Estado, también por su parte, tiene asignados deberes de respeto, de religión y de asistencia para con la Iglesia, tanto en razón de la autoridad divina que radica en ella, como en razón de los ciudadanos, cuyo principal deber estriba en conquistar la salvación en la Iglesia y por la Iglesia. De la misma manera que, en general, lo temporal está ordenado á lo espiritual, y lo natural á lo sobrenatural, así también el fin del Estado está subordinado al de la Iglesia, la esfera del Estado á la de la Iglesia, y en consecuencia, sin destruir en lo más mínimo la autonomía legítima del Estado, hay que convenir en que el Estado es inferior á la Iglesia y debe cederle la primacía en las materias mixtas que ponen en contacto á los dos poderes. Puede suceder, no obstante, que estos dos poderes cedan mutuamente, por medio de pactos ó Concordatos especiales, alguna parte de sus derechos ó de sus bienes propios,

de tal modo, sin embargo, que la superioridad del poder religioso quede suficientemente afirmada y garantizada, pues nunca estas concesiones y estos favores pueden redundar en detrimento de los superiores intereses que le están confiados. No insisto más aquí sobre estas relaciones de la Iglesia y del Estado, pues muchos artículos de este DICCIONARIO han de completar la exposición y han de discutir ampliamente los detalles. Paso, pues, inmediatamente á la discusión de las objeciones que se formulan tocante á la cuestión presente del fin sobrenatural ú objeto divino de la Iglesia.

I. Hé aquí las principales:

1.ª El pensamiento de Jesucristo sobre este particular no aparece claro; tal vez quiso solamente inaugurar una política nueva.

2.ª De todos modos, las gentes de Iglesia han tenido siempre miras humanas y ambiciones terrestres; las declaraciones que hayan hecho en contrario no tienen valor alguno ante sus propios actos.

3.ª La Iglesia muestra más habilidad y concibe proyectos más elevados y más vastos tal vez que sus rivales religiosos, filosóficos ó políticos, pero lucha en la misma arena como ellos y contra ellos; su lucha es la lucha por la existencia.

4.ª De otro modo, ¿por qué su perpetua intervención en los asuntos de este mundo, su afán por la posesión y el ejercicio del poder temporal, sus bienes y sus riquezas?

5.ª ¿Por qué su constante propensión á dominar el Estado, á absorberlo y á explotarlo en su propio y único provecho?

6.ª ¿Por qué esa máxima de los teólogos católicos que hay que subordinar el Estado á la Iglesia?

7.ª ¿Por qué, finalmente, esa afirmación de otros teólogos y canonistas, que los Concordatos no son sino favores ó gracias concedidas por la Iglesia á los Gobiernos con quienes trata?

III. La exposición de la doctrina católica con que hemos encabezado estas objeciones es ya por sí sola una completa y fácil solución á todas ellas.

1.º En efecto, ¿habrá necesidad de recordar que á Jesucristo, aunque acusado por sus mortales enemigos de ser un perturbador público y un revolucionario, no se le pudo probar tal inculpación ante el gobernador romano? ¿que la única revolución deseada por Él fué la de las ideas y de las costumbres, restablecidas por él á la verdad y pureza primitivas, de donde nació, es cierto, después de cuatro siglos y más de incubación, un nuevo mundo político, consecuencia necesaria y no fin directo de esta transformación moral? ¿Habrá necesidad de recordar todo esto? Lo que Jesucristo intentó ante todo, y lo que realmente llevó á cabo, fué restablecer entre el hombre y Dios las relaciones rotas por el pecado. Él vió con su mirada divina los efectos ciertos de este restablecimiento en la vida individual del hombre, en la vida de la familia, en la vida social, y los aceptó y los quiso como efectos, felizmente para nosotros. Pero esto no es hacerse político, á menos que uno se haga político cada vez que recomienda á los hombres que sean justos, honrados, leales, prudentes y caritativos.

2.º En este sentido, hemos de confesarlo, la Iglesia no ha cesado ni cesará nunca de tratar alta política. Ella no se cuida de la política estrecha de intereses exclusivamente terrestres. Recuérdese la distinción que hacíamos antes entre la Iglesia y algunos hombres de la Iglesia; que algunos de éstos sean indignos de su misión celestial, esto no prueba que todos lo sean, y la Iglesia misma con ellos. Préstese crédito, como antes pedíamos, y como es de justicia y de razón, á las repetidas declaraciones de la Iglesia, y á los testimonios perfectamente competentes de aquellos que la conocen tal como es realmente, y que saben positivamente que su ambición no es de este mundo. Sin duda que sus actos parecerán muchas veces inexplicables si no se quiere creer en este desinterés; se concebirán sospechas del orden más vulgar y grosero sobre los móviles y designios á que subordina su conducta; en sus actos no se consentirá nunca en reconocer nobleza y elevación de miras. Pero, ¿qué importa? La Iglesia no dejará de obrar como siempre se ha conducido, fija la vista en un reino que no es de este mundo, y de este modo afrontará

todas las injurias y todas las injusticias. La pretendida contradicción entre sus palabras y sus actos no existe realmente; para descubrirla hay que falsear desde luego ó el lenguaje ó los actos de la Iglesia, ó ambas cosas á la vez.

3.º Si la Iglesia se ve precisada á luchar en el mismo terreno que las herejías y los cismas, no puede colegirse de aquí que ella no tenga más derecho que aquéllos á mantenerse en él. Siendo visible, debe responder á enemigos visibles; pero ella posee además un elemento invisible y sobrenatural por el que saldrá siempre victoriosa, no sólo en provecho de su existencia, sino también para utilidad de la gloria de Dios, de la verdad y de la santidad, y del rescate y salvación de las almas; tal es el botín de la victoria, y no otro alguno.

4.º El entrometimiento de la Iglesia en los asuntos de este mundo se explica por la misma razón: ella debe salvar á los hombres que viven en el mundo, debe santificar al mundo mismo; ¿cómo, pues, no ha de ocuparse en él? Si posee bienes, riquezas, si no renuncia al poder temporal que la Providencia, dirigiendo la marcha de las cosas, é inspirando la política de los pueblos y de los Príncipes, le confió en muchos puntos, y especialmente en Roma, es porque encuentra en todo esto medios útiles, á veces moralmente necesarios, para el cumplimiento de su misión. Ella quiere poseer, no por poseer, sino para poder. ¿Y quien se creerá con derecho á censurarla por esto? Al hacer esto ella no deja de contenerse en los límites que le trazó su Fundador, y que la apartan, no de la esfera de los medios visibles y materiales de acción, sino de aquella otra en que tales medios lo son todo ó casi todo, por cuanto el fin que ha de conseguirse por ellos es visible y material.

5.º La Iglesia no ha querido jamás dominar al Estado, es decir, invadirle en su dominio propio, apoderarse de su autoridad, de su gobierno, de su administración, meter mano en sus tesoros y en sus bienes. Lejos de absorberle, ha enseñado muy clara y solemnemente, por boca de aquellos de sus Pontífices que han pasado por los más ávidos de autoridad, por los más audaces invasores—ha enseñado, digo, por boca de Gregorio VII, de Inocencio III y de Bonifacio VIII—que el Estado tiene un dominio absolutamente distinto y autónomo, desligado del poder espiritual, á no ser desde el punto de vista de la conciencia y del pecado, dependencia absolutamente indiscutible y necesaria para quien no quiera caer en la estadolatría y volver al desenfrenado despotismo pagano ó musulmán. Que la Iglesia reclame para el cumplimiento de su misión espiritual, ó para los servicios temporales que presta al Estado, tales como la enseñanza, la asistencia de los enfermos y el cuidado de los pobres; que reclame, decimos, por estos conceptos alguna subvención ó subsidio, subvención ó subsidio que á veces, como sucede en Francia y España, han sido consagrados por una obligación solemne de la nación, ¿qué hay aquí de injusto ó de exorbitante? El presupuesto de la Iglesia, digan lo que quieran sus enemigos antiguos ó modernos, no ha sido nunca funesto para el del Estado; al contrario, la historia demuestra que siempre ha sido beneficioso.

6.º La subordinación del Estado á la Iglesia, tal como la entienden los teólogos autorizados, no tiene, en verdad, nada de deshonroso ni nada que pueda causar la menor inquietud al Estado. Significa únicamente que el mundo está supeditado á Dios, que el cuerpo es inferior al alma, el tiempo á la eternidad, que el hombre está sometido á la justicia de Dios y á su propia conciencia, la razón obligada á deferir á la fe; que lo profano está en el deber de respetar lo sagrado, y que Jesucristo, en fin, es Rey de las naciones y de sus Soberanos, así como de los simples ciudadanos. ¿Cómo, pues, tales proposiciones, esencialmente relacionadas con la Filosofía y con el Cristianismo, han de considerarse como deprimentes ó amenazadoras para el Estado? ¿Cómo las consecuencias ciertas y evidentes de tales principios han de dificultar el legítimo ejercicio de sus derechos? Nosotros no lo vemos, y estamos seguros que nadie podrá enseñárnoslo á menos que no exagere, contra lo que de consuno exigen la razón y la revelación,

el verdadero concepto del Estado. Hay algunos que han tomado ya por costumbre quejarse continuamente de las usurpaciones de la Iglesia; bueno sería que estos tales se preocupasen también de las usurpaciones del Estado.

7.º La cuestión debatida entre los teólogos y canonistas católicos á propósito de los Concordatos es de un orden puramente lógico, si no puramente verbal. Todos, en efecto, están contestes en reconocer que la Iglesia, al entablar un pacto, un tratado, un Concordato con el poder civil, entiende que se obliga para con este poder civil en el mismo grado en que ella pide que dicho poder se obligue para con ella, es decir, realmente, sinceramente, con toda equidad y buena fe. Y entendiendo ella que así se obliga, se obliga de verdad; y con tanto cuidado procura el cumplimiento de sus compromisos, que no podrá citarse un solo caso en que ella haya atentado contra el cumplimiento de los Concordatos que ha establecido: las violaciones descaradas ó encubiertas jamás han partido de ella. Si sus teólogos, si sus canonistas en sus especulaciones filosóficas examinan cómo Dios, cómo la Iglesia, cómo un padre de familia, cómo un superior cualquiera puede obligarse para con su inferior; si estos eruditos discuten cuál es la fórmula, la expresión más exacta y adecuada para dar á conocer la naturaleza de este compromiso, de esta obligación entre dos partes desiguales, ninguno, sin embargo, de dichos teólogos ó canonistas duda que el superior, por alto que sea, y tanto más cuanta mayor sea su superioridad, debe dar á la otra parte el ejemplo de la más delicada probidad, de la lealtad más estricta.

§ III.—Propiedades de la Iglesia.

Comprendemos bajo este título: primero, el carácter verdaderamente social de la Iglesia; segundo, su perpetuidad; tercero, su infalibilidad. No nos proponemos escribir un tratado dogmático-escolástico *de Ecclesia*; nuestro trabajo es simplemente apologético, razón por la que rogamos al lector no se preocupe ni nos pida cuenta de ciertas cuestiones de método, de ciertas nociones y divisiones que no son pertinentes á nuestro objeto. Lo que hacemos es exponer la doctrina de la Iglesia y resolver las objeciones de sus adversarios.

Artículo primero.—Carácter verdaderamente social de la Iglesia

I. Por conducto de sus teólogos y canonistas, por las declaraciones y actos de sus jefes, la Iglesia enseña, y probablemente enseñará más tarde por medio de alguna definición pontificia ó conciliar—como ya se proyectó en el Concilio de 1870—primero, que ella no es una simple colección de creyentes, en el sentido etimológico de la palabra *Ecclesia*; segundo, que no salió indeterminada, indecisa y confusa de la mente y de las manos de su Fundador; tercero, sino que recibió de él una constitución social bien determinada; cuarto, que posee una autoridad absolutamente soberana en la persona de San Pedro y de sus sucesores; inferior á dicha autoridad, una jerarquía compuesta de Obispos, de presbíteros y de ministros; y, finalmente, un pueblo sometido á dicho Jefe supremo y á dicha jerarquía; además, tiene asignado un fin claramente definido y medios perfectamente distintos del fin y medios de cualquiera otra sociedad; y siendo así, ¿cómo no ha de ser propia y verdaderamente una sociedad?

Las pruebas de estas aserciones de la Iglesia acerca de su organización esencial resultan de todo lo que hemos dicho en los dos párrafos precedentes, y de lo que decimos en los artículos *Clero, Concilios, Obispos*, etc., etc., y especialmente de toda la teoría expuesta en el artículo *Pontificado*. Podemos, pues, pasar de repente al examen de algunas objeciones generales.

II. Se ha dicho:

1.º Que es imposible formar una sociedad verdadera que se componga de almas con un poder espiritual y sobrenatural, con un fin transcendental y con medios de un orden místico; todo esto son cosas desconocidas é incognoscibles para la política racional, científica, positiva, inaugurada desde hace un cuarto de siglo.

2.º Que ha habido vacilaciones, ensayos y fluctuaciones históricamente

probadas en la constitución y movilización de esta pretendida sociedad durante una larga sucesión de siglos, y que, por tanto, su organización es un asunto de invención humana, de experiencia si se quiere, pero en manera alguna obra concreta y consciente de Cristo.

3.º Que esta organización, muy sencilla en un principio, se ha complicado con tantos elementos y engranajes nuevos de índole principalmente política y material, que es ya imposible ver en ella la institución religiosa atribuída á Jesucristo.

4.º Que está, finalmente, en la lógica de las cosas hacer que desaparezca dicha institución, y llevar á término la secularización iniciada por la Reforma del siglo XVI y continuada por la revolución del XVIII.

III. Primero, la primera de estas dificultades se apoya en la falsa suposición de la invisibilidad de la Iglesia. Si se la supone invisible, claro es que no puede constituir una sociedad humana distinta, ni tomar sitio entre las demás sociedades humanas y sobre ellas. Pero la Iglesia es visible en su jefe, en su jerarquía, en sus miembros, en sus medios de acción y de expansión; ni su culto, ni sus Sacramentos, son puramente místicos, como se pretende; y si su fin, el objeto de su fe y de sus esperanzas, pertenece al mundo suprasensible, se ha manifestado y mostrado al mundo sensible por una revelación históricamente cierta, ha sido propuesto á nuestra actividad por una autoridad perfectamente tangible, y ha sido atestiguado de siglo en siglo por un conjunto de hechos de un carácter igualmente providencial y positivo. El materialismo está en su centro al negarse á admitir la existencia social de la Iglesia, pero no está en su derecho, puesto que no tiene el de presentarse como juez para discernir lo que haya de verdadero ó de falso en ninguna cosa. El racionalismo, al negar el orden sobrenatural, no puede tampoco admitir el valor del fin, de los medios, de la autoridad jerárquica en que confía la Iglesia; pero esta negación nada puede contra los hechos. Cuando políticos del valor y talla de Constantino, de Teodosio y de Justiniano, de Carlomagno y de Carlos V, de Suger y de Richelieu han reconocido y proclamado muy alto el carácter social de la Iglesia, y llevado á la práctica las consecuencias de este hecho verdaderamente capital en los fastos del mundo moderno, ningún estadista de verdad puede mostrar hácia ella el soberbio desdén de que hacen alarde algunos políticos de nuestros días.

2.º No es éste lugar á propósito para examinar detalladamente las vacilaciones, tanteos y fluctuaciones que se supone han existido al tratar de la organización social de la Iglesia. Muchos artículos de este Diccionario proporcionarán con respecto á este punto todas las aclaraciones deseables. Yo aquí tan sólo debo presentar á mis lectores una observación general y, por decirlo así, preliminar, cuya importancia no ha de ocultarse á nadie. Consiste ésta en que, á menos que se exija de la Providencia divina un milagro absolutamente extraordinario y perfectamente inútil, hay que resignarse á encontrar en la historia de la Iglesia los fenómenos ordinarios de toda evolución social y de todo desenvolvimiento humano. A cada momento van entrando en su seno elementos nuevos, individuos, familias y naciones, para ser en ella transformados; es necesario que ella se los adapte, y en cierto modo también que ella se adapte á ellos. Es necesario que ella encuentre en ellos los resortes, las disposiciones, en una palabra, los medios necesarios á la expansión de sus fuerzas íntimas, á la aplicación de sus principios, á la manifestación cada vez más completa de su vida sobrenatural.

¿Pues qué? ¿Se quiere acaso que, cuando ella no es todavía sino un grano de mostaza, tenga la amplitud de acción, la riqueza y complejidad de organización que ha de tener después, cuando haya conquistado los pueblos á su fe, cuando haya sustituído la civilización de éstos por la suya, cuando haya creado su teología, su filosofía, su legislación, su literatura y sus bellas artes? ¿Se quiere que se halle tan floreciente, tan dueña de sí misma en las sangrientas persecuciones de los primeros siglos como en la paz y en el triunfo de las edades cristianas? ¿Se quiere que no experimente alguna conmoción, que no sufra

algún desastre, que no se vea obligada á algún movimiento de retroceso en medio de los cataclismos políticos, de los ataques heréticos y cismáticos, de las crisis de irreligión y de impiedad que agitan periódicamente al mundo? Esto equivaldría á querer que no fuera de este mundo, que no perteneciese al género humano real y concreto de que nosotros formamos parte, que ella, finalmente, no pudiese proporcionar esa demostración cuotidiana de su divinidad, que resulta de su supervivencia, de su desarrollo y de su progreso mismo á través y á pesar de los obstáculos y de los odios coligados contra ella. Jesucristo no lo ha querido así: dióle un alma divina en un cuerpo humano; sometióla á las leyes de un desarrollo y de un progreso social sin transformaciones esenciales, pero no sin cambios y mudanzas accidentales; consintió, por fin, en que su estado interior y sus relaciones exteriores se hallasen en mejor ó peor estado, según las circunstancias.

Pero Jesucristo tuvo antes de fundarla idea clara, detallada y completa de lo que sería la Iglesia en sus principios y de lo que vendría á ser con el transcurso de los tiempos; dióle desde el primer día sus órganos necesarios, sus elementos constitutivos; y aunque estaba en la mente de su Fundador que ella iría desarrollándolos poco á poco, como pluguiese al Espíritu Santo vivificador, y según las condiciones varias del tiempo y de la humanidad, Él no dejó de ser por sí mismo, por su asistencia y su influencia, *la idea directriz* de que jamás se ha separado la Iglesia.

Y por ello no nos inquietamos en manera alguna, como malamente se ha creído, cuando los adversarios nos presentan á nosotros los católicos vestigios de evolución, de sucesión y de imperfección en el cuerpo social de la Iglesia. Debía existir todo esto, según la doctrina misma del Apóstol San Pablo, que insiste sobremanera en la idea de acrecentamiento y de progreso en los miembros místicos de Jesucristo. Debía existir todo esto si no había de sustraerse la Iglesia á las condiciones ordinarias de la existencia social é individual de aquí en la tierra. Bástanos ver en ella, desde un principio y para siempre, la piedra fundamental sobre la cual la edificó su autor; la cabeza visible que le dió; la jerarquía episcopal, sacerdotal y diaconal de que la dotó; los Sacramentos y el culto que le prescribió; la doctrina especulativa y práctica que le enseñó. Con esto la Iglesia del primer siglo es socialmente idéntica á la Iglesia del siglo XIX, y recíprocamente.

3.° No sería posible negar, sin cerrar los ojos á la evidencia misma, la identidad substancial del embrión humano y del hombre adulto, la identidad lógica de la geometría de Euclides y la de Pascal, la identidad moral del pueblo de Clovis y del de San Luis. Del propio modo, pues, tampoco podría negargarse la identidad de la Iglesia de San Pedro y la de León XIII. Los desarrollos de un cuerpo social ó físico no cambian su esencia, siempre y cuando procedan de ésta y no de otra. Las condiciones materiales ó políticas en que se encuentra la Iglesia pueden muy bien modificar su fisonomía exterior, impulsarla á emprender nuevas obras y hasta á revestirse de nuevas formas secundarias y accesorias, pero no la conducen más allá; bajo las exterioridades más complicadas, y entre el ramaje más frondoso, subsiste en toda su sencillez el núcleo primitivo de donde ha salido este corpulento árbol.

4.° Las herejías, los cismas y las revoluciones la hubiesen ciertamente afectado en su esencia, causando consiguientemente su ruina, si la omnipotencia divina no la hubiese preservado continuamente. Lo que en las instituciones puramente humanas es lógico y aun fatal, no se ha realizado ni se realizará jamás en ella. Si en muchos puntos está sujeta á las condiciones comunes de la existencia terrestre, no lo está, sin embargo, á las causas destructoras de esta existencia. Cristo la hizo y la conserva milagrosamente inmortal.

Art. 2.°—Perpetuidad de la Iglesia

I. La perpetuidad ó indefectibilidad de la Iglesia consiste en que sus elementos esenciales, sus órganos constitutivos, su fe, su vida social, su jerarquía, durarán hasta el fin del mundo á pesar de todos los ataques que contra

ella se dirigen. Podrá perder, según ha ocurrido ya, una parte considerable de sus adherentes; podrá sufrir, como sus anales lo refieren, lamentables disminuciones en su fervor, en su disciplina, en su ciencia misma; pero no cesará nunca de ser la Iglesia de Jesucristo, fundada sobre Pedro, sostenida por el Episcopado, en posesión de la verdadera fe y de la verdadera vida sobrenatural. El símbolo de los Apóstoles lo proclama cuando dice "creo en la santa Iglesia„. La tradición unánime de los Padres y de los teólogos lo proclama contra los perseguidores, que se proponen la ruina de la obra de Cristo; contra los gnósticos, los donatistas, los anabaptistas y los socinianos, que niegan que Cristo la haya creado imperecedera é indestructible; contra los incrédulos, que anuncian solemnemente su desaparición en el momento mismo en que por todas partes se notan pruebas inequívocas de su vitalidad exuberante.

San Pablo nos enseña (Hebr., VIII y XII) que si el Antiguo Testamento era meramente figurativo, el Nuevo es definitivo é inamovible, toda vez que contiene la realidad de las antiguas promesas y de las esperanzas seculares. ¿No fué también el propio Jesús quien declaró que las puertas del infierno no prevalecerían contra su Iglesia ni contra la piedra sobre la cual fué edificada? ¿No declara también el Evangelio en varios lugares que el reino del Mesías, la Iglesia por Él asistida, no tendrá fin? (Luc., I, 32; Matth., XIII, 24-37: XVI, 18: XXVIII, 18; Joann., XIV, 16-26: XVI, 13, etc.) ¿Y cómo ha de fenecer esta institución antes de que se cumpla su misión, que es la salvación de los hombres? Ahora bien: esta misión no quedará cumplida hasta el último día del mundo, y cuando la gracia del Evangelio haya sido suministrada por ella á toda criatura.

II. No son muchas las objeciones formuladas contra el dogma de la indefectibilidad de la Iglesia; todas ellas se reducen á decir: primero, que de derecho no está bastante demostrada; y segundo, que de hecho no existe.

Sobre el primer punto, ó sea el del derecho, repito que el fin mismo de la Iglesia, las explícitas declaraciones de Cristo y de sus Apóstoles, y la convicción de todos los pueblos cristianos no permiten dudar seriamente acerca de este punto. No, la Iglesia no debe perecer en el proceloso mar sobre cuyas olas navega, como no debió perecer el Arca que flotaba sobre las aguas del diluvio. No, al cuerpo místico del Redentor no debe faltarle nunca la vida divina, que recibe de su Jefe inmortal. No, las causas ordinarias de la ruina de las sociedades terrenas no pueden hacer sentir su acción funesta sobre una sociedad divinamente fundada y divinamente substraída á sus influencias; es, sin duda, un milagro, pero un milagro prometido por aquel que es capaz de hacerlo y que está obrándolo manifiestamente hace diecinueve siglos.

Acerca del segundo punto, ó sea el del hecho, yo admito que los herejes se han dejado decir en más de una ocasión que la Iglesia de Jesucristo no existe ya, ó cuando menos que ya no existe en la Religión católica romana; pero yo añado con entera certidumbre que jamás han logrado presentar ni siquiera una prueba aparente en apoyo de sus afirmaciones. Yo, en cambio, demostraré más adelante que la Iglesia católica es en un todo la de los Apóstoles, la cual era á su vez, por unánime confesión, la Iglesia de Jesucristo. Hállase, pues, en pie todavía la obra de Jesucristo tal y como El mismo la fundó. Y nada, ni en la historia de lo pasado, ni en las condiciones del tiempo presente, da motivo para suponer que los siglos futuros, ni aun los más remotos, han de consumar la ruina de aquélla; sólo el fin del mundo será el fin de su misión y de su existencia. "He aquí, dice Jesús, que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos.„

Art. III.—Infalibilidad de la Iglesia

I.—La indefectibilidad de la Iglesia es su permanencia sobrenaturalmente asegurada hasta el fin del mundo; su infalibilidad consiste en la imposibilidad en que se encuentra, en virtud de la sobrenatural asistencia de lo alto, de engañarse ó de engañar á sus adherentes en las materias confiadas á su enseñanza. Estas materias son: el dogma revelado, la moral revelada y las doc-

trinas ó hechos no revelados, pero tan íntimamente unidos á la revelación que la enseñanza de ésta no podría ser cierta, completa y eficaz si la Iglesia pudiese errar en lo relativo á aquéllos. Por ejemplo, hay tal ó cual doctrina filosófica de cuya verdad ó falsedad ha de poder juzgar infaliblemente la Iglesia para asegurar la ortodoxia de su enseñanza oficial y de su teología; hay tal ó cual proposición en tal libro bueno ó malo, cuya condenación ó aprobación ha de poder pronunciar infaliblemente la Iglesia para custodiar debidamente las creencias y las costumbres de los pueblos fieles; hay tal ó cual existencia humana, tales ejemplos de perfección, tal vida y tal muerte, que es necesario pueda la Iglesia proclamar infaliblemente su santidad para dirigir las acciones y regular la conducta de los cristianos.

1.º La infalibilidad de la Iglesia, ó sea la imposibilidad de errar, ha sido considerada siempre por ella como una especie de *postulado* divinamente revelado, base necesaria de todo su magisterio y de todo su gobierno. Ella se ha servido de esta prerrogativa contra aquellos mismos que pretendían negarla; pero no había creído indispensable hacerla objeto de una definición dogmática, hasta que en el Concilio del Vaticano (Ses. IV, cap. IV), teniendo que definir la infalibilidad del Soberano Pontífice, hubo de afirmar su propia infalibilidad, esperándose llegue un día en que la exprese por medio de una fórmula dogmática especial.

2.º Jesucristo aludió á ella en más de una ocasión (Matth., XVI, 18: XVIII, 17: XXVIII, 19; Marc., XVI, 16; Joann., XIV, 16-26: XVI, 12). San Pablo llama á la Iglesia columna y apoyo de la verdad (I Tim., III, 15), y quiere que no se abandone su enseñanza ni aun para seguir la de un ángel del cielo (Gal., I, 8). Y de hecho, si no es infalible, si puede equivocarse, si realmente se ha engañado alguna vez en las materias propias de su predicación y de su ministerio, ¿será ya verdaderamente indefectible? ¿Será ya perpetuamente la verdadera Iglesia de Jesucristo? ¿Se hallará todavía unida á su divino Jefe, y recibirá, por ventura, sus vitales influencias? ¿Continuará siendo, como se ha querido, refugio seguro de las inteligencias agitadas por el torbellino de cien doctrinas diversas, el centro inmutable de la unidad en la fe y en las costumbres, la luz del mundo y la sal de la tierra? Evidentemente no, y la obra de la redención quedará aniquilada por completo. Jesús no habrá podido mantenerla y conservarla como lo había prometido; consecuencia absurda que demuestra, por el absurdo mismo que entraña, la infalibilidad de la Iglesia.

3.º En otra parte trataremos de esta infalibilidad, en lo que concierne al Soberano Pontífice cuando se constituye en el ejercicio supremo de su cargo apostólico. En unión con él, y bajo la influencia de su primacía doctrinal, el Episcopado católico, reunido en Concilio general ó disperso, goza del mismo privilegio; pero no los Obispos separadamente, ni los Concilios particulares, ni el clero inferior, ni sobre todo los simples fieles, á menos que se les considere en su obediencia y perfecta unión con el Episcopado y el Pontificado romano, y se diga, lo cual es exacto, que la Iglesia, enseñada ó discente, participa de la infalibilidad de la Iglesia docente, poseyéndola ésta en el estado *activo* y aquélla en el estado *pasivo*. Pero la adhesión de la Iglesia discente no es en modo alguno necesaria para que la infalible autoridad de la Iglesia docente surta su total y cumplido efecto. Las pretensiones de los protestantes, de los jansenistas y de los parlamentarios sobre este punto están destituídas de todo fundamento bíblico y tradicional. Los textos y los hechos sumariamente indicados poco antes prueban que Pedro y los Apóstoles, el Papa y los Obispos, los Concilios ecuménicos y el Episcopado disperso, se hallan investidos de esta prerrogativa exclusivamente, y con anterioridad á toda deliberación, á todo asentimiento del poder civil ó de la opinión popular.

4.º En cuanto al objeto de este privilegio, lo determinaremos con precisión diciendo que la Iglesia es infalible en toda la predicación del Evangelio ó de la verdad revelada (Matth., XXVIII, 20; Marc., XVI, 13; Joann., XIV, 16; col., XVI, 13; Ephes., IV, 13), y en consecuencia, que lo es en la enumeración é interpretación de los libros inspira-

dos, en la explicación de la tradición divina, en la redacción de los símbolos y definiciones dogmáticas, en la enseñanza de la moral y de los consejos evangélicos. Además, y por la razón que antes también expusimos, la Iglesia se ha declarado siempre infalible en sus juicios sobre los errores opuestos á la revelación, en la aprobación de las conclusiones teológicamente deducidas de la misma revelación, en la proclamación de las verdades naturales indispensables á la predicación de las verdades sobrenaturales, en la apreciación de las relaciones existentes entre éstas y ciertas doctrinas teóricas ó prácticas de un orden humano. Así, las decisiones y juicios definitivos de la Iglesia en materia de filosofía, de disciplina canónica, de canonización de Santos, de aprobación de Ordenes religiosas, de hechos y textos dogmáticos, deben ser tenidas por infalibles y absolutamente irreformables. De otro modo, la misión de la Iglesia resultaría imposible, su autoridad ilusoria, la paz y la seguridad de las almas estarían á merced de todos los azares, y el fin que se propuso Jesucristo en la organización visible y social del Catolicismo quedaría totalmente frustrado.

5.º No creemos inútil advertir que la infalibilidad no consiste en una inspiración constante hecha por el Espíritu divino á la Iglesia; nada nuevo se añade al tesoro de la revelación cristiana; pero aquellos á quienes se ha confiado la custodia y dispensación de este tesoro están sobrenaturalmente asistidos para no descuidarlo, para no disiparlo, para no falsificarlo, sino, por el contrario, para hacer de él el uso que quiso Dios que lo reveló. Ahora bien; éste quiere que aquéllos empleen los medios prescritos por la sabiduría y por la prudencia para hallarse á la altura de su misión sublime; los preserva, pues, de toda negligencia funesta á este propósito; los mueve por medio de su gracia en la elección y adopción de los auxilios y medios útiles para el desempeño regular de su cometido; en los tiempos determinados por su providencia, Él mismo suscita los teólogos y las escuelas necesarias al progreso de la doctrina religiosa; hace nacer las coyunturas favorables á los Concilios ecuménicos y particulares, cuya utilidad es á veces tan grande para el desarrollo ó la reforma de la vida cristiana.

II. Pocos dogmas han sido objeto de tantos asaltos y motivado tantas recriminaciones como el de la infalibilidad de la Iglesia, sobre todo desde que el racionalismo se apoderó del espíritu público para hacer de él lo que se ha convenido en llamar el espíritu moderno. Veamos cuáles son los principales argumentos que opone, argumentos tomados casi todos ellos de las antiguas herejías.

1.º La infalibilidad no es de este mundo, y Jesús era demasiado sabio para prometerla desconsideradamente á sus Apóstoles y á sus sucesores. Él no les aseguró su concurso sino en los límites ordinarios en que la Providencia lo concede á las instituciones humanas.

2.º A lo sumo, podría atribuirse la infalibilidad á las ciencias exactas, pero la Iglesia no hace profesión de ellas.

3.º Toda verdad, toda ciencia, fuera de las Matemáticas y de las comprobaciones experimentales, es esencialmente relativa; lo absoluto no se encuentra en parte alguna; la infalibilidad queda excluída por fuerza.

4.º ¿Con una autoridad infalible puede siquiera pensarse en investigaciones científicas? ¿Es posible, por ventura, la libertad filosófica y el progreso humano individual ó social?

5.º Con la infalibilidad, ¿en qué vienen á quedar la autoridad de la Escritura y la libertad religiosa, tan cacareada en la sociedad cristiana?

6.º El mundo ha pasado perfectísimamente durante millares de años sin este pretendido magisterio, sin estas pretendidas revelaciones continuas. ¿Por qué, pues, Jesucristo habría dotado con ella á los siglos que siguieron?

7.º Los textos bíblicos en que la Iglesia cree descubrir su extraordinario privilegio, son interpretados de un modo diferente por la sana crítica y por las sectas separadas de Roma.

8.º Y de hecho, ¿no es históricamente cierto que ella se ha equivocado varias veces, hasta el punto que algún Concilio ha rectificado á otro Concilio?

9.º Si los primeros cristianos la hubieren juzgado infalible, ¿se hubieran

dividido con tanta frecuencia sobre puntos de fe y disciplina?

III. *Respuestas.*—1.ª La infalibilidad no es ciertamente de este mundo; pero puede hallarse en él si á Dios place introducirla mediante la comunicación de su infinito saber y de su eterna infalibilidad. Ahora bien; ésta ha sido la voluntad de Dios, y así lo está realizando por su sobrenatural asistencia. Jesús prometió la infalibilidad á sus Apóstoles y á sus sucesores. Ciertamente que no les prometió eximirlos de todo error en todas circunstancias y en toda clase de asuntos, privilegio cuya razón difícilmente podría comprenderse; pero lo que sí hizo es declarar que Dios no consentiría quedasen expuestos, en las cosas necesarias á la salvación, al peligro, común á toda institución puramente humana, de engañarse ó de errar.

2.ª La infalibilidad otorgada á la Iglesia no es en manera alguna del mismo orden que la que se atribuye á las ciencias matemáticas; no es fruto de una evidencia inmediata, ni resultado de una demostración lógica y silogística; es la obra dé la Providencia divina, impidiendo que la Iglesia dé un paso en falso en sus investigaciones, en sus enseñanzas, en sus definiciones. La comparación que se hace de las ciencias exactas con las demás no tiene aquí aplicación.

3.ª Nosotros no admitimos, ni mucho menos, que la verdad y la ciencia, tales como el hombre puede poseerlas, no tengan nada de absoluto y de inmutable: *imperfecto* y *relativo* son cosas muy diferentes. Pero sea de esto lo que quiera, el magisterio infalible de la Iglesia procede de más alto y toma su punto de apoyo, no en las comprobaciones de la experiencia, no en las inducciones ó deducciones de la lógica humana, sino en lo absoluto mismo, que es el Verbo de Dios, y que dijo á sus Apóstoles, á sus órganos, á sus intermedios: "Yo estoy con vosotros; el que os escucha á vosotros á mí me escucha.„

4.ª Ya dijimos en otra parte (artículo *Fe*) lo que hay que pensar sobre la libertad científica, la investigación filosófica y el progreso humano bajo la autoridad de la Fe. Solamente hemos de hacer notar aquí que la creencia de los siglos pasados en la infalibilidad de la Iglesia, que la misma creencia de los sabios católicos de nuestros tiempos no han sido obstáculo ni han dificultado en manera alguna los altos estudios y los grandes descubrimientos. Antes por el contrario, han estimulado á los espíritus más vigorosos y ha excitado y sostenido las más atrevidas especulaciones. La herejía y el racionalismo no pueden decir nada parecido. Se ha visto arriba, en el artículo *Galileo*, que los lamentables sucesos de que han sido víctimas algunas sabios, muy contados por cierto, no han transcendido á la ciencia misma, y que no comprometen en manera alguna la infalibilidad eclesiástica, cuyos beneficios permanecen indiscutibles. Roma ha sido la principal iniciadora de los verdaderos progresos del espíritu humano en todas las direcciones y en todo orden de cosas.

5.ª Para quejarse de los límites en que la infalibilidad encierra la autoridad de las Escrituras, la libertad de su interpretación y la autonomía de las creencias individuales, es necesario tener una idea muy exagerada del papel de la Biblia y del espíritu privado en la Iglesia fundada por Jesucristo. No es un libro lo que El ha dejado como base y clave de su inmensa construcción, sino una autoridad viva y activa. Tampoco ha confiado á la opinión ó al sentimiento individual la interpretación de su palabra revelada y el gobierno soberano de las almas rescatadas con su sangre, sino que ha encomendado esta doble misión á la misma autoridad viviente y activa, á Pedro y á los Apóstoles, al Pontificado y al Episcopado. Nada extraño es que haya prometido á sus delegados el privilegio de la infabilidad en atención á la salud eterna del mundo.

6.ª Hay un error en creer que este privilegio supone continuas revelaciones, y que el mundo ha pasado perfectamente sin él hasta Jesucristo. Desde luego, según ya hemos dicho, nosotros no afirmamos que la Iglesia reciba sin cesar y de parte de Dios comunicaciones doctrinales que la hubieran de hacer infalible. Lo que decimos es que Jesucristo impide que se engañe y nos engañe, y lo demostramos con las cóle-

bres frases que le dirigió, y que manifiestamente vienen comprobándose de edad en edad. Decimos además que el estado lamentabilísimo á que quedó reducido el mundo antiguo, y aun en la actualidad la situación lastimosa en que se hallan aquellas naciones sobre las cuales no ha ejercido ni ejerce la Iglesia influencia alguna, prueban bien á las claras que no se puede prescindir de la infalibilidad tan fácilmente como se supone. Decimos, finalmente, que antes de Jesuctisto, á ciertos intervalos cuando menos, este excelso y necesario privilegio se había concedido á los hombres en la persona de los escritores inspirados, de los Profetas, de los enviados divinos, cuyas obras milagrosas constituían las credenciales de su divina misión; existe además una muy atendible probabilidad en la aserción teológica de la gestión infalible de la Sinagoga en lo concerniente á la fe y á las costumbres antes de la venida del Mesías. Por lo demás, ¿qué cosa más racional que el perfeccionamiento otorgado por Jesús á este magisterio religioso y moral, diseñado en el Antiguo Testamento y constituído definitivamente en el Nuevo? ¿Por qué no hemos de saludar aquí la ley del progreso cuando tan ardientemente se la aclama en otras cosas?

7.ª Ya sabemos que las antiguas herejías y el moderno racionalismo han pretendido dar otro sentido, un sentido vulgar y hasta ridículo, á las grandes promesas de asistencia sobrenatural hechas por Jesús á sus Apóstoles. Han querido limitar su efecto al primer siglo de nuestra era ó reducirlas á simples testimonios de afección. Pero los textos han resistido y resistirán á todas estas falsas interpretaciones. Comparados estos textos entre sí, y con el fin del Mesías, con la doctrina de San Pablo sobre la misión de la Iglesia, con la conducta de los Apóstoles y de sus sucesores, con la práctica constante de los Concilios ecuménicos y del Episcopado disperso, y aun con las necesidades mismas del gobierno espiritual, que si existe no puede menos de ser infalible, dichos textos, repetimos, no pueden significar, y no significan realmente, otra cosa que la infalibilidad divinamente comunicada á la Iglesia docente y dirigente en los casos en que lo exija el interés supremo de la fe y de la moral cristiana.

8.ª Que algunos Concilios particulalares, que algunos conciliábulos, que muchos Obispos hayan padecido algún error y se hayan contradicho en sus decisiones ó predicaciones, es un hecho que no nos preocupa en lo más mínimo; la infalibilidad no ha sido prometida á esas asambleas ó á esos grupos, y no es de ellos de quienes hemos de esperar los beneficios de tal prerrogativa. (Véanse los artículos *Concilios*, *Definiciones*, etc.)

9.ª Ciertamente que la convicción de la realidad de este privilegio en la Iglesia docente debiera siempre haber producido una adhesión pronta y sincera á todas las definiciones; no ha sido siempre así, por desgracia, á causa del orgullo humano, que difícilmente cede, aun ante las verdades más claras, cuando contrarían intereses egoístas y mezquinos. La aparición de los cismas y de las herejías en los tiempos primitivos del Cristianismo no prueba que no se creyese en la infalibilidad; la negación de ésta pudo resultar de aquellas rebeldías, en vez de ser la causa de ellas; hay muchos que han dicho que la Iglesia era *falible* sólo después de haber sido condenados por ella.

Y, por fin, aunque desde los tiempos apostólicos haya habido hombres que, sin la conveniente instrucción, hayan puesto en tela de juicio, y hasta negado rotundamente, los derechos de la Iglesia, de aquí no se sigue en manera alguna que ésta no los posea y que no le hayan sido reconocidos por la inmensa mayoría de los cristianos.

§ IV.—Notas distintivas ó caracteres apologéticos de la Iglesia.

Siendo muchas las sociedades, ó más bien las asociaciones religiosas que comparten el dictado de Iglesias ó de sectas cristianas, disputándose al propio tiempo, ó al menos disputando á la Iglesia romana, el derecho de proclamarse la verdadera Iglesia de Jesucristo, fué necesario que su divino Fundador, en previsión de estas luchas y de estas discusiones, hubiese impreso alguno ó algunos caracteres distintivos en la obra realmente salida de sus ma-

nos; que la hubiese señalado con *notas* apologéticas suficientemente visibles para que todo hombre prudente y reflexivo pudiese decidirse sin largas vacilaciones en cuestión de tamaña importancia. Pues bien; esto que debió hacer Jesucristo lo ha hecho realmente, y ha comunicado á su Iglesia los cuatro caracteres distintivos y apologéticos de *unidad, santidad, catolicidad* y *apostolicidad,* de que ya hace mención el Símbolo de Nicea y de que se sirvieron ya los más antiguos controversistas contra las pretensiones de los cismáticos y de los herejes. Vamos nosotros á examinar detenidamente y por separado estos carácteres, exponiendo la naturaleza de los mismos y demostrando que fueron conocidos y queridos por el Redentor, que se encuentran de un modo indudable en la Iglesia romana, y que no se hallan sino aparentemente, á lo sumo, en las Iglesias de ella separadas.

ARTÍCULO PRIMERO.—UNIDAD DE LA IGLESIA

I. El Símbolo de los Apóstoles de una manera implícita (por cuanto habla de la *Iglesia* en singular), y todos los demás símbolos de una manera explícita, profesan la fe en la unidad de la Iglesia. El sentido de esta fórmula no puede ser dudoso para quien conozca el Evangelio y la tradición de los Padres. Se trata:

1.º De una Iglesia que es *sola* ó *única*, y que de tal modo es *indivisa* é *indivisible* en sí misma que forma verdaderamente UNA *sociedad,* UN *cuerpo social*, el cuerpo místico UNO y ÚNICO de Jesucristo, su Jefe invisible.

Pero sobre todo:

2.º Se trata de una Iglesia cuya unidad es *concreta, visible* y, por decirlo así, *tangible,* por cuanto se halla establecida en la única persona de Pedro, Príncipe de los Apóstoles, primer Obispo de Roma, y social y jurídicamente continuada en la única persona de su sucesor, el Papa, el Pontífice Romano.

Así que la unidad de la Iglesia resulta de que está cimentada:

1.º Real, pero invisiblemente, sobre Jesús, su única piedra angular divina, colocada por Dios mismo.

2.º Real, pero visiblemente, sobre Pedro, hijo de Juan, su única piedra angular humana colocada por el propio Jesús, de tal suerte que la piedra angular humana no es sino la expresión visible de la piedra angular divina, como Pedro, hijo de Juan, es el Vicario visible de Jesús, no habiendo, en fin, más que una sola piedra fundamental de la Iglesia, así como no hay más que un solo jefe de la Iglesia, es á saber: Jesús, representado por Pedro, hijo de Juan. La unidad de la Iglesia es, pues, la unidad en Jesucristo ó en San Pedro, lo cual viene á ser lo mismo; ó también, y como necesaria consecuencia, es la unidad romana. "Tú eres Pedro, dice Jesús, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.„ (Matth., XVI, 18.) Es, pues, la Iglesia de Jesús porque está fundada sobre Pedro; es la Iglesia *una* y *única* porque está fundada sobre el único Pedro. Y si "las puertas del infierno no han de prevalecer contra ella *(ibid.)*, es porque es la Iglesia única erigida por Jesús sobre la única piedra humana á la cual ha querido comunicar su solidez de piedra angular divina. Fuera, pues, de la *unidad romana,* no hay ninguna *Iglesia* de Jesucristo, ni *unidad* alguna eclesiástica querida por Jesucristo. (Véase artículo *Pontificado.*)

Réstanos decir, lo que no es difícil, cómo hay que entender la *unidad romana*, nota y carácter apologético de la verdadera Iglesia. Indudablemente hay que entenderla como el mismo Jesucristo la entendió. El entendió que Pedro sería:

1.º La *base* sobre la cual descansaría toda su obra *(ibid.).*

2.º La *muralla* que había de resguardar á las almas contra los ataques del infierno *(ibid.).*

3.º El *Pastor universal*, de quien ovejas y corderos habían de recibir todo alimento espiritual, doctrina y Sacramentos (Joann., XXI, 16-17).

4.º El *Doctor universal*, de quien sus hermanos habían de recibir la confirmación y la solidez de sus enseñanzas (Luc., XXII, 32).

5.º El único y supremo *Monarca espiritual,* en cuyas manos colocara las llaves del reino de los cielos, facultado para atar y desatar en la Tierra con una eficacia reconocida y garantizada por los cielos (Matth., XVI, 19).

Por consiguiente, la *unidad romana* consiste prácticamente en que "los Pastores y los fieles, todos y cada uno de ellos, cualquiera que sean sus ritos y su dignidad, están sujetos al poder jurisdiccional, ordinario, episcopal y supremo del Pontífice Romano por el deber de la subordinación jerárquica y de una verdadera obediencia, no tan sólo en las cosas que conciernen á la fe y á las costumbres, sino también en aquellas que pertenecen á la disciplina y al gobierno de la Iglesia extendida por todo el mundo; de forma que guardando esta unidad, así de comunión como de profesión de una misma fe con el Pontífice Romano, la Iglesia de Cristo sea un solo rebaño con un solo Pastor supremo. Tal es la enseñanza auténtica y definitiva del Concilio del Vaticano (Const. I dogm. *De Eccl. Christi,* capítulo III) relativamente á la *unidad romana,* y esta doctrina no es sino la fidelísima exposición de la doctrina evangélica y tradicional, y sobre ella cimentaremos el examen apologético muy decisivo y conciso que vamos á hacer de las diferentes sociedades religiosas que pretenden ser la Iglesia una y única de Dios.

II. Es evidente:

1.º Que una simple federación de Iglesias, de las cuales ninguna ó una solamente se sometiere al sucesor de San Pedro, no podría ser la verdadera Iglesia de Jesucristo; por esto cae por su base el sistema reciente de la unión de la Iglesia romana, de la Iglesia griega y de la Iglesia anglicana, formando un cuerpo con tres cabezas, que representaría, según los autores de este sistema, la obra auténtica del Redentor.

2.º Es evidente también que por compacta, estrecha y rigorosa que sea la unidad de una secta religiosa, aun cuando una organización draconiana como la del moscovitismo neutralizara por más ó menos tiempo el efecto disolvente del libre examen ó de la rebelión cismática, esta secta no podrá jactarse de ser una, en el sentido del Evangelio, si no se adhiere á la Sede de Roma; en este caso se hallan todos los cismas y todas las herejías desde el primer siglo hasta el nuestro y hasta el fin de los tiempos.

3.º Es evidente, por fin, que la Iglesia romana, es decir, la Iglesia unida al Obispo de Roma por la omnímoda subordinación de la inteligencia á sus enseñanzas y de la voluntad á sus mandatos, posee la unidad fundada por Cristo, la unidad teológica y apologética, de la que ha hecho el carácter propio y el sello indeleble de su obra. Toda diócesi, toda parroquia, toda alma que participan de esta comunión de la Iglesia romana con su Jefe visible, entra por esto mismo en comunión con su Jefe invisible, el Redentor, y se encuentra en la *unidad,* que es el medio necesario, seguro, divinamente instituído para llegar á la eterna salvación; fuera de esta unidad, se camina fatalmente hacia la condenación eterna.

III. *Objeciones.*—1.ª El método empleado por nosotros en esta discusión no es el tradicional, pues antiguamente se consideraba la unidad de la Iglesia de una manera abstracta y se guardaban mucho los apologistas de concretarla en la unidad romana.

2.ª Y tenían mucha razón, porque es una petición de principio querer probar la unidad de la Iglesia romana por esta misma unidad.

3.ª Además, la Teología católica no conseguía mejores resultados con su unidad abstracta, por cuanto negaba contra toda evidencia la unidad verdadera que se encuentra en las Iglesias orientales, en la Iglesia rusa, en un gran número de sectas reformadas, principalmente en aquellas que están organizadas y regidas en último término por el poder del Estado.

4.ª ¿Cómo, además, sostener que la Iglesia romana es una en su fe cuando hay tantas y tan profundas discordias entre sus doctores, y siendo así que el libre examen engendra en ella, como entre los protestantes, herejías y cismas? ¿Cómo atribuirle la unidad de gobierno siendo así que admite tantos ritos, liturgias, disciplinas, costumbres y prácticas que no pueden reducirse á la unidad?

5.ª Las sociedades religiosas separadas de Roma, pero unidas entre sí por la profesión común de artículos fundamentales en la fe y en la vida moral, ofrecen el espectáculo de una unidad tan íntima por lo menos.

6.ª La Iglesia primitiva, estableci-

da según un sistema más democrático que monárquico, sin esa concentración monstruosa que se ha operado en provecho de la Iglesia romana, y merced á la ambición de sus Pontífices, ¿no se contentaría perfectamente con la unidad que actualmente poseen los orientales, los rusos, los alemanes, los ingleses y los americanos?

7.ª ¿No se satisfizo con mucha menos rigidez el mismo Jesucristo? Y el petrinismo, el juanismo y el paulismo, ¿qué prueban sino que su pensamiento fué interpretado por sus inmediatos sucesores de una manera mucho más amplia que por los romanistas?

8.ª La unidad soñada por estos, ¿qué otra cosa es sino un yugo antinatural, injusto, inhumano, impuesto por la violencia á espíritus sistemáticamente comprimidos? ¿No es cierto que felizmente está llamado á desaparecer bajo la acción progresiva de la filosofía contemporánea?

IV. *Respuestas.*—1.ª Los trabajos teológicos practicados desde hace tres siglos, las enseñanzas emanadas del Episcopado, y especialmente del último Concilio ecuménico, han esclarecido más y más la naturaleza de esta *unidad* característica querida por Jesucristo. No cabe la menor duda de que esta unidad ha de ser la unidad en Pedro y en sus sucesores. Si los apologistas empeñados en la lucha contra el protestantismo no lo han comprendido siempre en toda su verdad, ó si no han querido exponerlo con toda claridad contenidos por prejuicios de escuela ó por exagerados temores de agravar las dificultades cuya solución práctica se proponían encontrar, esto no es razón para que sus sucesores dejen de aprovecharse de la luz que se ha hecho recientemente en torno á esta cuestión, ni para que dejen de servirse de todos los recursos apologéticos realmente contenidos en el Evangelio.

2.ª La exposición que nosotros hemos hecho de la unidad nada tiene de sofística: nosotros no decimos que la Iglesia romana es la verdadera Iglesia porque es la *Iglesia romana*, sino porque ella sola posee la *unidad* establecida por Jesucristo en la persona de Pedro y de sus sucesores en Roma; y que El la estableció en Pedro, y no en otra parte ni persona alguna, esto no lo presuponemos sin pruebas, sino que lo demostramos claramente con sus palabras precisas y categóricas como las que más.

3.ª Es posible que algunos teólogos hayan desconocido algún tanto la unidad de *hecho* que existe ó existió en muchas sectas occidentales ú orientales. Pero ciertamente que no se han equivocado al negarse á admitir la unidad *de derecho* necesaria á la verdadera Iglesia, es decir, la unidad doctrinal y moral, de que Pedro fué constituído centro. La más rigurosa disciplina, la más inicua presión ejercida por el Estado sobre las conciencias con el fin de mantenerlas en los límites de una confesión de fe más ó menos heterodoxa, la tiranía de los Czares, de una Isabel de Inglaterra, ó de un Calvino, no pueden en manera alguna reemplazar á la piedra fundamental y única, elegida por Jesucristo para construir sobre ella á su Iglesia, una y única.

4.ª La unidad romana no tiene por objeto ni por efecto impedir toda herejía: *oportet et haereses esse*, dice San Pablo. La autoridad de Pedro, así como tampoco la de Jesús, no suprime de hecho, entre los que á ella se someten, las pasiones y la libertad, cuyo abuso conduce al cisma y á la herejía. Pero el objeto de esta unidad romana es conducir seguramente á la salvación á aquellos que de ella participan, y uno de sus efectos es constituir en estado de rebelión y de condenación á aquellos que de ella se separan, en tanto que formar parte de la unidad griega ó anglicana no conduce al cielo, como el separarse de ella tampoco conduce al infierno. Las grandes herejías de los primeros siglos, las del siglo XVI ó de los tiempos futuros, si todavía han de aparecer otras nuevas, en nada disminuyen, pues, la fuerza y eficacia de la unidad romana. Dichas herejías no acusan la ruina de ésta, como tampoco son el resultado lógico de ella, mientras que las divisiones y separaciones que ocurren en las sectas acusan su segura destrucción y son el efecto necesario. La experiencia, de acuerdo con la teoría, enseña que toda sociedad fundada en un principio revolucionario está fatalmente abocada á la instabilidad, á

las convulsiones, á la disolución: la historia del protestantismo y de sus variaciones lo prueba sobradamente. Mas si la unidad romana se opone lógicamente á toda herejía y á todo cisma, no se opone, sin embargo, á la libertad de las inteligencias y á la variedad de las costumbres en lo que se halla fuera de los puntos esenciales de la fe y de la vida cristianas. La multiplicidad de escuelas y de opiniones, la diversidad misma de los ritos litúrgicos y de las leyes canónicas en nada perjudican mientras se conserve con toda su fuerza la autoridad central de Pedro. Los anales de la Iglesia comprueban el hecho, extraño á primera vista, de que la variedad hace sentir más cada día la necesidad de la unidad, hace desear más vivamente sus beneficios, y, finalmente, estrecha los vínculos sagrados de esta misma unidad. Nunca el poder pontificio ha sido tan fuerte en la Iglesia como al día siguiente de las controversias de los Obispos y de los doctores católicos; todos ellos sienten más profundamente lo mucho que, en cuanto á su fuerza personal y á su tranquilidad íntima, deben á la piedra contra la cual no prevalecerán las puertas del infierno.

5.ª No, no cabe comparar la unidad de la Iglesia católica, unidad real de fe, de comunión y de gobierno, con la alianza puramente ficticia de algunas sectas sin vínculo común de gobierno, sin unidad de vida social y moral, sin otra semejanza que la creencia en algunos artículos fundamentales más ó menos determinados, más ó menos respetados. Y aunque lo fuesen más, aunque lo fuesen completamente, todavía no serán bastante para constituir aquella unidad viva y vivificadora que debe caracterizar á la verdadera Iglesia, y que, lo repito de nuevo, es la unidad romana.

6.ª Es falso históricamente representar á la Iglesia primitiva como una simple yuxtaposición de comunidades, como una simple federación de diócesis unidas, pero sin jerarquía ni gobierno central. El Redentor había hecho á Pedro su Vicario, el Príncipe de sus Apóstoles, el fundamento de su Iglesia. Y si por la modestia con que empieza á ejercer sus funciones, por las dificultades de una era de predicación, de elaboración y de persecución, este centro de unidad social no se revistió por de pronto de todo el esplendor y magnificencia que más tarde había de ostentar á la faz del mundo, no es menos cierto que fué ya entonces, en cuanto al poder y eficacia, lo que Jesús había dispuesto que fuese, lo que la historia después nos dice que ha sido y que es. Desde su origen ha creído la Iglesia que debía ser una y unida en la persona de Pedro, y conforme con esta creencia ha rechazado de su seno á todo aquel que ha querido constituirse en centro ó pertenecer á otro que á Pedro, Vicario único del único Salvador.

7.ª No, el divino Fundador de la Iglesia no se satisfizo con una vaga y floja unidad. Él quiso proporcionarse una sola Esposa, un solo cuerpo, un solo rebaño, un solo reino, una sola casa, de que Él fuera el Esposo único, la Cabeza única, el Pastor único, el Rey único, el señor único; fundó una sola Iglesia, y la construyó por entero sobre la única piedra elegida por Él entre los doce. A Pedro sólo confirió el poder de confirmar la fe de sus hermanos; á él sólo le entregó las llaves del reino de los cielos; á él sólo le encargó que apacentara toda su grey. Si hubo diversas tendencias y opiniones diversas en el Colegio apostólico, no por esto se menoscabó en nada la unidad divinamente establecida: Pablo fué á ver á Pedro; Juan siguió la suprema dirección de Pedro. Tras las deliberaciones y discusiones, cuando Pedro hubo pronunciado su fallo en virtud de la delegación que Jesucristo le había otorgado, fué escuchado sin contradicción y obedecido sin resistencia: he aquí la verdad histórica tal como se contiene en el Nuevo Testamento y en los más antiguos documentos de la tradición. Las edades siguientes han avanzado, pero no han innovado cosa alguna, ó si han innovado ha sido según la frase célebre: *Nihil innovetur nisi quod traditum est.*

8.ª El yugo de la unidad romana sería intolerable á los hombres y rechazado bien pronto por ellos si no fuese impuesto por Dios y acompañado de su gracia, que le hace ligero; no es antinatural, sino sobrenatural; no es inhumano, sino divino; no es injusto, sino fuen-

te de verdad, de paz y de justicia; no se nos impone violentamente, sino dulcemente propuesto á la libre aceptación de nuestra voluntad; no es el resultado de un sistema filosófico ó político, sino la obra misma de Cristo; y Cristo es quien, habiendo rogado al Padre para que se unieran los hombres como están unidas las Personas divinas (Joann., XVII, 11-23), consiguió que la unidad de su Iglesia fuese el carácter cierto y perpetuo por el cual los hombres pudiesen reconocerla y distinguirla.

ART. 2.º—SANTIDAD DE LA IGLESIA

I. El Símbolo de los Apóstoles, que es sin disputa el más antiguo de todos, proclama como objeto de nuestra fe la santidad de la Iglesia; los demás símbolos han repetido fielmente esta declaración. La santidad de una sociedad supone desde luego que su fin y sus medios, lejos de favorecer el mal ó la violación de las leyes divinas, aseguran la observancia de las mismas. Supone en consecuencia, y de derecho, que los miembros del cuerpo social, si quieren conformarse con su espíritu, observarán fácilmente estas leyes, y con esto se santificarán. Supone también de hecho que muchos de entre ellos poseen realmente esta rectitud, esta perfección moral. Y supone, en fin, que el Fundador de esta sociedad se inspiró él mismo en pensamientos santos, y que su proyecto nada tenía común con las empresas de la ambición, del lucro ó de la voluptuosidad.

A priori, la divinidad de Jesús nos garantiza la santidad de sus designios y la santidad de su obra. *A posteriori*, sus palabras y sus actos nos enseñan:

1.º Que Él fundó con el nombre de Iglesia una verdadera escuela práctica de santidad, muy superior á la Sinagoga mosaica y á todas las sectas filosóficas de la antigüedad. Para convencerse de ello no hay más que leer el Sermón de la Montaña, el resumen de sus predicaciones y el discurso de la cena.

2.º Nos enseñan igualmente que la gracia interior, la oración, los Sacramentos, el culto todo, en el cual reunió Cristo los elementos vitales de su obra, tienen por resultado la santidad moral y sobrenatural de los cristianos.

3.º Nos enseñan asimismo que no sólo deben observarse en la Iglesia las leyes y los preceptos formales de Dios, sino también los consejos mismos que nos legó Jesucristo y los Santos.

4.º Nos enseñan, por fin, que se verán en la Iglesia con más ó menos abundancia, según la oportunidad de los tiempos, manifestaciones extraordinarias y milagrosas de la santidad de su Fundador y de muchos de sus miembros. (Cf. además de los textos indicados más arriba, Luc., I, 74 y siguientes; Joann., XVII, 17; Marc., XVI, 17, etc.)

La doctrina de los Apóstoles, y singularmente la de San Pablo, desarrolla con una extensión y claridad admirables la doctrina que resulta de la vida y de las enseñanzas del Maestro: la Iglesia es santa, todos sus adictos pueden y deben ser santos; no le faltan los dones milagrosos cuando lo exigen el interés de la predicación evangélica ó la edificación de los creyentes. (Eph., I, 3: V, 25; I Cor., XII, 4 y sig.; Hebr., VII, 18 y sig.: VIII, 5 y sig.: IX, 9, etc.) En la larga sucesión de los siglos ningún cristiano hubiese consentido en pertenecer á una religión que no hubiese sido santa; hasta los impuros gnósticos pretendían tener en sus misterios una fuente de alta santificación, y Lutero, Calvino y Enrique VIII cubrían sus desórdenes con una apariencia de celo por la reforma de la Iglesia y por la perfección de las almas.

Y aquí ocurre hacer una observación importante, es á saber: que la santidad prometida y adquirida por Jesucristo en favor de su Iglesia es evidentemente prerrogativa concedida á la Iglesia edificada sobre Pedro, á la sola Iglesia que Jesús quiso establecer y que estableció realmente; de tal modo que la adhesión á Pedro y á sus sucesores, la comunión de espíritu y de corazón con la unidad romana, es esencial á la santidad de la Iglesia. Una secta separada de la piedra fundamental sobre la que Dios erigió su obra, no puede pertenecer ni á Dios ni á su obra; no puede en manera alguna participar de aquella santidad, que consiste ante todo en la conformidad de la voluntad humana con la voluntad de Dios. Por grandes, pues, y especiosas que sean las muestras de santidad que se encuentren fuera de la

Iglesia romana, no pueden constituir la característica, la nota apologética, la santidad inseparable de la verdadera Iglesia; tales muestras no serían sino engañosas apariencias, de las cuales habría que decir con Tertuliano, al hablar de los pretendidos milagros de los herejes: son signos desprovistos de autoridad: *exauctorata signa*.

II. Dicho esto, preguntamos: ¿dónde se halla la verdadera Iglesia?

1.º Lo que decíamos antes sobre el fin de la Iglesia católica basta para demostrar su santidad bajo este aspecto. ¿Qué otra sociedad religiosa puede comparársele desde este punto de vista? ¿Dónde se encuentra un desinterés tan puro y tan universal? ¿Dónde es tan dulce y tan fuerte á la vez el amor de Dios y de las almas? Sin gajes y prebendas, las sectas no subsisten por largo tiempo; la experiencia lo enseña. La Iglesia romana, por el contrario, se reanima y vigoriza al soplo del infortunio y de la persecución.

2.º En cuanto á los medios de propaganda y de gobierno, son igualmente sobrehumanos en el Catolicismo y enteramente humanos fuera de él. Las misiones evangélicas confundidas con el negocio ó la política, el Estado dueño y señor de las conciencias y muchas veces su tirano, la connivencia con las pasiones de los grandes ó con la codicia de las muchedumbres: he aquí los medios de que se vale ordinariamente el cisma y la herejía, en lugar de los Sacramentos, de la oración y de la persuasión por la gracia y por la virtud de la Cruz, empleados en la Iglesia de Roma.

3.º En su seno pueden desarrollarse cómodamente y crecer con entera libertad todas las virtudes prescritas por la ley divina, y toda la perfección recomendada por los consejos evangélicos. Su espíritu, su influencia y su actividad los producen, por decirlo así, espontáneamente. Los obstáculos que se oponen á esta lozanía y florecimiento celestial no provienen de ella, sino "del hombre enemigo que siembra la cizaña sobre el buen grano„. Por el contrario, los cismas y las herejías de Oriente han esterilizado y aun depravado á las más ilustres y fecundas Iglesias. ¿Qué produce de bueno, tocante á religión, la autoridad del Phanar ó del Emperador de Rusia? Los autores mismos del movimiento protestante del siglo XVI, sus adictos y amigos, no menos que sus adversarios, han afirmado unánimemente la desmoralización producida por la Reforma, y señaladamente por la Revolución, por el racionalismo, el materialismo y el ateísmo, que de ella surgieron. (Véase el Prólogo á la primera Constitución del Concilio del Vaticano.) El divorcio, la desmoralización de las masas, el pauperismo con sus vergüenzas y sus horrores, han seguido á las predicaciones de Lutero, de Bucer, de Calvino y de otros sermoneadores de la misma calaña en aquellos tiempos. Sus sucesores, lejos de remediar el mal, no han hecho sino agravarle. A pesar de las defecciones y desalientos de un gran número de católicos, la vida religiosa en la Iglesia de éstos, no sólo es mucho más conforme al espíritu del Evangelio que la que se observa en las sectas separadas, sino que produce también entre aquéllos, gracias á los esfuerzos del clero y á los trabajos y sacrificios de las Ordenes religiosas, frutos de virtud sublime y de perfección admirable, incomparablemente superiores á cuanto pudiera ofrecer el protestantismo y los orientales separados.

Hay aquí un hecho importante, y que yo quisiera tener tiempo para explanar como es debido: me refiero al hecho de que el paso del Catolicismo á una secta cualquiera hállase siempre marcado con el sello de una decadencia moral, de una perversión reconocida como tal por todos los espíritus imparciales; mientras que el paso deliberado y sincero desde una secta cualquiera al Catolicismo es siempre una ascensión moral, un perfeccionamiento religioso, cuyo carácter no puede ser puesto en duda por nadie. Cuando se abandona el Catolicismo para ingresar en las sectas, no hay santificación, hay apostasía. Cuando se abandonan las sectas para ingresar en la Iglesia, no hay apostasía, sino santificación. La historia de los *conversos*, comparada con la de los *perversos*, daría sobre este punto las más curiosas indicaciones. Mientras esta comparación se lleve á efecto con todo el cuidado que merece, aconsejamos solamente, y bastará esto para dar

por terminada nuestra demostración, que se la hagan particularmente nuestros lectores consultando cualquier Diccionario biográfico imparcial y detallado.

4.º Pero la santidad de la Iglesia se manifiesta muy especialmente en la vida y muerte de su divino Fundador, de sus Apóstoles, de sus Doctores, de sus Pontífices. ¡Qué diferencia entre ellos y Nestorio, Eutiques, Focio, Enrique VIII, Lutero, Calvino, etc.! ¡Qué intenciones y qué intenciones! ¡Qué conducta y qué conducta! ¡Qué lenguaje y qué lenguaje! Los falsos reformadores han pretextado siempre abusos y corrupciones en la Iglesia; no las hay mayores y más culpables que la herejía y el cisma. También se han abrogado muchas veces una misión secreta y una inspiración individual que los constituye en ministros y profetas de Dios; pues bien; nada hay más contrario á la verdadera santidad que creerse uno enviado é inspirado contra la autoridad de la Iglesia. También se han jactado con frecuencia de la pureza de su evangelio y de su predicación, y nada hay menos puro que las inspiraciones del orgulloso espíritu privado. Después de todo, el ángel rebelde que se transforma en ángel de luz no por esto deja de ser un demonio; y cuando pretende venir del cielo con un nuevo Evangelio, San Pablo le dice anatema. El poder santificante prometido y conferido por Cristo á su Iglesia, reside primera y soberanamente en la Cátedra de Pedro; de donde resulta que fuera de Roma no puede producirse de una manera regular y normal la santidad sobrenatural de las almas. La unión misma con Roma, ya lo hemos demostrado, es una condición absolutamente indispensable para la santidad; y si pueden encontrarse alguna vez, ora entre los cristianos separados, ora entre los mismos infieles, algunos justos adornados con la gracia santificante, estos mismos no la han obtenido sino por participación, á veces inconsciente pero real, de la fuente de santidad abierta por la Providencia divina en la piedra fundamental de la Iglesia; solamente de allí mana la santidad, como el agua de la roca golpeada en el desierto por la vara de Moisés, figura de San Pedro.

5.º Los milagros de la Iglesia primitiva han continuado siendo lo que fueron al principio; es decir, patrimonio exclusivo de la santa Iglesia católica. Las sectas, al romper con ella, han renunciado al derecho de reivindicar el beneficio de estos signos manifiestos de vida y santidad sobrenaturales. La apologética de los santos doctores y de los taumaturgos no es para ellos; es bien único y exclusivo del Catolicismo.

Si acaso alguna vez, muy rara, se han obrado milagros realmente divinos en la herejía ó en el cisma [1]—de los prestigios diabólicos y de las truhanerías charlatanescas,—fácil sería demostrar que estos milagros eran *contra* y no *en favor* de la herejía ó del cisma, no teniendo otro objeto que despertar los principios religiosos, cuya aplicación lógica debía conducir los espíritus y los corazones á la verdadera Iglesia, á la Iglesia de Roma. En cambio esta última nunca ha cesado de ver milagros verdaderos, perfectamente com-

[1] Absolutamente hablando, no es imposible que Dios haga un milagro sirviéndose de un hereje ó cismático, así como anunció lo futuro por boca del mal profeta Balaám, y más tarde por Caifás. El milagro pertenece á las gracias *gratis datas*, que no las hace Dios en beneficio del que es instrumento ó canal de ellas, sino en bien de los demás. Pero si, por ventura, ha sucedido alguna vez ó ha de suceder que el poder milagroso sea ejercido por algún hereje, cismático, pagano ú hombre perverso, es del todo imposible que el hecho se verifique en tales circunstancias que resulten acreditados el error ó la maldad ó sus representantes.

Así se vió en el caso de los magos de Egipto ante Moisés y Aarón, aunque no hicieron milagros, sino *incantationes ægyptiacas;* así también en Balaám, que contra su voluntad profetizó en favor de los hebreos y murió en la subsiguiente batalla peleando contra ellos; asimismo en Caifás, que ni su persona ni sus ideas salen ganando nada, aunque el Evangelio diga que *prophetavit*.

El buen sentido popular, ó digamos el sentido común, habló por boca del ciego de nacimiento cuando decía: «Jamás se ha oido decir que uno haya abierto los ojos á quien nació ciego. Si éste (Jesús) no fuese de Dios, no podía hacer cosa alguna.» El sentido científico habló por boca de Nicodemo cuando le dijo á Cristo: «Maestro... ninguno puede hacer estos milagros que tú haces si Dios no estuviese con él.»

Pero donde más directa y claramente se toca y se resuelve este punto es en el cap. IX, versos 37 y 38 de San Marcos: «Díjole Juan: Maestro, hemos visto á uno que lanzaba demonios en tu nombre, que no nos sigue, y se lo vedamos» Y dijo Jesús: «No se lo vedéis, porque no hay ninguno que haga milagros en mi nombre y que pueda luego decir mal de mí.» Donde se ve que si uno de los que no sigan á Cristo llegara á ser instrumento del poder divino, es imposible que luego, entonces, *cito*, hable mal de Dios; es decir, no puede suceder que el hecho ceda en crédito de la mala doctrina ó de las malas personas, sino precisamente al revés, como cuando los demonios, según el Evangelio, proclamaban, sin duda muy á pesar suyo, la divinidad de Jesucristo. —(Nota de la versión española.)

probados, producidos con más ó menos frecuencia, con más ó menos solemnidad, en alguna parte de su inmenso territorio. No ha habido siglo eclesiástico, por sombrío é infecundo que haya sido para el bien, en el cual (siglo) hayan faltado los Santos y los milagros. El nuestro ha tenido los suyos, y los que sigan los tendrán también; incesante é irrecusable testimonio de Jesucristo en favor de su única y verdadera Esposa, la Iglesia de Roma.

III. Se objeta sin embargo:

1.º Que la noción de la santidad adoptada por los controversistas católicos es puramente arbitraria, inventada *a priori* por las necesidades de la causa que defienden.

2.º Que en esta noción se ha prescindido del elemento natural y filosófico de la santidad social é individual, siendo así que debía ocupar el primer lugar.

3.º Que la doctrina romana contiene puntos abiertamente opuestos á la verdadera santidad, señaladamente el de la remisión de los pecados y de las penas por la confesión y las indulgencias, los cuales no sirven sino para fomentar los vicios y las malas costumbres.

4.º Que el culto y la religión toda en la Iglesia católica es un instrumento de venalidad, una causa de corrupción y de rebajamiento moral.

5.º Que las devociones, y sobre todo las devociones modernas, como las del Sagrado Corazón y de la Santísima Virgen, son más escandalosas que santificantes.

6.º Que las Ordenes religiosas, los votos monásticos y el celibato eclesiástico son un manantial perenne de desórdenes.

7.º Que el Pontificado, desde Constantino, no ha dado sino ejemplos de ambición, de avaricia y de lujuria.

8.º Que las naciones católicas se hallan más desmoralizadas y, consiguientemente, menos prósperas y menos florecientes que las otras.

9.º Que los reformadores de la Iglesia griega y de la Iglesia latina no han mostrado menos moralidad que los Papas, ni llevado á cabo menos mejoras sociales é individuales.

10. Que la pureza de la predicación evangélica es la verdadera prueba de la santidad asegurada por Jesucristo á su Iglesia.

11. Que la supresión de las idolatrías y de las momerías papistas es una palmaria confirmación de la santidad del luteranismo, del calvinismo y de sus derivados.

12. Que los milagros de que se gloría la Iglesia romana no son otra cosa que supercherías ó alucinaciones, á la manera como algunas sectas fanáticas, tanto de la Iglesia oriental como del protestantismo, las han producido á millares y las verifican aún todos los días en las exhibiciones hinópticas é histéricas de moda.

13. Que la libertad de examen en materia bíblica y religiosa ha desarrollado hasta su más alto grado, en la Reforma, el sentimiento de la responsabilidad humana, el respeto de sí mismo y de los demás, en una palabra, la santidad real y práctica, única digna de aprecio.

IV. Vamos nosotros á contestar tan cumplida y brevemente como nos sea posible á estos alegatos, todos ellos gratuitos, y á las deducciones, faltas de lógica, que de ellos infieren los adversarios.

1.º La noción que hemos expuesto antes acerca de la santidad se apoya en los datos más seguros de la razón y de la fe; no puede ser desechada sin ponerse en pugna con la Biblia, con la Tradición y con la sana filosofía.

2.º Lo que es no sólo arbitrario, sino también intolerable en una discusión como ésta, es substituir á la santidad interior y sobrenatural que exige Jesucristo de su Iglesia y de cada uno de sus miembros, una especie de santidad judaica, exterior, política, consistente en un *decorum* social, en una honestidad natural, que no prueban absolutamente nada ni en pro ni en contra de la verdadera Iglesia.

3.º La doctrina romana, mal interpretada y mal aplicada, puede ser ocasión de algunos abusos; pero el examen atento de todos sus dogmas, tal como se hace detalladamente en muchos artículos de este Diccionario, demuestra evidentemente que tales abusos no le son imputables en manera alguna; la confesión y las indulgencias tienen precisamente por objeto, y con mucha fre-

cuencia por resultado, la extirpación del pecado bajo todas sus formas y en todas sus consecuencias.

4.º Ciertamente, sería mejor que los ministros del culto católico pudiesen prescindir de todo subsidio y que no necesitaran de los beneficios eclesiásticos, á la manera de los ángeles. También sería muy de desear que los recursos necesarios para su subsistencia fuesen siempre recogidos con gran delicadeza, y que aun los últimos empleados de nuestras iglesias fuesen modelos de distinción y cortesía. Pero pretender que en el Catolicismo todo es venal, que todo se halla corrompido y degenerado, no puede suponerse sin manifiesta injusticia. La administración de los más frecuentes sacramentos, Penitencia y Eucaristía, excluye todo honorario, y lo mismo hay que decir respecto á la asistencia y cuidados á los niños y enfermos, respecto á la enseñanza del catecismo y á la predicación. Si el bautismo y el matrimonio van acompañados ordinariamente de una ofrenda hecha al sacerdote, es en razón de las solemnidades accesorias. Nunca se niegan al indigente las últimas oraciones. Y si hay aranceles cuidadosamente estudiados que prescriben para tal ó cual grado de solemnidad, para tal ó cual ceremonia accesoria, para tal ó cual objeto del culto, una oblación ó un estipendio, nada más racional, á menos que no se empiece por dotar suficientemente á las iglesias ó por obligar á los clérigos y á sus servidores á que vivan sin recursos de ningún género. El buen sentido, como también la enseñanza formal de Cristo y de los Apóstoles, nos dice que los fieles deben con sus subsidios atender á la subsistencia de aquellos que están consagrados á su servicio espiritual.

5.º Las devociones antiguas ó modernas, aprobadas, reglamentadas y dirigidas por la Autoridad eclesiástica, nada tienen que no sea favorable á la fe, á la piedad, á la moralidad. Los que las desacreditan tan encarnizadamente no las conocen sin duda tales como son en sí, y no han visto de ellas más que el abuso y el escarnio. Harían bien estos tales en fijarse en lo que dice la Escritura, de que "el hombre animal es incapaz de comprender las cosas espirituales„ aunque es muy capaz de blasfemar de ellas y también de corromperlas. Es un hecho innegable que los libros, los escritos y las conversaciones todas en que se esgrimen las armas del oprobio y del insulto contra las prácticas de devoción autorizadas por la Iglesia, se hacen notar ordinariamente por una licencia y una corrupción de lenguaje extraordinarias; así aparece justificada la frase de la Escritura.

6.º No temo afirmar otro tanto de los escritos dirigidos contra los votos y el celibato religioso; los más audaces detractores de estas instituciones religiosas son comúnmente muy refractarios á las leyes de la moral; es la tradición de Lutero, Calvino y Enrique VIII. Los abusos denunciados y exagerados por ellos podrían desvirtuar nuestra doctrina relativa á la Iglesia romana si tales abusos naciesen necesaria y fatalmente de su creencia ó de su moral; pero, lejos de ser así, este dogma y esta moral son fecundo semillero de las virtudes opuestas; siendo también el olvido y el menosprecio de sus prescripciones y de sus consejos las causas generadoras de los vicios y crímenes de que indebidamente se la acusa.

7.º Desgraciadamente, es muy cierto que alguna vez se han producido escándalos en las más elevadas regiones de la jerarquía católica; y cuando los consigna la Historia seria y sincera, nosotros los reconocemos también como resultado, no de la Iglesia, sino del mundo, que intenta usurpar y encizañar los dominios de la Iglesia. "Guardamos este tesoro, dice San Pablo, en vasos de arcilla.„ (II Cor., IV, 7.) Aunque se rompa la arcilla, no por eso el tesoro pierde su valor. La santidad de la Iglesia no consiste en la imposible impecabilidad de todos sus ministros y de todos sus miembros, sino en su organización, en sus funciones normales, en su fin, en sus medios de santificación, en sus resultados generales. A pesar de las defecciones inevitables de algunos de sus ministros, sigue siendo una escuela de esa santidad sobrenatural, á que han tenido que renunciar las sectas no católicas por razón de su origen mismo.

8.º Si la santidad sobrenatural se re-

duce á unas cuantas cualidades morales de orden inferior, á tal ó cual forma de prosperidad militar ó comercial, entonces podrá decirse que el protestantismo supera al Catolicismo; pero yo pregunto: ¿es ésta la santidad que quiso Jesucristo y que prometió á su Iglesia? El ideal de los estadistas protestantes en punto á perfección cristiana, ¿es por ventura el ideal de San Pablo? Para contestar á estas preguntas nosotros nos atenemos al programa que Cristo trazó á sus discípulos en el sermón de la Montaña.

9.º La comparación moral de los autores de cismas y herejías debe establecerse, no con tal ó cual Papa, con tal ó cual Obispo, caracterizados en las largas listas pontificias por la deplorable debilidad de los mismos; esta comparación debe hacerse con los fundadores del Catolicismo, con Jesucristo, con Pedro y Pablo, con los Apóstoles y Evangelistas, con los primeros Papas y los primeros mártires. Si la santidad de nuestros padres y antecesores en la fe confirma la verdad de ésta, ¿qué diremos del orgullo, de la audacia, de la ambición y de la inmoralidad de los heresiarcas de todas las edades? Y guárdense de vindicar para sí mismos la santidad de la Iglesia primitiva con el pretexto de que nosotros hacemos lo propio y que ellos tienen un derecho igual al nuestro. No, esta herencia no pertenece sino á la línea recta y legítima, á aquellos que, á pesar de sus debilidades y de sus caídas, al menos han permanecido fieles á la sucesión regular de los Pastores fieles á la piedra fundamental de la Iglesia, fieles á la Tradición y á la jerarquía constituídas por Jesucristo en el Colegio apostólico. Los que han roto con la tradición y jerarquía antiguas no pueden aprovecharse de la santidad, que ha sido y es todavía privilegio exclusivo de las mismas. Por lo demás, la Historia nos demuestra que las grandes mejoras morales, los perfeccionamientos duraderos aportados á la vida social, la santidad eminente de los individuos, son obra de la Iglesia católica y no de las sectas.

10. La pureza de la predicación evangélica es un elemento de la santidad de la Iglesia, lo concedo; pero no por esto deja de ser una prueba lógica de ella. Católicos, cismáticos, herejes, todos ponen empeño en atribuirse esta pureza de predicación; y aunque *a priori* parezca que la balanza debe inclinarse en favor de la más antigua y de la más constante de estas religiones, no podemos negar que la cuestión ha de quedar indecisa mientras haya lugar á la discusión sobre el valor más ó menos considerable de las tres confesiones de la fe, de las tres predicaciones que se disputan el campo. Como quiera que se trata de una fe y de una religión reveladas, ¿quién podrá decidir la cuestión sino el mismo Dios revelador? Pero, ¿cómo se llega á conocer su decisión? ¿Será, por ventura, consultando la Biblia y comparando con sus textos la predicación de cada una de las partes en litigio? Pero aquí precisamente es donde la dificultad se hace insuperable, por las interpretaciones diametralmente opuestas que se dan á los textos discutidos. Hay, pues, necesidad de tomar otro camino: es preciso investigar las *notas* verdaderas, tales como la santidad, entendida en el sentido en que la entendió siempre la Iglesia entera, antes de la aparición del protestantismo.

11. Los herejes del siglo XVI pretendieron haber restablecido la santidad primitiva del Cristianismo con la supresión de la Misa, de muchos Sacramentos, del culto de los Santos y de las imágenes, de ciertas prácticas de devoción, de la vida monástica, etc. Que en algunos puntos hubiese necesidad de sacudir algún tanto el polvo de los siglos para devolver al edificio católico todo su brillo y esplendor, convenimos en ello; pero que para esto haya habido necesidad de derribar todo el edificio, y que la supresión de muchas fuentes auténticas de santificación haya servido para mejor santificar las almas y los pueblos, lo negamos de la manera más rotunda. En la comparación del estado presente del mundo con su estado antiguo, los sectarios se valen, sin duda, de un *criterio* y de una medida que no son ciertamente el criterio y la medida que emplean los católicos; pero el criterio y la medida de éstos han sido legados por Cristo y sus Apóstoles, son los únicos exactos, y su aplicación al problema que ventilamos demuestra clara-

mente que ni las sectas de Oriente ni las de Occidente han comunicado á la humanidad más vida sobrenatural, más vida cristiana.

12. En otra parte tratamos la cuestión de los milagros en general; hemos indicado antes lo que hay que pensar de los milagros operados en la Iglesia y fuera de ella. Ahora diremos solamente que la autoridad y la ciencia católicas proceden con tal prudencia cuando se trata de juzgar hechos en apariencia milagrosos, que bien podemos atenernos al juicio decisivo que ellas formulan en semejante materia; ahora bien; hay número suficiente de sentencias afirmativas dadas por ellas para que el argumento sacado de los milagros en favor de la Iglesia romana quede á cubierto de todo ataque. Ni el cisma ni la herejía pueden decir otro tanto, ni mucho menos; por esta razón prefieren generalmente negar nuestros milagros aun los más ciertos, exponiéndose á rechazar al propio tiempo toda certidumbre así histórica como científica.

13. El libre examen es inadmisible en la Iglesia fundada por Jesucristo sobre el principio de autoridad. Procede de un concepto totalmente erróneo acerca del acto de fe y de la regla de la fe. Conduce á una desmoralización de ideas y de costumbres que nada tiene común con ningún género de santidad, ni sobrenatural, ni natural, ni doctrinal, ni práctica. La historia de las sectas antiguas y modernas abunda en documentos contrarios á esta pretensión de santificar y perfeccionar á la humanidad substrayéndola al yugo saludable de la Iglesia.

ART. III. — CATOLICIDAD DE LA IGLESIA

I. La Iglesia de Cristo debe ser *católica*: el Símbolo de los Apóstoles hace de ello un artículo de fe, reproducido igualmente en todos los demás símbolos. Catolicidad significa universalidad; universalidad significa difusión, expansión en todos los sentidos y en todo tiempo de un foco único, de un centro de unidad, de donde parten y adonde convergen una multitud indefinida de radios. *Iglesia católica* equivale, pues, á Iglesia una y única, en cuyo seno caben todos los pueblos y todas las edades si quieren cooperar á la gracia divina que los conduce á ella, y si quieren corresponder á la predicación evangélica que á ella los llama. La Sinagoga, aun en el tiempo en que ejercía una misión legítima y divina, estaba limitada esencialmente al pueblo de Israel y á corto número de prosélitos; porque su vocación era solamente la de conservar las antiguas promesas de redención, simbolizar y preparar la venida y la obra del Redentor, sirviendo así de faro á las naciones, en medio de las cuales había sido instituída por Dios; ni de derecho ni de hecho era católica.

Jesucristo da cumplimiento á las profecías, y substituye las figuras por la realidad. La unidad y universalidad primitivas, rotas por la dispersión de los hombres y por la confusión de las lenguas, van á ser restablecidas y desarrolladas por la Iglesia. El reino del Mesías no debe tener límites; su rebaño á nadie excluye; su luz brilla para todos; su Evangelio será predicado á toda criatura; el título de su cruz está escrito en las tres lenguas del mundo civilizado de aquel tiempo; nadie duda que su obra haya de ser católica; los escrúpulos de San Pedro sobre la evangelización de los gentiles son disipados por una visión famosa, que es al propio tiempo una alusión al Arca de Noé, donde se salvó todo el linaje humano en la persona de sus últimos supervivientes. Los Apóstoles, pues, se distribuyen el mundo entero; la fe romana es anunciada y celebrada, aun durante la vida de San Pablo, en todo el orbe; el don milagroso de las lenguas favorece y justifica esta predicación verdaderamente católica. Desde el siglo II esta misma palabra "católica„ viene á ser el calificativo habitual de la Iglesia romana, y sirve para distinguirla de las sectas heréticas ó cismáticas, que son consideradas como *localizadas* de derecho y de hecho, como restringidas á una sola lengua, á un solo país, á una sola raza. Los sectarios de entonces intentan, como muchos de nuestros días, atribuirse este título é inventar otros, ridículos y ultrajantes para la verdadera Iglesia. Pero los esfuerzos de unos y de otros son infructuosos; ni los herejes llegan á denominarse católicos, ni impiden que lo sea la Iglesia romana. La

catolicidad es, pues, una nota cierta y manifiesta de la sociedad sobrenatural fundada por Jesucristo, y podríamos ya desde ahora afirmar que sólo la Iglesia romana puede recabar este glorioso privilegio, toda vez que la Historia y la Tradición están acordes en identificar estas dos fórmulas de Iglesia católica é Iglesia romana.

Pero antes de llegar á esta conclusión debemos precisar, según el Evangelio y los Padres, la noción de catolicidad.

1.º Es la universalidad en el *tiempo* á través de los siglos todos, y desde este punto de vista viene á resolverse en la apostolicidad, en la cual no tenemos por qué ocuparnos ahora.

2.º Es la universalidad en la *verdad* íntegramente poseída é íntegramente anunciada al mundo; pero bajo este aspecto la catolicidad es una *nota* de la Iglesia, ni más ni menos que lo es la pureza de la predicación evangélica.

3.º Es la universalidad en los *medios de salvación,* de los cuales no hay ninguno abandonado ni descuidado; pero ésta tampoco nos parece una verdadera nota, lo mismo que

4.º La universalidad en los *frutos* de salvación.

5.º El sentido propio y apologético de la catolicidad es la universalidad en el *espacio,* en la extensión, en la difusión, en la aplicación al género humano.

Ya he hecho notar que la unidad es absolutamente necesaria á la catolicidad, la cual no significa el número incoherente, la muchedumbre dispersa, masas diseminadas é independientes, sino que representa el número con estrecha cohesión, la multitud con un vínculo social indiscutible, la gran masa social compaginada, por decirlo así, en una poderosa jerarquía. Ahora bien; la unidad dada por Jesucristo á su obra no es una unidad cualquiera, arbitraria, abstracta; es la unidad en San Pedro y sus sucesores, es la unidad jerárquica, *romana.* En consecuencia, la catolicidad real y concreta que confirió á su Iglesia encierra, como elemento esencial y formal, el *ser romana. Católico* y *romano* no son términos absolutamente sinónimos, pero se suponen y reclaman uno á otro, no pudiendo ninguno de ambos ser lo que Jesucristo quiso que fuesen sin esa mutua compenetración de uno y otro.

En cuanto á la cantidad de espacio y de extensión que se requiere para que haya catolicidad, en cuanto á las dimensiones de esta nota, si se me tolera la expresión, me parecen muy fáciles de determinar con tal que se atienda á dos cosas absolutamente indispensables para la existencia de la Iglesia: á *su acción* sobre el mundo y á la *cooperación de los hombres.* Así como la voluntad *salvadora* del Redentor se extiende á todas las almas, no excluyendo á ninguna de ellas de la participación de las gracias necesarias á la salvación, así también la voluntad ó misión salvadora de la Iglesia, fundada por Él para la continuación de su obra redentora, se extiende á todos los pueblos, á todos los individuos, con el ofrecimiento efectivo de los medios exteriores de salvación, divinamente instituídos para su santificación. Bajo este aspecto la Iglesia es absolutamente católica, universal sin restricción, y esto desde el momento mismo en que empezó á existir.

Pero la voluntad salvadora y la gracia de Jesús no son eficaces por completo sino con la condición del libre consentimiento y de la libre cooperación de los hombres; pero faltando, por desgracia, esta condición en gran número de casos, la redención efectiva se encuentra reducida á proporciones de una medianía lamentable; *son muchos los llamados y pocos los escogidos.* ¿Se sigue de aquí que el Salvador no sea universal, y que su sangre no se haya derramado por todos los hombres? De ningún modo; se sigue tan sólo que si somos llamados sin nosotros, no somos salvados sin nosotros. Así también, ó de un modo parecido, sucede con la Iglesia; ella es católica por su misión, por su autoridad, por su saludable poder, por su proselitismo mantenido por la gracia celestial, que es lo único que puede obrar verdaderas conversiones; pero esta catolicidad no puede realizarse en el orden de los hechos sin que los individuos y los pueblos consientan en oir la predicación y en seguir los llamamientos de la gracia. Las resistencias de aquéllos, sus infidelidades á la gracia, sus apostasías, no privan á la

Iglesia de su catolicidad de vida, de misión y de acción; y así como era ya católica en aquellos días primeros de Pentecostés, antes que la palabra de Pedro hubiese obrado las primeras conversiones, es también católica cuando las primicias del apostolado, el *pusillux grex* predicho por el Redentor, se encierra en la sola ciudad de Jerusalén; cuando se introduce en las catacumbas ó acampa en los desiertos; cuando es arrollado por la espantosa invasión de los bárbaros, y cuando, como sucede hoy día, no parece sino un pequeño rebaño en comparación de los millares y millones de hombres que no conocen á Jesucristo, ó que no reconocen á su Vicario en el Obispo de Roma. La catolicidad, pues, nota de la Iglesia, no es materia de Aritmética ó Geometría, de Estadística ó de Geografía. Indudablemente el Espíritu divino que la anima á las luchas apostólicas le proporcionará sin cesar nuevas conquistas y allanará de obstáculos su marcha triunfal. Pero no será más católica porque cuente con un millar más de adictos ó porque haya enviado sus misioneros á regiones hasta entonces inexploradas; así como tampoco lo será menos porque un pueblo haya apostatado, ó porque el ardor de un clima y la emponzoñada flecha del salvaje hayan concluído con la predicación cristiana en la vasta extensión de un continente entero; la catolicidad esencial, fundamental y apologética, consiste en la misión y voluntad eficaz, realmente sostenida por la gracia divina, de *predicar el Evangelio á toda criatura*, sin distinción de razas ni de naciones, de costumbres y de legislaciones.

II. Y esto supuesto, preguntamos: ¿Cuál es la verdadera Iglesia de Jesucristo? La que es católica, y únicamente ésta. Pero ¿cuál es ésta? ¿Es acaso la Iglesia romana? ¿Hay razón, por ventura, para que ésta sola se considere católica con exclusión de cualquier otra? La Iglesia católica, ¿no es el conjunto de todas las comunidades cristianas diseminadas por el mundo? Cada una de estas comunidades, ¿no constituye por su parte la catolicidad, como constituye la cristiandad, siendo así que todo cristiano es católico?

1.º La unidad concreta é histórica necesaria á la catolicidad de la Iglesia, es decir, la unidad en San Pedro y en sus sucesores, no se encuentra sino en la Iglesia romana; solamente, pues, puede llamarse católica la Iglesia romana, y ninguna comunidad, ningún individuo pueden llamarse católicos si no pueden añadir que son romanos, católicos romanos.

2.º Muchas sectas ó Iglesias reunidas no pueden formar en conjunto la Iglesia católica si no están unidas á la Sede de Roma; no pueden, por consiguiente, colocarse todas las Iglesias disidentes frente á la Iglesia romana para demostrar que aquéllas pueden presentar igual ó acaso mayor número de adictos que esta última; aquéllas no son *una* Iglesia, no son la *Iglesia*, sino muchas sectas, importando muy poco á la cuestión presente el que sea mayor ó menor el número de los afiliados á ellas.

3.º Tampoco se adelantaría nada colocando frente al número de católicos el de los paganos, mahometanos, judíos, protestantes y cismáticos; sin la fe en Jesucristo no hay Iglesia; es, por tanto, una argumentación, ó más bien una diversión pueril, forjar esas estadísticas inverosímiles de incrédulos para abrumar con su peso á la Iglesia romana; con esto no se prueba sino una cosa: el gran poder que desgraciadamente tiene el género humano de resistir á la gracia de Jesucristo y á la acción de su Iglesia.

4.º No hay *cristiandad* por encima de las Iglesias particulares y resultante de su agrupación accidental ó artificial; esta cristiandad no es una sociedad, ni puede atribuirse á ella la catolicidad real fundada por Jesucristo. Es inexacto que todo cristiano sea católico.

5.º Por su carácter *extraterritorial*, por su origen independiente de todo poder civil, por su misión internacional, ó más bien *supranacional*, la Iglesia romana es absolutamente católica, debiéndose á todos como San Pablo, dándose á todos, y permitiendo á todos que se reunan en una esfera superior á todas las divisiones geográficas ó etnográficas, á todas las querellas civiles ó políticas y á todos los intereses puramente temporales.

6.º Por el contrario, las sectas separadas de Roma son históricamente *te-*

rritoriales, es decir, nacidas de un movimiento exclusivamente local, sin que se propongan la reunión de todos los hombres alrededor del centro eclesiástico determinado por Jesucristo. Son políticamente *nacionales*, es decir, que no rehusan someterse á la autoridad civil de los Estados en que han nacido ó se han propagado, habiendo casi siempre empezado por ahí ó acabando por llegar á ese estado, y suponen además que nada les obliga á extenderse por todas partes ni á procurar el ingreso paulatino de la humanidad en sus filas. Así que su espíritu de proselitismo es absolutamente nulo, ó inspirado más bien por consideraciones de orden profano que por motivos de caridad sobrenatural. Resulta, pues, que ni en las herejías ni en los cismas se encuentra el elemento material de la catolicidad, que es la expansión ilimitada de derecho y de hecho, ni tampoco el elemento formal, que es la unidad romana sirviendo de foco y de motor á ese movimiento de expansión; en consecuencia, pues, debemos buscar en otra parte la verdadera Iglesia de Jesucristo.

7.º Añadamos que, según lo que decíamos antes de la íntima conexión entre la voluntad divina de salvar á los hombres y la catolicidad de la Iglesia, solamente puede encontrarse esta voluntad en la Iglesia romana. Y en efecto, ¿á quién confió Jesucristo la ejecución de su propósito de salvar á todos los hombres por la predicación de la fe y por la administración de los Sacramentos? A San Pedro y á los Apóstoles. ¿A quién concedió, con las llaves de su Reino, el poder de admitir en la Iglesia y de introducir en el cielo? También á San Pedro y á los Apóstoles. ¿A quién prometió su asistencia para el cumplimiento de este fin, manifiestamente sobrehumano? Igualmente á San Pedro y á los Apóstoles. Ahora bien: ¿dónde están los Apóstoles, dónde su herencia, donde la continuación de su misión salvadora? Sólo en la Iglesia romana, por cuanto fuera del Papa no hay sucesor de San Pedro, y fuera del Episcopado católico romano no hay tampoco sucesores de los Apóstoles, como demostraremos en el artículo siguiente. Vemos, pues, que la voluntad divina de salvar á los hombres, y los medios visibles ó invisibles establecidos por Jesucristo para realizar esta voluntad, no se hallan sino en la Iglesia romana, y que la catolicidad, tal como la entendió y prescribió Jesucristo, sólo en ella se encuentra. Las sectas son falsos rediles estrechos y cerrados; sólo la Iglesia romana es el verdadero redil universal, abierto á todos para la salvación de todos.

III. Aunque ya hayamos resuelto de antemano las objeciones que se hacen contra nuestra tesis, expondremos, sin embargo, muy á la ligera las principales de ellas:

1.ª La catolicidad fundada en la unidad, principalmente en la unidad romana, es una invención de los teólogos papistas, que siempre andan á caza de argumentos especiosos más bien que sólidos.

2.ª No hay ninguna religión, la romana inclusive, que de hecho pueda llamarse católica, y acaso la romana tenga menos razón para ello que las demás.

3.ª Porque si ella era católica cuando contaba todavía con muy pocos prosélitos, en el primer período de su existencia, ¿por qué las sectas protestantes ú orientales, aunque en la actualidad menos extendidas que ella, no han de considerarse católicas como ella se consideró en aquellos primeros tiempos?

4.ª Los teólogos papistas confiesan que no llegó á ser católica sino después de un largo período de incubación; y que, aun después, su catolicidad es sucesiva por el tránsito de un país á otro, pero no simultánea; ahora bien, ¿quién conoce bastante lo por venir para asegurar que las sectas no han de tener también una gran propagación, ó que no han de verificar también por el mundo esas peregrinaciones que se requieren para la catolicidad?

5.ª Finalmente, si el romanismo se halla en todas partes, también el protestantismo; si el romanismo hace en todos sentidos una enérgica propaganda, el protestantismo no le va en zaga; si el carácter propio del romanismo se acomoda y adapta á todas las circunstancias y á todas las exigencias exteriores, con mayor razón puede esto decirse del protestantismo, que se acomo-

da á todo en su amplio dogmatismo y en su más amplia moral.

IV. *Soluciones.* — Nuestra teoría acerca de la catolicidad no es una mera hipótesis ó un artificio sofístico, sino la comprobación de un hecho contenido evidentemente en la historia evangélica. El análisis primero, y luego la síntesis de las palabras y obras de Jesucristo, arrrojan su fórmula tal como nosotros la hemos propuesto.

2.ª La Iglesia romana puede y debe llamarse católica por razón de su constitución, de su independencia ó autonomía, de su misión divina y de los medios que su Fundador le facilitara para cumplirla. Que hay millones y millones de hombres fuera de su gremio; esto no prueba otra cosa sino que los hombres son libres, y que Dios no está haciendo continuamente milagros físicos y morales, como se necesitaría que los hiciese para llegar á este resultado; pero esto no prueba que la Iglesia no sea universal en el sentido que hemos dicho. La Aritmética y la Estadística no son el todo en este asunto; ¿qué importa que una secta supere á la Iglesia en el número de sus adictos si le falta esa individualidad, esa unidad que se llama Pedro, hijo de Juan, y que debe soportar el edificio entero? No nos preocupa que sean innumerables los protestantes ó cismáticos, como tampoco el que los budhistas ó mahometanos recluten en sus respectivas religiones multitudes sin cuento de fervorosos creyentes: ni aquéllos ni éstos son la *Iglesia*; ¿cómo han de ser la Iglesia *católica?*

3.ª Es, por tanto, imposible asimilar las sectas de hoy á la Iglesia primitiva. Por reducido que fuese el número de sus fieles en la cuna de su existencia, poseía ya y poseyó siempre los tres elementos esenciales á la catolicidad: la unidad, la fuerza de expansión y la misión salvadora. En cambio las sectas, por numerosas que sean, no tienen nada de todo esto.

4.ª Si algunos de nuestros teólogos han creído que la Iglesia no ha llegado á ser católica sino por grados y á la larga, y que no continúa siéndolo sino en virtud de sus emigraciones de un país á otro—lo que ellos llaman catolicidad sucesiva—nosotros confesamos con franqueza que suponemos á dichos teólogos en un error sobre este punto, y nos reservamos nuestra libertad para no seguirlos ni defenderlos en este particular. Pero estamos plenamente convencidos de que, á menos que se reunan con Roma, las sectas no tendrán nunca las tres condiciones necesarias para la catolicidad tal como se enseña en la Escritura y por la tradición de los Padres.

5.ª Concedo que el protestantismo está muy extendido, que está animado de grandes energías para extenderse más todavía, que se muestra muy condescendiente con los prejuicios y aun con las pasiones de sus prosélitos. Repito que no discuto minuciosas cuestiones de Geografía y de Estadística. En mi sentir, estas cuestiones son del todo ajenas al asunto que ventilamos, y es perder el tiempo y el trabajo el aferrarse á ellas sin ninguna necesidad. Estoy persuadido que el apostolado católico no cederá nunca en resultados numéricos, sobre todo en resultados honrosos y duraderos, á la propaganda herética. Pero, repetimos, mientras que San Pedro, la piedra fundamental de la Iglesia, no se pase al protestantismo; mientras que Roma no reciba el yugo de un czar ó de una papisa que la transformen en Iglesia nacional; mientras que Dios no encomiende á los cismásticos ó herejes la misión y los medios de dar cumplimiento á su voluntad salvadora; mientras todo esto no suceda, la Iglesia romana será la sola Iglesia católica; ella, por tanto, continuará siéndolo de un modo exclusivo hasta la consumación de los siglos.

Art. 4.º—La apostolicidad

I. Ya el Símbolo de Nicea hace mención expresa de la *apostolicidad* de la Iglesia, que constituye un objeto de nuestra fe. Podría definírsela diciendo que es la universalidad en el tiempo, así como la apostolicidad es la universalidad en el espacio; ambas á dos son irradiaciones de la unidad; y del propio modo que la unidad, santidad y catolicidad, la apostolicidad es una propiedad exclusiva, una nota característica y distintiva de la verdadera Iglesia de Jesucristo.

En sentido etimológico, es la identidad de esta Iglesia, considerada en

un momento cualquiera de su duración, con la que fundaron los Apóstoles, y principalmente San Pedro, jefe de los mismos, siguiendo las órdenes y con el auxilio de Jesucristo.

En un sentido más exacto, más completo y más teológico, la apostolicidad es la identidad social de la Iglesia consigo misma desde su primer origen, la persistencia en ella de la misma autoridad, y por consiguiente, la permanencia de su fin y de sus medios. Si desde la desaparición de los Apóstoles hubiese cambiado de destino, de organización, de actividad y de gobierno, no sería ya la obra de Jesucristo y de los Apóstoles; no sería ya la verdadera Iglesia. Si, por el contrario, podemos actualmente comprobar la existencia de una sociedad idéntica, bajo todos conceptos, á la obra de Jesucristo y de los Apóstoles, habrá que concluir en buena lógica que ésta es la verdadera Iglesia. Tal es la noción de la apostolicidad, y tal su importancia apologética.

Pero ¿quiso realmente Jesucristo que su Iglesia fuese apostólica, es decir, que subsistiese siempre en una identidad rigurosa de principios y de constitución? A esta pregunta contesto yo con una doble observación:

1.ª He demostrado antes, y me atrevo á decir que con toda evidencia, la perpetuidad de la Iglesia; es, pues, inútil volver á repetir lo dicho.

Ahora bien:

2.ª No puede concebirse esta perpetuidad sin que se garantice á la Iglesia la permanencia, la identidad de organización y de jerarquía de que hablaba ahora mismo. Resulta, pues, que la apostolicidad le es tan esencial como la unidad, como la santidad y como la catolicidad.

Y en efecto, Jesucristo instituyó en ella una autoridad que no puede faltarle: la autoridad de Pedro, piedra fundamental y base indispensable de todo el edificio, "y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella„ (Matth., *loc. cit.*). Jesús instituyó en ella un Colegio de Apóstoles, con los cuales se comprometió á estar hasta la consumación de los siglos (Matth., XXVIII, 20; Joann., XIV, 15). Jesús instituyó también en ella un sacrificio perpetuo con un sacerdocio que debe durar hasta su visible advenimiento á la tierra para el último juicio (I Cor., XI, 28; Hebr., VII, 64). Así que, por una consecuencia necesaria, los Apóstoles eligen sucesores, en quienes se perpetúa su misión y su poder (Tit., I, 5; II Tim., II, 2). La antigüedad cristiana no vacila en proclamar que Pedro vive siempre enseñando y rigiendo á la Iglesia en la persona de los Obispos de Roma, sus sucesores; tampoco vacila en reconocer en el Episcopado la herencia y la supervivencia de los Apóstoles; no considera como católicas sino las iglesias particulares ó diócesis directamente fundadas por los Apóstoles y que han perseverado en comunión con el Príncipe de los Apóstoles, ó aquellas que, establecidas ó restablecidas más tarde, han sido ingertadas, mediante la obediencia jerárquica, sobre el tronco siempre vivo de la Iglesia romana. Si alguno reivindica para sí una misión nueva y extraordinaria, pronto se le exige, no tanto que la demuestre con milagros indiscutibles, como que la justifique con demostraciones y protestas de su subordinación á la Iglesia, pues el Maestro había dicho: "Si alguno no escuchare á la Iglesia, considérale como gentil y publicano„ (Matth., XVIII, 17), y San Pablo: "Aunque un ángel del cielo viniera á evangelizaros de otra manera que como nosotros lo hemos hecho, sea anatema.„ (Gal., I, 8.)

Por las nociones que preceden habrá podido observarse que el elemento más esencial, y al propio tiempo más significativo de la apostolicidad, es la conformidad de creencia, de prácticas, de jerarquía de la Iglesia romana actual con la Iglesia romana primitiva; y esto no solamente porque ninguna Iglesia es tan conocida y tan accesible como ella, sino principalmente porque es la sede del Príncipe de los Apóstoles, la Sede apostólica, como dice la Tradición, la Iglesia particular del Papa, tan exactamente llamado por nuestros antepasados de la Edad Media el *Apóstol*, de tal modo que la apostolicidad difundida por todo el cuerpo de la Iglesia católica es más intensa, más viva y tangible en la Iglesia romana. Indiquemos otra razón de este hecho digno de tomarse en consideración: mientras que los demás Obispos pueden claudicar en la fe y

tienen necesidad de ser confirmados en ella por el Obispo de Roma; mientras que las demás Iglesias pueden desaparecer por la herejía ó el cisma, y no contarse ya en el número de las diócesis católicas, ni el Obispo de Roma puede claudicar en su ministerio de doctor supremo de la Iglesia, ni puede tampoco suprimirse su Sede, pues tanto valdría esto como la supresión de la Iglesia misma. El Papa es, pues, de un modo especial el guardián y el representante de la apostolicidad, el Señor apostólico: *Domnus apostolicus,* como dice la liturgia. De aquí la antiquísima y frecuentísima costumbre, cuando había que juzgar sobre la situación canónica de una iglesia particular, de un pueblo, de una secta, de un individuo, etcétera, la costumbre, digo, de examinar sencillamente sus relaciones con Roma; si se hallaban en comunión con ésta última, se les reconocía al punto su apostolicidad; si se habían separado de ella, por este solo hecho se les consideraba como innovadores.

II. Si al presente nos proponemos nosotros la misma cuestión, si deseamos también saber cuál es la verdadera Iglesia de Jesucristo, se nos presenta el mismo método de solución: ¿dónde está la apostolicidad? ¿Dónde, sobre todo, la apostolicidad romana?

1.º Que todas las diócesis de la Iglesia romana gozan de esta apostolicidad, es un hecho manifiesto. Pues, ó han sido fundadas por los Apóstoles y jamás se han separado ni de la línea trazada por ellos, ni de la comunión de la Sede apostólica, ó si se han separado, han entrado nuevamente en ella y se les ha restituído su apostolicidad, ó finalmente, han sido fundadas posteriormente á la muerte de los Apóstoles, ayer por ejemplo, pero han venido á ser apostólicas naciendo de la jerarquía apostólica y participando de la vida social de la Iglesia romana. Que Roma sobre todo sea realmente apostólica, no puede ponerse en duda; desde San Pedro hasta León XIII la sucesión no se ha interrumpido, y ningún cambio esencial se ha verificado en las funciones ejercidas primeramente por Pedro y transmitidas por él á sus sucesores. Ha habido algunos cismas, algunos interregnos, tal vez algunas elecciones obscuras y dudosas; pero, á pesar de esto, la transmisión de los poderes pontificios se ha verificado real y fielmente; Pedro vive todavía en su único y legítimo sucesor, León XIII. La Iglesia de Roma, la Iglesia romana en su totalidad, es, pues, la verdadera Iglesia de Jesucristo.

2.º Las sectas orientales que tanto alardean de antigüedad, ¿pueden pretender la apostolicidad? De ningún modo. Aunque hubiesen sido fundadas por los Apóstoles ó sus inmediatos sucesores, han roto después con la Sede apostólica, con el Príncipe de los Apóstoles, y, por consiguiente, hánse salido de la descendencia apostólica. Carecen, pues, de la apostolicidad hasta el día en que vuelvan de nuevo al árbol de la vida, cuya savia les falta para ser la verdadera y viva Iglesia de Jesucristo.

3.º Las sectas protestantes se hallan en condiciones más desfavorables todavía. Son recientes. Nada tienen común con el cisma oriental, no obstante las repetidas tentativas con que han pretendido unirse ó afiliarse á éste para encontrar en esta alianza una apariencia al menos de antigüedad, ya que no de apostolicidad. ¿Cómo habrá quien se atreva á sostener que Lutero, Calvino, Enrique VIII, Knox y los demás reformadores suceden á los Apóstoles, y que su reforma es la continuación lógica y cronológica de la Iglesia primitiva? Estos reformadores se han jactado de devolver al Cristianismo la pureza de sus primeros tiempos; pero, ¿han recibido, por ventura, de algún Apóstol ó de algún varón apostólico la investidura espiritual que les ha hecho ocupar sitio en la jerarquía, y que al propio tiempo ha excluído de ella á todos los Papas y Obispos, desde el siglo IV, por ejemplo, hasta el siglo XVI? Porque una de dos: ó los reformadores se hallan en posesión de la apostolicidad, y en tal caso la Iglesia entera está desprovista de ella hace más de diez siglos, es decir, que no existe ya desde hace mucho tiempo, ó es ella la que estaba en posesión de la apostolicidad cuando los reformadores se rebelaron contra ella; y como la rebelión no puede reducir á la nada un derecho preexistente y crear otro nuevo, síguese de aquí que los dichos reformadores están desprovistos

en absoluto de la apostolicidad, sin la cual no existe la Iglesia de Jesucristo. El protestantismo, pues, no es la verdadera Iglesia.

III. Se nos oponen las siguientes objeciones:

1.ª La apostolicidad ha sido entendida por los teólogos católicos de una manera muy restringida; ¿es que, por ventura, los desenvolvimientos y las transformaciones de la humanidad no pueden penetrar en la Iglesia? ¿Es que el protestantismo no es tan apostólico como el romanismo moderno, como el ultramontanismo y como el vaticanismo?

2.ª Por una arbitrariedad igualmente intolerable, los mismos teólogos identifican la apostolicidad con la romanidad; y de aquí, por una petición de principio, vienen á divinizar su Iglesia menospreciando las otras, que tienen los mismos derechos, si no es que los tengan más fundados.

3.ª Porque las Iglesias orientales, á las cuales se reprocha precisamente la inmovilidad de las mismas, son por este mismo hecho evidentemente apostólicas.

4.ª El protestantismo, habiendo recibido de Dios una misión extraordinaria y una nueva efusión del mismo espíritu divino con que fueron favorecidos los primeros apóstoles, puede reivindicar por este hecho una apostolicidad indiscutible; presenta además la prueba experimental de ello en la pureza de su predicación y de sus costumbres, en un todo conformes con la sinceridad del Evangelio primitivo.

5.ª Por el contrario, la ambición de los Papas, la corrupción del clero, los sofismas de los teólogos y canonistas romanos, principalmente la definición de la primacía y de la infalibilidad pontificias en el Concilio del Vaticano, han falseado radicalmente la tradición primitiva en la Iglesia católica, hánla despojado de su apostolicidad, la han reducido al estado de secta absolutamente moderna, sin raíces y sin lazos de unión con lo pasado.

6.ª Además, los interregnos, los cismas escandalosos y prolongados, las incertidumbres históricas que se echan de ver en el catálogo de los Papas, bastan para echar por tierra sus pretensiones á esta continuidad jerárquica, de que tanto se glorian.

7.ª Y en fin, ¿á qué vienen esas preocupaciones de un formalismo tan estrecho? Elevémonos sobre las sutilezas de arqueólogos y genealogistas, y reconozcamos por verdaderos cristianos á todos aquellos que, sea la que fuere su procedencia, ruegan al Padre celestial en nombre de Jesucristo.

IV. La contestación que daremos á estas dificultades acabará de fijar en el espíritu del lector la verdadera idea y el uso conveniente de la nota de la apostolicidad.

1.º Indudablemente, los grandes movimientos que agitan á la humanidad deben también transcender á la Iglesia; y si no fuera más que una sociedad de origen humano, no debieran exigirse de ella pruebas de apostolicidad. Pero la Iglesia es obra de Dios; es objeto de su asistencia sobrenatural, y debe permanecer, porque Él así lo quiere, en las condiciones esenciales en que la estableció; las modificaciones, pues, que experimente no serán sino accidentales; sus desenvolvimientos y sus progresos se realizarán siempre en el orden y en la jerarquía que Jesucristo le prescribió; ella se engrandecerá, pero sin cambiar de naturaleza; sus ramas, sus flores y sus frutos no serán de distinta especie que su tronco y sus raíces; no infringirá los preceptos consignados en la *Constitución* que se le ha dado, y no admitirá nunca otra Constitución ni otro Evangelio que los que recibió de su Fundador. Lo que se ha dado en llamar desdeñosamente romanismo, vaticanismo y ultramontanismo, no es otra cosa que la Iglesia, desenvolviéndose y progresando, bajo la acción providencial del Espíritu Santo, en la esfera de su función sobrenatural sin ningún desvío ni separación alguna. El protestantismo no podría decir otro tanto; él mismo es una ruptura, una rebelión, una revolución, una manifiesta y audaz innovación, no una *reforma*, sino una destrucción de la obra divina y un ensayo ruinoso de construcción humana. No es en manera alguna apostólico, mientras que la Iglesia romana lo es en realidad de verdad.

2.º En esta cuestión nosotros no identificamos sino lo que Jesucristo mismo

ha identificado. Si decimos que la apostolicidad es más esencial, más fuerte, más visible en Roma que en las Iglesias particulares, en el centro que en la circunferencia, en el foco que en las extremidades, es que Jesucristo así lo ha querido haciendo de Pedro el fundamento indefectible y el doctor infalible de su Iglesia. Nosotros no innovamos; nosotros no empleamos el sofisma; afirmamos sencillamente que para que una Iglesia sea *apostólica* debe hallarse en íntima comunión con el *Príncipe* de los *Apóstoles*; pues aun los mismos Apóstoles, si se hubiesen separado de su jefe, *ipso facto* hubiesen dejado de ser Apóstoles.

3.º Si las Iglesias orientales hubiesen permanecido tan inmóviles como se asegura, no hubiesen perdido su apostolicidad; pero se produjo en ellas un movimiento desastroso que las hizo vacilar sobre sus cimientos y perder sus derechos y antiguas prerrogativas. Tal fué el movimiento separatista que las dislocó de la *piedra* sobre la cual descansa la verdadera Iglesia. No apoyándose ya sobre esta base necesaria, el edificio de aquéllas ha dejado de formar parte de aquel que fué construído por el mismo Jesucristo, y que no es otro que su Iglesia. Han venido, pues, á ser cismáticas, y el cisma ha operado en ellas, como castigo y como testimonio de su crimen, esa inmovilidad cadavérica que nada tiene que ver con la inmutabilidad viva y activa de la Iglesia fundada sobre Pedro.

4.º La misión extraordinaria de que se jacta el protestantismo no tiene en su favor ninguna prueba plausible: la tal misión, ni aparece anunciada en profecías, ni justificada con milagros. Se halla en formal oposición con el derecho anterior de la Iglesia, contra el cual no puede prevalecer una simple pretensión, y *a fortiori* una rebelión audazmente culpable. Las costumbres de los autores de la Reforma fueron de aquellas que no revelan en manera alguna "una nueva y milagrosa efusión del Espíritu Santo„. Las consecuencias prácticas de la rebelión de que tratamos, así en la vida individual como en la social, nada tienen digno de elogio. Y en cuanto á la pretendida pureza de su predicación, ya he demostrado antes que no podía ser aceptada como *nota* de la Iglesia. Por lo demás, el Oriente cismático se mostró de acuerdo con el Occidente católico, en cuanto á reprobarla de la manera más solemne, cuando el pseudo Patriarca de Constantinopla, Cirilo Lucar, intentó aclimatar la doctrina protestante en la Iglesia griega en el siglo XVII.

5.º Las faltas de los Papas y de los papistas, con tanta complacencia referidas y con tanta prodigalidad exageradas por la herejía y por el cisma, no modificaron en nada la constitución esencial de la Iglesia católica; á pesar de estas defecciones, ha habido en la Iglesia evolución y progreso, pero no revolución y decadencia. Los trabajos de los teólogos y de los canonistas, no obstante sus imperfecciones, que á nadie deben realmente admirar ni escandalizar, han servido para el desarrollo regular, normal, legítimo y providencialmente ordenado de la constitución trazada por Jesucristo; nada de innovaciones ni contrasentidos en este desarrollo, sino, por el contrario, sabias y lógicas deducciones, aplicaciones nuevas de principios que permanecen inmutables en su divina fecundidad. Tal ha sido la definición del Concilio del Vaticano relativamente á la infalibilidad y á la primacía pontificias, como diremos en el artículo *Pontificado*. La apostolicidad de la Iglesia romana nada ha perdido, por consiguiente, en este Concilio, como tampoco en los anteriores. Muy al contrario, se ha afirmado con mayor fuerza y claridad, manifestándose como el apoyo, el centro y la garantía de la apostolicidad de todas las demás Iglesias, según la institución misma de Jesucristo y la tradición constante de las edades cristianas.

6.º Cuando se nos objetan las discusiones ocurridas con motivo de algunas elecciones pontificias, y los cismas que de ellas resultaron, los interregnos que han mediado entre la muerte de algunos Papas y la institución de sus sucesores, se expresa un concepto erróneo sobre la transmisión del poder apostólico. Aparentan creer algunos que esta transmisión debe verificarse instantáneamente, mecánicamente, como la de un movimiento físico comunicado de un móvil á otro móvil. Nada menos

exacto. Esta transmisión es un hecho de orden moral, sometido á condiciones determinadas por la naturaleza de la sociedad eclesiástica y por los decretos de la autoridad competente. Como ésta ha tenido á bien encomendar al Sacro Colegio la elección del nuevo Papa, resulta evidentemente de aquí un interregno más ó menos prolongado, durante el cual la Iglesia subsiste, pero en un estado incompleto y anormal, en espera de un Jefe, de un Pastor, de un Doctor supremo. Desde el momento en que sea elegido, cualquiera que haya sido la duración del interregno, recibirá con el Episcopado romano la herencia de Pedro, y será un anillo más añadido á la sagrada cadena de la apostolicidad. Y si posteriormente á su elección, y antes de su muerte renuncia de su altísimo cargo, llegase á hacerse una nueva elección, sería ésta nula y cismática; el elegido no figuraría en la serie apostólica. Y si se hicieran simultáneamente dos elecciones, una según las leyes y otra contra ellas, la apostolicidad pertenecería al Papa elegido legalmente, no al otro; y aunque hubiere sombras, dudas, discusiones y divisiones con este motivo, cual ocurrió en el gran cisma de Occidente, no sería por esto menos cierto, menos exacto, que la apostolicidad existe en el Papa verdadero. ¿Qué importa que no aparezca clara á todos los fieles y no sea por todos reconocida sino mucho tiempo después? Yo sé que se me ha legado un tesoro, pero ignoro si se halla encerrado en la caja A ó en el cofre B; ¿dejaré por esto de ser el propietario de dicho tesoro? Y, finalmente, si al propio tiempo se hicieran dos ó más elecciones contra el derecho de la Iglesia, todas ellas serían igualmente inválidas, pero sin detrimento alguno para la apostolicidad, sólo que la Sede pontificia quedaría vacante hasta la primera elección legítima, continuando entonces el elegido la línea pontificia y apostólica. Son, sin duda alguna, acontecimientos lamentables y funestos estos largos interregnos, estas elecciones inciertas y discutibles, estas divisiones de la Iglesia en bandos opuestos. Pero hay que observar que, así como no menoscaban la unidad, tampoco perjudican á la apostolicidad de la Iglesia. Porque, aun suponiendo que una parte de los Obispos y de los fieles se engañe de buena fe acerca de la persona del Papa verdadero, yerra involuntariamente y continúa firmemente sometido al principio jerárquico; será, pues, cismática materialmente sin saberlo, sin quererlo. La otra parte, adhiriéndose al Papa verdadero, pone completamente á salvo el doble tesoro de la unidad y de la apostolicidad, con las demás propiedades, privilegios y poderes de la verdadera Iglesia. Aunque pase una nube sobre el Sol, no por esto queda suprimido.

7.º No es un formalismo estrecho atribuir á la cuestión de la apostolicidad la importancia que Jesucristo, los Apóstoles y la Tradición le conceden. Si Jesucristo no hubiese fundado la Iglesia como una sociedad perfectamente determinada y destinada á durar hasta el fin del mundo; si se hubiese limitado á presentar una simple colección de hombres que creen en San Pedro y en Él, sin vínculos comunes y sin jerarquía, hallaríamos superfluo examinar con atención esas listas de Obispos, esos catálogos de Papas, esos archivos antiguos de las antiguas cristiandades. Pero como quiera que estableció un poder social que debe ser legítimamente transmitido y fielmente acatado, so pena de perder el fruto de la redención y andar errante lejos del único camino de salvación, es de absoluta necesidad comprobar dónde y cómo se ha hecho la transmisión de este poder, en qué manos se encuentra y en qué Iglesia, entre las que se disputan el título de verdadera arca de salvación, ejerce su acción indispensable y bienhechora. Sería yo tan culpable como insensato confiando el supremo interés de mi alma á falsos sucesores de los Apóstoles, como lo sería igualmente no entregándome con entera confianza al heredero de Pedro, Príncipe de los Apóstoles y Vicario de Jesucristo. (Cf. Cardenal Franzelin, *De Ecclesia Christi;* Schrader, *De Unitate Romana;* Palmieri, *De Romano Pontifice,* Prolegómenos *De Ecclesia;* Dom Grea, *De l'Eglise et de sa divine constitution;* Jean-Jacquot, *L'Eglise, société de l'ordre surnaturel,* etc., etc.)

Dr. J. D.

IGLESIA *(Su organización interior en los siglos I y II).*—La cuestión relativa á la organización de los poderes eclesiásticos ocupa sitio preferente en los sistemas racionalistas sobre los orígenes cristianos. M. Renán, que ha resumido estos sistemas para el común de los lectores, ha abordado esta cuestión en diferentes ocasiones, expresándose de este modo en su libro *Marc-Aurèle,* que es, según parece, el que contiene su última y definitiva conclusión sobre esta materia: "Puede decirse, escribe, que la organización de las Iglesias presenta así como cinco grados de progreso, cuatro de los cuales ya los hemos recorrido en el período comprendido en esta obra. En un principio la *Ecclesia* primitiva, en la cual todos los miembros son igualmente inspirados por el Espíritu Santo. Luego los Ancianos ó *Presbyteri* asumen en la *Ecclesia* considerables derechos de inspección ó policía, y absorben la *Ecclesia.* Después el Presidente de los Ancianos, el *Episcopus,* absorbe casi todos los poderes de los Ancianos, y, por consiguiente, los de la *Ecclesia.* Posteriormente, los *Episcopi* de las diferentes Iglesias, de común acuerdo, forman la *Iglesia católica.* Pero entre los *Episcopi* hay uno, el de Roma, que está destinado evidentemente á un gran porvenir. El Papa, la Iglesia de Jesús transformada en Monarquía, con Roma por capital, se perciben ya en lontananza de una manera confusa... A fines del siglo II el Episcopado aparece ya en estado de completa madurez; el Pontificado existe en germen.„ (*Marc-Aurèle*, pág. 416.)

Así que, según la crítica racionalista, en menos de siglo y medio la constitución de una sociedad extendida por toda la tierra pasó por todos los matices que separan á la democracia más rudimentaria del estado monárquico, y ¡cosa maravillosa! todas estas transformaciones se hubieron de realizar espontáneamente, sin el menor trastorno, sin la más ligera sacudida, y á la misma hora, por decirlo así, en todas partes.

Cuando M. Renán publicó *Les Apôtres*, presentaba á la Iglesia primitiva como una asociación de "*piadosos cenobitas*„ (pág. 87) "establecida sobre una base esencialmente democrática é igualitaria„ (pág. 86), pero llena de sabiduría, modelándose según las instituciones "de la democracia ateniense„ (pág. 85). Quince años después M. Renán no descubre en ella sino anarquía y confusión. "A primera vista, dice en *Marc-Aurèle*, la obra de Jesús no había nacido en condiciones para durar, era un caos... la Congregación galilea parecía condenada á disolverse en la anarquía„ (pág. 407). ¡Qué diferencia entre este cuadro y el que sobre el mismo asunto traza en el libro titulado *Les Apôtres*, y eso que aun este último se halla muy lejos de la realidad! Se dice en *Les Apôtres:* "Que la Iglesia primitiva, como toda sociedad teocrática, tendía á abdicar su autoridad en manos del clero, y la delegaba con gusto„ (pág. 84), lo cual ciertamente no es la *anarquía;* que los *doce* "formaban entre sí una especie de Sacro Colegio ó de Senado„, lo cual indica que no era tampoco una *democracia,* por cuanto es indiscutible que los doce no poseían el poder por delegación del pueblo; "que había en Jerusalén una gran comunidad de pobres *gobernada por los Apóstoles,* y que los Apóstoles elegidos por Jesús tenían en la pequeña comunidad una *superioridad no disputada* por nadie„ (pág. 85).

M. Renán reconocía entonces que los Apóstoles, al imponer las manos á los diáconos, "delegaban en ellos una parte de sus poderes„. (*Apôtres*, págs. 79, 82.) Llega Renán hasta percibir en el seno de esta Iglesia *igualitaria* la primacía de San Pedro. "Pedro tenía entre los doctores una cierta primacía... él era entre los Apóstoles el que ejercía mayor autoridad en los asuntos generales... San Pablo reconocía su autoridad y le designaba, como todos, con el nombre de *Kepha* (Cephas) la piedra.„ (*Les Apôtres*, pág. 119.) Vea, pues, el lector cuán lejos nos hallamos aquí de la *Ecclesia primitiva, en que todos los miembros son igualmente inspirados por el Espíritu Santo.* La historia apostólica, en efecto, aun la historia aceptada por la escuela racionalista, nos presenta á los Apóstoles, á quienes San Pablo llama las *columnas*, reuniéndose en Jerusalén y resolviendo soberanamente en las cuestiones de alguna gravedad, tal como la de las observancias legales, ó interviniendo en las cuestiones relati-

vas á las Iglesias particulares para dar las debidas soluciones y dictar los correspondientes decretos. Ahí están las Actas de los Apóstoles y las cartas de San Pablo y de otros Apóstoles para protestar contra la idea de una Iglesia en que todos los *miembros eran igualmente inspirados por el Espíritu Santo*. Es tan evidente lo contrario, que creemos inútil insistir en ello.

M. Renán, para poder presentar como carácter propio de la Iglesia primitiva la *inspiración igual para todos*, se ha visto precisado á sustituir con un hecho excepcional los hechos generales que dominan la historia de la Iglesia en tiempo de los Apóstoles. El don de profecía, el don de lenguas, el don de inspiración, los *carismas* en una palabra, eran frecuentes en la Iglesia primitiva, y aun habían llegado á ser demasiado frecuentes en algunos puntos, como en Corinto, por ejemplo; lo cual había proporcionado ya á M. Renán en *Les Apôtres* motivo para una comparación entre las primeras asambleas de los cristianos y las sectas iluminadas de cuáqueros é irvingios que se encuentran en Inglaterra y América. Pero inferir de aquí, como él lo hace, que *en la Iglesia primitiva todos los miembros eran igualmente inspirados por el Espíritu Santo*, es completamente arbitrario é infundado, por cuanto los carismas estaban sujetos á la *comprobación* de la autoridad jerárquica, según se echa de ver en la primera carta á los corintios. (I Cor., XII, 28, 29.)

No seguiremos á M. Renán en todas las sinuosidades en que se extravía su crítica sutil para probar que los *Presbyteri* ó *Ancianos* absorben poco á poco la *Ecclesia primitiva*, que el *Episcopus* absorbe á su vez á los *Presbyteri*, y que la *Iglesia católica* viene, finalmente, á sustituir á los *Episcopi*, ó cuando menos á modificar el poder de los mismos. Su método es falso ó á nada conduce. En lo que concierne á los *Presbyteri*, por ejemplo, ¿á qué conduce indagar, como él lo hace, si han sido anteriores á los Obispos? Aun cuando se demostrase esta anterioridad, ¿qué adelantaría con ello? Nada, porque es muy posible que los Apóstoles no hubiesen colocado al principio en las Iglesias por ellos fundadas sino presbíteros, reservando el Episcopado para el fin de su apostolado. Pero la cuestión puede reducirse á dos términos muy sencillos. Lo único, en efecto, que importa saber, es si los Obispos y los presbíteros fueron instituídos por los Apóstoles, y si hay que ver en el Episcopado una institución rival de la de los presbíteros. La hipótesis racionalista patrocinada por M. Renán admite que el Episcopado, en virtud de lo que se llama *instinto de formación*, hubo de sustituirse en todas partes y en el espacio de algunos años, á la corporación primitiva de los Ancianos ó presbíteros, y esto hacia la época de la muerte de San Juan. Nosotros sostenemos que esto es falso.

Una observación preliminar nos revelará desde luego la debilidad de la hipótesis racionalista. Es una ley de las revoluciones humanas que el cambio, en lo que respecta á la posesión del poder, no se verifique de ordinario sin crisis violentas más ó menos prolongadas. Si, pues, los Obispos hubieran despojado del poder á los presbíteros ó Ancianos, deberíamos encontrar en la literatura del siglo II un eco de las luchas que tal revolución habría causado. Ahora bien; toda la antigüedad cristiana depone, por el contrario, en favor de la más perfecta harmonía entre los presbíteros y los Obispos; pudieron surgir en algunos puntos conflictos y tumultos aislados; pero en ninguna parte se ve empeñada la lucha entre el *cuerpo* episcopal y el *cuerpo* de los Ancianos.

Pero tenemos que dar una contestación más directa.

M. Renán confiesa con la mayor *modestia* que "posee una viva intuición de lo que es cierto, probable, plausible, un sentimiento profundo de la vida y de sus metamorfosis„ *(Marc-Aurèle*, Intr., III); sin embargo de esto, en lo relativo á una cuestión sobre el estado de la Iglesia en el primer siglo, creemos que debe anteponerse al juicio de nuestro crítico la opinión de un contemporáneo, de un San Clemente de Roma, de un San Ignacio de Antioquía, de un San Policarpo. Acudiremos, pues, á estos testigos de la Edad apostólica en demanda de una solución á la cuestión que debatimos.

Véase desde luego cómo San Clemente, discípulo de San Pedro y de San

Pablo, atestigua que, en lo relativo á la constitución de la Iglesia, nada se dejó al *instinto de formación*. "Dios, dice, ha prescrito también con su autoridad soberana en qué lugares y por qué personas habían de ser ejercidas las funciones sagradas.„ (Epist. XL.) "Dios envió á Jesucristo, y Jesucristo envió á sus Apóstoles...; y estos ministros fieles, habiendo recibido órdenes de boca de su Maestro, hallándose persuadidos por la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, y fortalecidos en la fe por la palabra de Dios y la plenitud de dones del Espíritu Santo en ellos, dispersáronse por todas partes para anunciar la proximidad del reino de Dios; y predicando así en las ciudades y en los campos, eligieron luego las primicias de estas Iglesias nacientes, y después de haberlos probado con las luces del Espíritu Santo de que estaban llenos, los instituyeron Obispos y diáconos sobre aquellos que debían creer en la palabra.„ (Epist. XLII.) Claro es, pues, según las palabras de San Clemente, que la constitución orgánica de la Iglesia se remonta directamente á Jesucristo; deduciéndose, por tanto, que este Santo nada hubo de comprender de la pretendida absorción de la *Ecclesia* por los *Presbyteri*, como tampoco de la absorción de los poderes de los *Presbyteri* por los *Episcopi*.

Importa poco que San Clemente en su carta no establezca una distinción bien marcada entre los términos *Obispo* y *presbítero;* la confusión en los nombres no significa en modo alguno confusión de funciones. Aunque San Clemente aplicase alguna vez á los presbíteros el nombre ἐπίσκοποι, no es menos cierto que distinguía unos de otros á los que nosotros designamos con los nombres de Obispo, de presbítero y de diácono.

Es verdad que los presbiterianos y calvinistas se han escudado con la autoridad de San Clemente para sostener que el Episcopado no era de institución apostólica; hánse apoyado principalmente en el pasaje arriba citado, donde los ἐπίσκοποι (aquí puede traducirse *presbíteros)* y los diáconos son los únicos que se mencionan como componiendo la totalidad del cuerpo jerárquico. Pero puede explicarse esto, bien porque San Clemente no hubiese creído conveniente dar aquí una enumeración completa de las funciones eclesiásticas, ó bien porque se hubiese propuesto indicar sencillamente la práctica ordinaria de los Apóstoles, que, según esta interpretación, no habían ordenado sino presbíteros, considerándose ellos mismos como Obispos de las Iglesias fundadas por ellos. Siempre resulta cierto que en otra parte (cap. XLVI) habla de aquellos á quienes los Apóstoles habían elegido para que les sucedieran, y que en este pasaje distingue á los *Obispos* de los *presbíteros*. Finalmente, cuando compara la organización de la Iglesia judaica con la organización de la Iglesia cristiana, cita las tres funciones que entre los judíos tenían más semejanza con las funciones del *Obispo,* del *presbítero* y del *diácono* entre los cristianos. "El Sumo Sacerdote tiene sus funciones, dice, los sacerdotes y los levitas tienen también las suyas, y hasta los seglares tienen asignadas sus obligaciones.„ (Epist. XL.)

M. Renán, para dar á entender que la *ambición* de Roma no fué extraña al perfeccionamiento de la jerarquía, se atreve á afirmar que las palabras "*Obispo, presbítero* y *diácono* tomaron por primera vez en Roma un sentido determinado„. Realmente, nada hay menos exacto. En el *Pastor de Hermas*, escrito en Roma hacia fines del siglo II, estos términos no tienen todavía un sentido bien determinado; pero en las Iglesias de Oriente se aplican rigorosamente á la cosa. En Oriente, pues, el Episcopado, ó al menos la acción del Episcopado, se separa mucho mejor que en Occidente del presbiterado, que ejercía, en Roma principalmente, una acción colectiva tan vasta bajo la dirección del Obispo.

Propio era de un Obispo de Oriente que había vivido entre los ebionitas sirios, los cuales rechazaban el Episcopado, que hablase con exactitud de la jerarquía eclesiástica en el primer siglo. Y así es en efecto, pues nada más exacto y detallado que el lenguaje de San Ignacio de Antioquía en lo concerniente á las dignidades de Obispo, de presbítero y de diácono. Llama á San Policarpo "el Obispo de los de Esmirna que tienen más bien por Obispo

á Dios Padre y á nuestro Señor Jesucristo„ *(Epist. ad Polyc.*, I); le exhorta á cumplir todos los deberes de su cargo teniendo como tiene el *gobierno de la Iglesia;* á velar para que nada se haga en la Iglesia sin su voluntad, como nada tampoco debe hacer él mismo contra la voluntad de Dios (*ibid.*, IV). "Sed atentos para con el Obispo, dice al pueblo de Esmirna, para que Dios lo sea también con vosotros. Plugiera á Dios que yo pudiera consagrarme á aquellos que viven sumisos al *Obispo,* á los *presbíteros* y á los *diáconos.*„ "Todos deben respetar á los diáconos como instituídos por orden de Jesucristo: en primer lugar al Obispo, que es la imagen del Padre, y á los presbíteros como el Senado augusto de Dios.„ (A los de *Trall.*, III.) "Así como Jesucristo, que es nuestra vida inseparable, ha sido puesto por orden del Padre sobre toda la Iglesia, así también los Obispos lo han sido por *orden* de Jesucristo en las diversas partes de la tierra.„ (A los *Efesios*, III.)

A estos textos, que podrían aumentarse bastante, M. Renán no tiene nada que oponer sino vanas hipótesis y su "viva intuición de lo que es cierto, probable, plausible„; pero si esto es bastante para él, es lícito á otros mostrarse más exigentes.

Pero, aparte de los testimonios de San Clemente y de San Ignacio, aparecen hechos de los cuales la crítica racionalista finge no enterarse, y que confirman el origen apostólico de la constitución de la Iglesia. "En el ebionismo, escribe Mons. Ginoulhiac, encontramos una jerarquía eclesiástica compuesta de Obispos, presbíteros y diáconos; las órdenes son conferidas por la imposición de las manos y por las preces que acompañan á esta ceremonia. Sus funciones y sus deberes son los mismos que en las Iglesias apostólicas. La constitución del Episcopado no aparece allí como reciente, sino como primitiva. Así es que Santiago se presenta como consagrado Obispo de Jerusalén, Pedro ordena á Zaqueo, y en esta ordenación manifiesta que obra por orden ó por institución de Jesucristo.„ (*Les origines du christianisme*, tomo II, pág. 305.)

He aquí ahora de qué manera explica M. Renán la formación de la *Iglesia católica.*

Hacia mediados del siglo II abundan las herejías y llegan á rasgar el seno de la Iglesia; los Obispos no habían tenido hasta entonces una ocasión tal para exhibirse. Los herejes se dan la mano; los Obispos sienten más que nunca la necesidad de unirse, de agruparse en interés de la común defensa; así que no perdonan medio de ponerse en frecuente comunicación. Según M. Renán, "estos *Episcopi* de las diferentes Iglesias en correspondencia entre sí, forman la *Iglesia católica*„. (*Marc-Aurèle*, pág. 416.) Nosotros no negamos esta correspondencia; pero ¿no eran continuas, por ventura, desde el tiempo de los Apóstoles las comunicaciones entre unas y otras Iglesias? Conservábanse entonces las dichas Iglesias con el auxilio de la caridad; y cuando hubo herejías, se prestaron un mutuo apoyo en la defensa de la fe. Sería verdaderamente curioso que las Iglesias se hubiesen coligado contra las herejías en tiempos anteriores; es decir, cuando las herejías no existían todavía.

Nosotros admitimos que la idea de *catolicidad* debió salir más vigorosa de estas luchas, en las que tantas Iglesias tomaron parte en pro de la causa común, debiendo á esta unión la victoria que consiguieron; el epíteto de *católica*, según hace notar Clemente de Alejandría (*Strom.*, VII, 5), fué dado á la Iglesia (πρὸς διαστολήν) para distinguirla de la herejía. La idea de catolicidad sirvió, pues, de lazo de unión entre los cristianos rodeados por los herejes; es verdad que se manifestó más clara y universalmente en la época de las herejías, pero fué como el desarrollo lógico y necesario de una creencia anterior y admitida en todas partes. No se *elaboró en Roma* esta idea, como pretende Renán (*Marc-Aurèle*, pág 202), queriendo mostrar con esto que la formación de la Iglesia católica sirvió de medio á los Obispos romanos para elevarse á la cumbre del Episcopado. No basta, en efecto, probar que el Obispo de Roma tomaba el primer puesto entre los Obispos, para probar que el Obispo de Roma trabajaba *ex professo* para asegurarse la preeminencia; es

mucho más natural pensar, aun cuando no se conocieran sus títulos á la preeminencia, que tomó el primer puesto porque tenía derecho á él y porque, en general, todos estaban contestes en reconocerle este derecho.

Sin embargo, M. Renán atribuye todavía al Pontificado una situación modesta: "A fines del siglo II, escribe, el Pontificado existe *en germen*.„

¿Es esto una definición exacta del Pontificado en el siglo II? Aclaremos los términos. Si por Pontificado se entiende un poder central que interviene administrativa y regularmente en los asuntos ordinarios y, por decirlo así, cotidianos de las Iglesias particulares, un poder tal como se ejerció más tarde, el Pontificado, en efecto, existe en *germen* en el segundo siglo. Pero ya en esta época el sucesor de San Pedro hallábase al frente de la Iglesia de Roma y poseía de derecho todos los atributos del Pontificado; sólo que no ejercía su autoridad en la variedad de formas y maneras con que la ejerció en las siguientes épocas, cuando se devolvió á la Iglesia su libertad y cambiaron las circunstancias exteriores.

Por lo demás, M. Renán se ve precisado á aceptar algunos hechos que desvirtúan algo, por poco que sea, su teoría acerca del Pontificado en *germen*. Cita nuestro crítico la carta de Policrates, Obispo de Efeso, en la cual éste invoca contra el Papa Víctor la tradición particular de su Iglesia á propósito de la célebre controversia sobre la Pascua. "Lo que prueba, observa M. Renán, que el Pontificado había ya nacido y disfrutaba de alguna fuerza, es el increíble propósito que los términos, algún tanto ásperos, de esta carta inspiraron al Papa Víctor, pues pretendió excomulgar y separar de la Iglesia universal á la provincia más ilustre por el solo motivo de que no prescindía de su disciplina ante la disciplina romana.„ (*Marc-Aurèle*, pág. 417.)

Además, en un siglo cuya fecundidad intelectual es tan encomiada por M. Renán, ¿por qué todas las luchas del gnosticismo, las de Justino y Taciano, todas las controversias que *rasgaban la conciencia cristiana*, eran llevadas á Roma? ¿Cómo explicar este hecho general, si no es por la convicción que se tenía entonces de que ganar la causa en Roma equivalía á asegurar en todas partes el triunfo de las ideas en litigio? "Los doctores célebres consideraban como un deber, para la mayor instrucción de los mismos, visitar esta Iglesia, en la cual, después de la dispersión de la primera Iglesia de Jerusalén, todos reconocían el ascendiente de la antigüedad.„ (*Marc-Aurèle*, pág. 170.) Pero lo que va á buscarse en Roma, dice M. Renán, "es un arbitraje, no una solución„. (*Ibid.*, 413.) Sin embargo, diremos nosotros, ¿no es decidir sobre el fondo mismo de las cuestiones separar de la Iglesia á aquellos que no adoptan las soluciones de la Iglesia romana en materia de fe y costumbres?

Otras confesiones igualmente significativas:

"Los pobres artemonitas (especie de arrianos anticipados) tuvieron á bien quejarse de la injusticia del destino que hace de ellos unos herejes, siendo así que hasta Víctor toda la Iglesia de Roma pensaba como ellos. La Iglesia de Roma se colocaba ya por encima de la historia. El espíritu que en 1870 hará proclamar la infalibilidad se reconocía ya por signos evidentes.„ (*Ibid.*, página 415 y 416.) "La obra de que forma parte el fragmento conocido con el nombre de *Canon de Muratori*, escrito en Roma hacia el 180, nos presenta ya á Roma regulando el canon de las Iglesias. San Ireneo declara á Roma la Iglesia más grande, más antigua y más ilustre, la que posee por una sucesión continua la verdadera tradición de los Apóstoles Pedro y Pablo, á la cual, por razón de su primacía, deben recurrir todas las Iglesias.„ (*Ibid.*, pág. 414.) ¿Qué faltaba, pues, á esta Iglesia para que fuese más que un *germen?* A fines del siglo II el Pontificado, no solamente *había ya nacido*, como dice M. Renán, sino que también parece que su dentición era ya un hecho.

Réstanos refutar detalladamente las consideraciones por las cuales M. Renán trata de probar la ilegitimidad de la primacía de la Iglesia romana, ó cuando menos de explicarla por causas extrínsecas y fortuitas.

"*El Imperio*, según él, *fué como el molde donde se coaguló la nueva religión*.„ (*Marc-Aurèle*, pág. 412.) La je-

rarquía eclesiástica se modeló, pues, sobre la administración civil, y al punto se comprenden las ventajas que el Pontífice romano, colocado á la cabeza del mundo, hubo de sacar de esta situación para crear su supremacía.

Nosotros somos los primeros en reconocer lo ventajoso que era para la unidad eclesiástica la existencia de un centro político como Roma, adonde acudían todos los negocios del mundo y de donde partían las grandes vías que la ponían en comunicación con todos los países civilizados. Pero lo que facilita el ejercicio de un derecho no crea este derecho; si el engrandecimiento político de Roma hubiera servido de base para sustentar sobre él la supremacía de la Iglesia romana, la antigüedad eclesiástica nos lo hubiese dicho seguramente, como nos ha dicho que la autoridad del Romano Pontífice dimana de que es el sucesor de San Pedro. Pues bien; no existe ni un solo testimonio que pueda aducirse en favor de esta tesis, ni uno siquiera de donde pueda inducirse que los Pontífices romanos se propusieran realizar en lo espiritual lo que la política de los Emperadores había realizado en lo temporal. M. Renán no aporta ningún testimonio en favor de su opinión, pero en cambio no anda escaso en suposiciones.

"Una causa material, dice, contribuirá mucho á la preeminencia que todas las Iglesias reconocían á la Iglesia de Roma. Esta Iglesia era extraordinariamente rica; sus bienes, hábilmente administrados, servían de fondos de auxilio y de *propaganda* para las demás Iglesias. El tesoro común de los fieles hallábase en cierto modo en la ciudad de Roma.„ *(Marc-Aurèle*, pág. 73.)

Dionisio de Corinto, en quien se apoya M. Renán sobre este punto, dice, en efecto, en su carta á los romanos que desde el *principio de la Religión* era costumbre en la Iglesia de Roma enviar limosnas á las demás Iglesias, así como también á los *santos* condenados á las minas. Refiere también que el Papa Sotero trataba á los hermanos necesitados que llegaban á Roma *con la ternura* de un padre. (Eusebio, IV-XXIII.) Dionisio de Corinto hace además la más conmovedora descripción de la caridad universal de la Iglesia romana, que se extiende á lo lejos sobre las Iglesias oprimidas ó sobre los confesores que han huído y viven en los subterráneos. ¿Pero hay algún motivo para suponer en esta caridad proyectos de ambición? ¿En qué estima hemos de tener los sentimientos más delicados y los instintos más generosos, si tras el corazón que socorre hemos de suponer siempre, sin pruebas ni indicios, una ambición ávida y egoísta? No, la caridad de la Iglesia romana no es obra de una propaganda ambiciosa; Dionisio de Corinto nos dice que las limosnas de los Obispos de Roma tenían su origen en el amor paterno que ellos sentían hacia las demás Iglesias y hacia todos los cristianos; ¿por qué razón, pues, habrá que admitir el hecho que relata, y no dar crédito al motivo que le asigna?

M. Renán explica además el progreso de la supremacía de la Iglesia romana por las tendencias de la literatura apócrifa de las Clementinas, cuya cuna establece en Roma, y por la creencia, acreditada por esta literatura, de que San Pedro había fundado la Iglesia de Roma. Remitimos al lector para contestar á estas dos afirmaciones al artículo *Venida de San Pedro á Roma;* pero hemos de hacer notar al presente que esta explicación echa por tierra toda la teoría racionalista sobre la organización de la Iglesia primitiva; porque, una vez admitido que la creencia en la venida de San Pedro á Roma contribuyó á fundar la supremacía de la Iglesia romana, no pudo lograrse este resultado sino á condición de que la supremacía de San Pedro fuese ya en el espíritu de los cristianos un hecho notorio é indiscutible.

Todas estas falsas teorías acerca de la organización de la Iglesia primitiva proceden de dos fuentes: de un abuso y de un exceso de crítica. Se traduce el derecho por los hechos, lo cual es un abuso, por cuanto el derecho es anterior al hecho, que es la regla de aquél. Se mide el derecho por el ejercicio efectivo del derecho ó por las fórmulas que lo traducen; esto es un exceso. ¿Adónde vendríamos á parar si se quisiera escribir, según las fórmulas empleadas, la historia de las relaciones entre los Obispos y el Pontificado? He

aquí un ejemplo: hasta fines del siglo XII y todo el transcurso del XIII no fueron calificados los Obispos con las palabras: *Obispos por la gracia de la Sede apostólica*. Pues bien; antes y después de esta fecha los Obispos han sido elegidos y han ejercido su ministerio según los cánones. Antes del siglo XII, los Obispos fueron excomulgados ó depuestos por los Papas, como lo fueron posteriormente. La fórmula que se consignó á este propósito en nada alteraba la jerarquía, y, sin embargo, un crítico creería tal vez que había introducido un notable cambio. En realidad, esa fórmula no era más que una protesta contra las pretensiones de los Príncipes de dar la investidura eclesiástica.

P. Guilleux.

IMÁGENES MILAGROSAS DE LA VIRGEN.—"A fines del último siglo, dice el P. Matignan (*La Question du surnaturel*, tercera parte, capítulo VII, pág. 507), se manifestaron fenómenos extraños en las imágenes de la Virgen en Italia. Las estatuas, los cuadros parecían animarse, observábanse movimientos en los ojos, manaban de ellos abundantes lágrimas; expresivos y maravillosos sudores venían á ser como una revelación perenne, ya para profetizar calamidades y desventuras, ya para reanimar las esperanzas. El Papa Pío VI nombró una Comisión para que depurase y describiese estos hechos que ocurrieron á presencia de las muchedumbres venidas de todas partes á fin de observar tales portentos. Las informaciones y deposiciones de más de novecientos testigos confirmaron lo que todos habían observado por sí mismos."

En memoria de estos milagros se instituyó la fiesta de Nuestra Señora de los Prodigios, cuyo oficio celebra el clero romano el 9 de Julio.

El 11 de Mayo de 1850 y los siguientes días, una de estas imagenes, que se hallaba en Rimini, y que había sido pintada en 1796 sobre una superficie de tela de 60 centímetros de alto y 72 de ancho, llamó poderosamente la atención del mundo todo por los prodigios de que fué instrumento. Su semblante cambiaba de aspecto y expresaba diversos sentimientos.

Era notable sobre todo el movimiento de las pupilas de los ojos. Una gran multitud de visitantes fueron testigos del hecho, y pudieron apreciarlo en el mismo instante y de la misma manera. Se aplicaron cintas sobre los ojos, y se tomaron diferentes medidas para saber á ciencia cierta si tales hechos eran verdaderos, ó más bien el resultado de alucinaciones ó de juegos de luz. El Obispo de Rimini abrió una información, y después de oir el testimonio de más de cien testigos escogidos y dignos todos ellos de la más completa confianza por razón de su instrucción y carácter, dió un decreto el 11 de Enero de 1851, en el cual se declaraba la verdad del movimiento de las pupilas en la sagrada imagen.

Por un Breve de 25 de Julio de 1850, Pío IX, á petición del Obispo, permitió se la coronase solemnemente.

Hemos elegido estos hechos entre muchos otros que podríamos mencionar.

Las severas informaciones á que han dado lugar no permiten negarlos, á menos que se niegue la autoridad del testimonio humano.

Por lo demás, la superchería ó la alucinación han hecho circular algunas veces relatos de esta clase, desprovistos de toda prueba, y cuya realidad era muy dudosa.

Ordinariamente la Autoridad eclesiástica ha confiado al tiempo el cuidado de hacer justicia sobre estos hechos. Y cuando ha intervenido, sus juicios han sido dados más frecuentemente para disuadir al pueblo crédulo de que prestase asentimiento á milagros falsos ó dudosos, que para aprobar la creencia de la muchedumbre.

Así es que Benedicto XIV (*De Canonizatione sanctorum*, libro IV, p. II, capítulo XXXII, número 4) menciona cinco decretos de la Congregación de Ritos rechazando prodigios de la misma índole. El primero, dado el 4 de Abril de 1626, se refería á una imagen de Arras que, según se decía, había dejado escapar abundantes sudores. El segundo es de 26 de Febrero de 1623. En él se manda al Obispo de Pistoya haga desaparecer una estatua de Jesucristo, la cual, según testimonio de muchas personas, había derramado lágri-

mas. El tercero es de 10 de Septiembre de 1630. Rechaza igualmente el prodigio de las gotas de sangre que se suponía habían manado de la cabeza de un Cristo coronado de espinas que se veneraba en Spoleto. El cuarto es de 9 de Julio de 1633, mandando se cubra con un velo una imagen de la Virgen. El quinto es de 22 de Noviembre de 1687, declarando no estar probado el hecho de que hubiese fluído sangre de una estatua de San Francisco.

Estos ejemplos demuestran que la Santa Sede no admite hechos de esta naturaleza sino cuando hay pruebas y testimonios indiscutibles. Si, pues, los ha admitido es porque eran verdaderos, y no era posible explicarlos naturalmente. Así y todo, no ha impuesto á nadie la obligación de creer en la realidad de los mismos, y los juicios que ha emitido en tal materia y de este modo no se conceptúan infalibles.

J. M. A. VACANT.

IMPERIOS (*Visión de los*). — Tres visiones referidas en el libro de Daniel tienen por objeto la sucesión de los Imperios que habían de dominar en el mundo.

1.° Se halla en primer lugar el sueño de la estatua que vió Nabucodonosor, y en la cual se distingue: *a*) la cabeza de oro; *b*) el pecho y los brazos de plata; *c*) el vientre y los muslos de bronce; *d*) las piernas y los pies de hierro y de arcilla.

2.° Viene luego una visión del mismo Daniel, en la cual aparecen: *a*) un león con alas de águila; *b*) un oso; *c*) un leopardo con cuatro alas; *d*) una bestia con diez cuernos.

3.° Finalmente, en otra visión encontramos: *b*) un carnero con dos cuernos; *c*) un macho cabrío con uno, y luego con cuatro.

Hemos indicado intencionalmente cada detalle de cada una de las visiones con una letra diferente, para hacer comprender mejor la explicación de las mismas; *a* significa el Imperio caldeo; *b*, el medo-persa; *c*, el Imperio griego; y *d*, el Imperio romano. Tal es la interpretación común; pero esta interpretación no es del agrado de los racionalistas. Estos, en efecto, pretenden retardar la composición del *Daniel* hasta la época de los Macabeos para quitar así todo carácter milagroso á las profecías que contiene, las cuales de este modo no serían sino predicciones *post eventum*.

Pero es el caso que en la época de los Macabeos, si bien habían aparecido ya los tres Imperios arriba citados, todavía el Imperio romano no había suplantado al griego. Para quitar, pues, todo carácter sobrenatural al libro de Daniel, los racionalistas se ven obligados á hacer desaparecer el Imperio romano en la interpretación de estas visiones, y he aquí cómo las explican. En la primera interpretan *a* como nosotros; pero en vez de ver en *b* al Imperio medo-persa, no ven sino á los medos; los persas están en el símbolo *c*, en el cual nosotros vemos á los griegos, llegando ellos de esta manera á ver en *d* á los griegos en vez de los romanos. Lo mismo hacen con la segunda visión: según ellos, el oso representa á los medos, el leopardo á los persas, y la bestia con diez cuernos es figurativa de los griegos; finalmente, la tercera visión es interpretada por ellos del siguiente modo: separan en dos el símbolo *b*, viendo en el primer cuerno la representación de los medos, y en el segundo la de los persas, siendo el macho cabrío de cuatro cuernos símbolo de los griegos.

Esta interpretación es inadmisible:

1.° Porque separa en dos el Imperio medo-persa, lo cual no debe hacerse toda vez que, por confesión de los mismos racionalistas, este Imperio está representado en la tercera visión por un solo animal, la bestia con dos cuernos.

2.° Se ve obligada á admitir que el Imperio griego está representado en la segunda visión por la bestia de diez cuernos, y en la tercera por el macho cabrío de cuatro cuernos, lo cual es contradictorio. Según nosotros, por el contrario, la bestia de diez cuernos es el Imperio romano, mientras que el macho cabrío con un cuerno, y luego con cuatro, es el Imperio griego, primero unido bajo la autoridad de Alejandro, y luego dividido en cuatro en tiempo de sus sucesores; lo cual concuerda perfectamente con el símbolo de la segunda visión, en que el Imperio

griego está representado por un leopardo con cuatro alas.

3.° Según Daniel, el cuarto Imperio debe quebrantarlo todo, fraccionarlo todo, devorar toda la tierra; aquí no puede verse sino el Imperio romano, y no los pequeños reinos de los sucesores de Alejandro.

4.° Finalmente, este cuarto Imperio no debe durar siempre, y le seguirá un reinado eterno que reunirá para siempre todos los pueblos del mundo; es evidente que aquí se trata del reinado del Mesías; pues bien, el Imperio de la Iglesia se levantó sobre las ruinas del Imperio romano y del Imperio griego.

Es, pues, imposible negar que el Imperio romano éntre en la visión de los Imperios, y en consecuencia los racionalistas, que no retardan la composición de Daniel sino para quitar á este libro todo carácter profético, se esfuerzan inútilmente; aun escritas en la época de los Macabeos, estas visiones serían proféticas puesto que anuncian el Imperio romano.—V. Vigouroux, *Bible et découvertes*, tomo IV.

INDEX.—El *Index* es el catálogo de los libros que la Santa Sede ha condenado como perjudiciales á la Religión ó á la sana moral, y cuya lectura está prohibida á los fieles. Este catálogo tiene por objeto *indicar* ó denunciar las obras perniciosas.

Las reglas del *Index* y las prohibiciones que contiene son medidas puramente disciplinarias. Cabe, pues, el que sean violadas sin rechazar por esto ningún punto esencial de la fe católica. Aunque todo juicio doctrinal se refiere de algún modo al dogma de la infalibilidad de la Iglesia, los decretos de las Congregaciones romanas, aun ratificados por el Papa, no son infalibles; la infalibilidad corresponde exclusivamente á los actos que, además de revestir todos los caracteres de una definición dogmática, emanan directamente de la autoridad suprema. Tratándose de libros condenados, sólo caerá en la herejía aquel que, no contento con infringir la ley prohibitiva, niegue además la infalibilidad restringida á los límites que acabamos de indicar.

El derecho que tiene la Iglesia de proscribir ciertas obras descansa, por una parte, en la facultad que se le ha concedido y en el deber que se le ha impuesto de velar por la conservación de la fe y de las costumbres, y por otra, en los perjuicios que causan á los individuos y á la sociedad las lecturas malsanas. Si un cristiano tiene motivos para temer la compañía de hombres impíos ó libertinos, si los "malos discursos corrompen las buenas costumbres„ (I Cor., XV, 33), con más razón sucede esto por efecto de la lectura de aquellos escritos en los cuales la incredulidad y la herejía han vertido su veneno, ó que la inmoralidad ha manchado con sus cuadros licenciosos ó descaradamente lúbricos. Se ha dicho muchas veces que un libro es el compañero más asiduo, el amigo más fiel. Más exacto sería decir que es un maestro ó un predicador disfrazado, tan obstinado como hábil é insinuante. Es un consejero cuya voz, como que se escucha con menos desconfianza, penetra más seguramente en la inteligencia y en el corazón. Insensiblemente, sin chocar gran cosa con nuestras ideas y sin herir nuestra susceptibilidad, sin suscitar al menos ninguna de las objeciones que el amor propio, en defecto de la razón, no dejaría de oponer á las afirmaciones de un interlocutor viviente, el libro, por su impersonalidad misma, logra muchas veces su objeto; traslada sus ideas y sentimientos al alma del lector, los graba allí tanto más profundamente cuanto que el que los recibe no sospecha que le han venido de fuera, sino que cree que ha elaborado por sí mismo sus convicciones, su inclinación ó su aversión hacia ciertas y determinadas personas ó cosas. Tal es el secreto de la influencia deletérea de tantas publicaciones contemporáneas, tal la causa de los espantosos estragos de una prensa irreligiosa y licenciosa. La Iglesia, pues, está obligada, respecto de las almas que le están confiadas, á alejar en lo posible estas ocasiones de perversión. He aquí por qué prohibe á todos sus fieles, á menos que les conceda autorización para ello, leer y conservar obras reconocidas como dañosas. Al obrar así, muestra en su esfera superior la solicitud de una madre que niega á sus hijos alimentos venenosos ó sospechosos; imita la severa previsión

de un padre que arrebata de manos de su imprudente hijo un arma de fuego; vela por su propia seguridad como lo hace la sociedad civil, que no permite el transporte y tráfico de la pólvora, dinamita, y de otras materias inflamables ó explosibles, sino con ciertas condiciones y mediante una porción de precauciones que ella ha determinado y que se encarga de hacer cumplir; semejante, en fin, á un Gobierno sabio que prohibe y castiga todo ataque contra las instituciones sociales existentes ó toda provocación á la inmoralidad, tal como la exhibición de pinturas manifiestamente obscenas, la Iglesia quiere asegurar á sus súbditos la conservación de bienes de un orden mucho más elevado.

Bastan estas razones para apreciar en lo que valen las declaraciones de los protestantes y de los racionalistas contra el punto de legislación que nos ocupa. Quien reconozca á la Iglesia de Cristo el carácter de sociedad verdadera y jerárquica, y reflexione en lo tocante al objeto esencial de su misión, cual es el mantener y promover la observancia de la ley cristiana, así en su parte teórica como en sus prescripciones prácticas, debe confesar que los Papas, al proscribir los escritos impíos ó inmorales, cumple el más imperioso de sus deberes.

Podría invocarse en favor de la misma disciplina el sentir unánime de todos los pueblos y de todas las sectas, sin exceptuar los pretendidos reformadores del siglo XVI. Entre los judíos hallábase prohibida la lectura del Génesis, del Cantar de los Cantares y de muchos capítulos de Ezequiel, á todo aquel que no hubiese llegado á la edad de veinte años por lo menos, fundándose esta prohibición en que se encuentran en dichos libros algunos cuadros peligrosos para la imaginación de los jóvenes, y ciertos principios ó relatos cuyo verdadero sentido está sobre el alcance de sus inteligencias. Según testimonio de Eusebio, el Rey Ezequías hizo arrojar al fuego algunos libros malamente atribuídos á Salomón, temiendo que fuesen para el pueblo ocasión de idolatría. Los paganos mismos no se mostraron menos persuadidos de la necesidad de oponerse á todos los excesos de la pluma. Cicerón (*De nat. Deorum*, lib. I, núm. 23) y Lactancio nos refieren que Protágoras de Abdera fué desterrado de la ciudad y del territorio de Atenas por haber publicado un escrito en que decía: "Que los dioses existan, esto es lo que no puedo afirmar ni negar.„ Su obra fué entregada á las llamas en la junta pública. Los romanos, lo mismo que los griegos, eran en extremo severos sobre este punto; pruebas de ello tenemos en Tito Livio, Valerio Máximo, Suetonio, Séneca y Tácito. (Véase Devoti, *Institutiones canonicae*, libro VI, tít. VII, § III.) Todas las Iglesias cristianas han creído necesario defenderse valiéndose de análogas medidas. San Atanasio, San Víctor de Vita y San Teodoro Estudita cuentan que los arrianos, especialmente Gregorio de Capadocia, Patriarca de Alejandría, que Genserico y Hunnerico, Rey de los hunos, y que los iconoclastas mandaban quemar los libros de los católicos. Todo el mundo sabe que Lutero hizo lo mismo con el *Corpus juris canonici*. Sus discípulos proscribieron igualmente las producciones de los zwinglianos y calvinistas, alegando como precedente la prohibición decretada por los Emperadores Teodosio, Valentiniano y Marciano, de leer ó copiar las obras de Nestorio, Eutiques y de los apolinaristas. Puede verse en Zacaria (*Storia polemica delle proibizione de' libri*, disert. I, cap. VII), que los calvinistas emularon á los luteranos en cuanto al empleo de tales procedimientos.

Resulta de todo esto que los sectarios de todos matices han rendido homenaje á la práctica constante de la Iglesia, tan conforme con la Escritura como con el buen sentido. San Pablo, en efecto, pone en guardia á los fieles contra la peste de las malas doctrinas. No sólo afirma que "las malas conversaciones perjudican á las buenas costumbres„, que es necesario "evitar las pláticas vanas y profanas que conducen á la impiedad, y cuyo veneno se extiende como la gangrena„ (II Tim., II, 16 y 17), lo cual seguramente debe entenderse con tanta ó mayor razón de los discursos escritos que de los discursos hablados, sino que también leemos en las Actas de los Apóstoles (XIX, 19) que á consecuencia de sus predicaciones en

Efeso "muchos de aquellos que habían ejercido las artes mágicas llevaron sus libros y los quemaron en presencia de todos„. Puede decirse, pues, con toda seguridad, fundándose en este hecho importante, que la práctica de inutilizar ó destruir las obras peligrosas halladas en poder de los fieles es una práctica apostólica. Los Padres y los Concilios de todo tiempo se han mostrado fieles á ella. Así lo observamos, entre otros muchos casos, en San Cipriano con respecto á los cismáticos, en el Concilio de Nicea respecto de Arrio, y en San León el Grande, quien en una carta á Toribio prohibe á los españoles que lean las obras de los priscilianistas, y declara que "las escrituras apócrifas no sólo deben ser prohibidas, sino que deben ser entregadas á las llamas„. La autoridad de la Iglesia en esta materia es, pues, indiscutible; su práctica actual se funda en las más sólidas razones y tiene á su favor los ejemplos más insignes.

Que no se nos venga objetando con lo que se ha llamado "los grandes principios modernos„, la libertad de conciencia, de la prensa y de las opiniones. Esta libertad, entendida en el sentido de que cada individuo tenga derecho á prestar ó rehusar su asentimiento á la revelación, de obrar á su antojo y de hacer pública su opinión en toda clase de cuestiones sin trabas de ninguna especie, esta libertad, ni existe ante Dios, ni ante la razón. No es posible defenderla, á menos de erigir en tesis el escepticismo ó el indiferentismo religioso y moral. No podemos, pues, en manera alguna considerar como inofensivos los libros que tienden á perturbar las creencias ó á corromper las costumbres, ni es posible tampoco que pidamos para sus autores la inacción de la autoridad competente ó la impunidad. Siempre podremos decir con Santo Tomás que quien ataca á la Religión ó á la moral es más culpable que el monedero falso, por cuanto el bien que trata de arrebatarnos es de un orden incomparablemente más elevado. Pío IX, en su encíclica *Quanta cura*, condena á la vez el principio que se nos opone y la aplicación absoluta que de él quiere hacerse al orden político; dice así la proposición condenada: "La libertad de conciencia y de cultos es un derecho propio de cada hombre, derecho que debe ser proclamado y garantizado en todo Estado bien constituído, y los ciudadanos tienen derecho á la plena libertad de manifestar alta y públicamente sus opiniones, cualesquiera que ellas sean, ya sea verbalmente ó por escrito ó por otro cualquier medio, sin que la Autoridad eclesiástica ó civil pueda limitar este derecho.„

La condenación de un libro tiende directamente á la conservación de la fe y de la moral cristiana, y constituye un obstáculo legal así á la lectura privada como á la que hubiere de hacerse en público; es, pues, de la incumbencia del poder espiritual, único encargado de los intereses religiosos y que se impone á la conciencia. Si á veces la Historia nos presenta á los Príncipes seculares interviniendo en los asuntos de este género, nos enseña también que sus gestiones, inspiradas ó dictadas por los representantes del poder eclesiástico, iban encaminadas á apoyar y hacer cumplir las decisiones de éstos. (Véase Devoti, *loc. cit.*, § V.) Sólo el Soberano Pontífice ó el Concilio ecuménico, por sí mismos ó por personas delegadas para ello, pueden decretar una prohibición de esta índole que obligue á la Iglesia universal; pero los Obispos pueden ejercer el mismo acto de jurisdicción en sus diócesis respectivas.

El *Index* es el catálogo de las obras sometidas á una prohibición general. La primera edición del *Index* fué publicada por Pío IV en 1564. Algo más tarde San Pío V instituyó, con la misión de investigar y proscribir los escritos perniciosos, una Congregación especial llamada del *Indice*, Congregación que fué completada y enteramente separada del Santo Oficio por Sixto V en 1587. De esta Congregación emanan actualmente la mayor parte de las condenaciones. Algunos libros, sin embargo, á causa de su excepcional malicia, son censurados, bien por un decreto del Santo Oficio, ó bien por una Bula ó Breve del Papa; estas circunstancias se consignan siempre en el *Indice*. Las obras puestas en el *Indice* pueden clasificarse, por lo que se refiere á la sanción penal, en dos categorías. La primera se halla definida en la constitu-

ción *Apostolicae Sedis*, que decreta la excomunión especialmente reservada al Romano Pontífice, incurriendo en ella *ipso facto* "todos aquellos que, á sabiendas y sin la autorización de la Santa Sede, leen libros de los apóstatas y de los herejes en los cuales se defienda la herejía, ó también los libros de un autor cualquiera nominalmente condenados por letras apostólicas„, é igualmente incurren en dicha censura "los que guardan los libros sobredichos, los que los imprimen ó les prestan apoyo, de cualquier modo que sea„. El uso de los demás libros prohibidos constituye una violación del derecho natural y del derecho positivo; pero no envuelve censura alguna, á menos que haga mención especial de ella la sentencia del juez ó del tribunal eclesiástico.

Además de las obras prohibidas nominalmente, las hay que son condenadas por ciertas reglas generales que se encuentran al principio de todas las ediciones del *Index*. Una de estas reglas, que no es la menos importante, ha merecido violentos ataques de parte de los protestantes, y especialmente de las Sociedades bíblicas; tal es la que prohibe la lectura de la Escritura Santa en lengua vulgar á no ser con ciertas condiciones. En virtud de las varias disposiciones que se han dado sobre esta materia, y salvo el caso de permiso especial, los fieles no pueden leer, entre las versiones en lengua vulgar, sino aquellas que, hechas y editadas por católicos, ó han sido aprobadas por la Santa Sede, ó van acompañadas de notas sacadas de los Santos Padres ó de los intérpretes ortodoxos. La traducción italiana de Martini, la alemana de Allioli y la francesa de Glaire, por no citar sino algunas, satisfacen á las condiciones expresadas [1]; nada, por tanto, se opone á que se difundan entre los fieles. Ya se vé por esto que es calumniosa la afirmación de los sectarios cuando acusan á la Iglesia de violar la ley divina prohibiendo la lectura de la Biblia. Aunque, siguiendo las doctrinas de los Santos Padres, enseña actualmente la Iglesia, como enseñó siempre, que dicha lectura no es necesaria para la salvación (ni *necessitate medii* ni *necessitate praecepti)*, proclama, sin embargo, su utilidad. En todo tiempo ha recomendado el estudio de los santos libros. Además, obliga á sus ministros á que lean cada día algunas de sus páginas en los oficios divinos, y da también al pueblo como alimento espiritual los Evangelios y epístolas de las dominicas y fiestas de guardar, imponiendo á los Pastores el deber de explicarlos. Su deseo es que todos conozcan la historia sagrada, en especial la vida de nuestro Señor. Así que en todo tiempo los predicadores han comentado la palabra inspirada, y en Roma la Congregación de la Propaganda ha hecho imprimir la Biblia en una porción de lenguas. Los textos primitivos y las versiones antiguas no han estado nunca sometidas á prohibición alguna. Solamente desde que los valdenses y albigenses, y tras ellos los novadores del siglo XVI, abusaron de la Escritura para turbar las conciencias y propagar sus errores, el uso de las traducciones en lengua vulgar se ha subordinado á ciertas precauciones, cuya necesidad se funda, ya en la naturaleza y en la obscuridad propias de una parte de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, ya también en una constante experiencia de los inconvenientes que ofrece su lectura para ciertas personas, ya, finalmente, en el ejemplo de la antigua Sinagoga. En la Escritura Santa nadie debe buscar otra cosa sino la edificación y el bien de su alma. Los fieles, por consiguiente, no deben leerla sino en tanto que pueden sacar de ella algún provecho, y en ediciones que les permitan comprender y saborear la palabra de Dios. (Véase el artículo *Lectura de la Biblia en lengua vulgar*.)

Todos los teólogos convienen en que las disposiciones canónicas relativas á los libros prohibidos obligan gravemente *(ex propria natura)* en todos los países, así á los eclesiásticos como á los seglares; sin embargo, si la materia de la lectura es reducida ó el tiempo de la detención es muy corto, la falta será entonces leve. Algunos autores galicanos de los dos últimos siglos han pretendido que el *Index* no tenía en Francia fuerza de ley; pero bastará remitirlos á examinar la doctrina unánimemente admitida pocos años antes por

[1] En igual caso se hallan las españolas del P. Scio y de Amat.—(Nota de la versión española.)

sus compatriotas y proclamada en los Concilios provinciales de Aix en 1581, de Toulouse en 1590, de Avignon en 1594, etc. Esta opinión ya ha sido desechada por completo en nuestros días. Gran número de Sínodos provinciales y diocesanos de época reciente, reanudando espontáneamente la interrumpida cadena de la tradición nacional, han hecho constar el carácter obligatorio del *Index;* otros, como el Concilio provincial de Toulouse (1850) y el de Reims (1857), que por de pronto no hicieron mención expresa de este punto, lo hicieron después á petición de la Congregación romana encargada de revisar sus actas.

A veces, cuando un autor ha dado pruebas evidentes de sus malas tendencias, la Congregación del Indice prohibe todas sus obras, aun aquellas que pudieran no ser malas. Dos son los motivos de estas condenaciones, hechas *in odium auctoris*, como suele decirse: primero, castigar al autor; y segundo, prevenir á los fieles contra sus producciones, entre las cuales les sería difícil distinguir. Algunos libros no se condenan en absoluto, sino provisionalmente y hasta tanto que fueren corregidos *(donec corrigantur)*. Bueno será advertir que la corrección en estos casos no puede verificarse sino por la misma Congregación del Indice, ó por su orden y bajo su inspección.

J. Forget.

INDULGENCIAS.—En cuanto se aplican á los vivos, las indulgencias son actos jurisdiccionales de la Iglesia que disminuyen ó remiten por completo las penas temporales debidas á la justicia divina por el pecador arrepentido y perdonado. En cuanto se aplican á las almas retenidas en el Purgatorio no son ya actos de jurisdicción, sino súplicas ó sufragios dirigidos á Dios para que se digne aliviar ó remitir completamente las penas temporales que afligen á dichas almas, y esto en la medida en que tales penas hayan sido remitidas por la autoridad de la Iglesia á los fieles sujetos á su poder, los cuales renuncian en favor de los difuntos el fruto personal que podrían sacar de las indulgencias á ellos concedidas y por ellos lucradas. Que se apliquen á los vivos ó á los difuntos, las indulgencias son, por tanto, actos que la benevolencia maternal de la Iglesia le inspira para con sus hijos; de aquí el nombre que se les ha dado. Pero es de advertir que las indulgencias no son una absolución ó una remisión pura y simple: el orden moral, perturbado por el pecado, exige, según el decreto divino, una expiación, que se verifica en el penitente por actos de amor sobrenatural ó por alguna pena sufrida también sobrenaturalmente. Esta pena sufrióla el Redentor en un grado y con un valor infinitos; la Santísima Virgen, los Santos y los justos las experimentaron también en un grado intensísimo, aunque no infinito. Esta pena, ofrecida á Dios y tomada por él en rigurosa cuenta, forma el tesoro espiritual de las satisfacciones puestas á disposición de la Iglesia. Las penas ó satisfacciones contenidas en este inagotable tesoro pueden agregarse á las penas y satisfacciones personales de los pecadores, como acontece en la recepción de los Sacramentos y en la celebración del sacrificio eucarístico, de tal modo que las penas temporales debidas por el pecador disminuyen en tanto cuanto representan las satisfacciones apropiadas. La Iglesia, en virtud de su poder, del poder de las llaves, como se le denomina ordinariamente, posee también el derecho de sacar recursos de este tesoro espiritual, de aplicarlos al pago total ó parcial de las penas de que el pecador convertido es deudor á la justicia divina: tal es la indulgencia plenaria ó parcial. Ordinariamente la indulgencia está sujeta á ciertas condiciones cuyo cumplimiento es necesario para ganarla, como son oraciones, obras piadosas ó satisfactorias, mortificaciones, etc.; pero esta forma *condicional* no es absolutamente esencial á las indulgencias, pudiendo ser concedidas de otro modo.

II. La doctrina católica de las indulgencias se funda en la concesión del poder de las llaves ó de la jerarquía eclesiástica (Math., XVI, 19: XVIII, 18); en la conducta de San Pablo con respecto al incestuoso de Corinto (II Cor., II, 7-9 coll.: I Cor., V, 4-5); en la doctrina teórica y práctica de la Iglesia romana y de las demás Iglesias, especialmente

las de Africa, en la época de las persecuciones. Se apoya igualmente en el dogma de la satisfacción universal é infinita ofrecida á Dios por el Redentor, en el dogma de la Comunión de los Santos, y en el hecho indudable de que la Santísima Virgen, los Santos y los justos han sufrido y expiado sobrenaturalmente más de lo que exigía el estado moral individual de los mismos. El Concilio de Trento, autorizado por muchos de los más antiguos Concilios (Ancira, Neocesarea, Nicea, Cartago IV, etc.) y de los más famosos (Clermont, Lateranense I, Lugdunense II y de Viena), ha podido llamar á las indulgencias "gracias espirituales„ y "celestes tesoros de la Iglesia„, cuyo uso es provechoso á la "piedad„. (Sess. XXI, *De Reform.*, c. IX.) Ha podido enseñar asimismo que el poder de concederlas ha sido concedido por Jesucristo á su Iglesia, que ésta ha hecho uso de él desde la más remota antigüedad, y que esta práctica es "muy saludable„ al pueblo cristiano. (Sess. XXV, decr. *De Indulg.*)

Ha podido, finalmente, anatematizar (*ibid.*) á aquellos que las consideran inútiles ó que niegan á la Iglesia el poder de concederlas.

III. Muchas son las objeciones formuladas contra esta doctrina y esta práctica de las indulgencias. He aquí las principales:

1.ª Las indulgencias no tienen objeto preciso y determinado: el pecador contrito y absuelto ya no tiene necesidad de nada más.

2.ª Tampoco tienen valor ante Dios, no siendo, como no son, otra cosa que la remisión de las penas canónicas, hoy caídas ya en desuso.

3.ª ¡Qué cosa tan ridícula el tomar de esta legislación suprimida añejas fórmulas, como ésta: indulgencias de 40 ó 100 días, siete años y siete cuarentenas, plenarias ó totales, para los vivos y para los difuntos! ¿Por ventura los muertos tienen necesidad de ellas, ni pueden aprovecharse de ellas?

4.ª Las indulgencias son un estímulo para pecar y para no expiar las propias culpas.

5.ª Han sido vendidas en pública almoneda y han sido objeto de un comercio escandaloso, contra el cual fué necesaria la intervención del protestantismo.

6.ª La Iglesia encuentra en ellas una de sus mejores rentas, y ésta es la razón por qué las conserva, sabiendo, como sabe, que su poder es nulo en tal materia de absolución y remisión.

7.ª Por lo demás, ella ha cambiado sobremanera en el modo de distribuir estos pretendidos favores, los cuales ya no se parecen hoy á lo que fueron en la Edad Media ó en la Iglesia primitiva.

8.ª En cuanto al *tesoro* de las indulgencias, los protestantes han demostrado cumplidamente que no hay otro tesoro que el que ellas llenan, gracias á la credulidad de los pueblos.

9.ª La misma Roma ha debido convenir en que se habían deslizado sobre este particular una porción de fraudes, de supersticiones y de abusos, y aun hoy mismo no deja de trabajar para establecer en este punto algo más de decencia y de regularidad.

10. Los teólogos más discretos, no pudiendo suprimir las indulgencias, han tratado por lo menos de disminuir y de mejorar el uso de las mismas, recordando á los Papas y á los Obispos que para concederlas eran necesarios motivos realmente proporcionados al favor de que se trata, é indicando á los fieles que no podrían ganarlas sino aplicándose con gran celo á obras personales de penitencia.

11. Los altares privilegiados, los cuadros con indulgencias, las colecciones de preces *favorecidas con tales gracias*, el *acto heroico de cesión* á las almas del Purgatorio de todas las indulgencias que se ganen, etc., son de tal modo intolerables que el Sínodo de Pistoya, bajo la presidencia del piadoso Obispo Ricci y con el consentimiento y aprobación de multitud de doctos y piadosos Obispos, no ha podido dejar de combatirlo.

IV. Las respuestas que daremos á estas dificultades producirán la ventaja de concretar mejor y aclarar con mayor luz este punto tan poco conocido, y con frecuencia tan falsamente disfrazado:

1.ª Las indulgencias tienen un objeto muy real. El pecador, al rebelarse contra Dios, no sólo se hace merecedor

del infierno; aun antes de caer en él pierde ya todo derecho á gozar de los placeres y bienes temporales de cualquier clase que sean, y si Dios le permite disponer de ellos es por compasión y por piedad. En estricta justicia, el pecado mortal merece todas las penas temporales, más la pena eterna. La absolucion sacramental perdona indudablemente la pena eterna al propio tiempo que el pecado; la caridad ó el amor sobrenatural del penitente para con Dios puede disminuir más ó menos, y á veces suprimir enteramente, la deuda de las penas temporales; la penitencia sacramental tiene también una eficacia particular en este sentido; finalmente, las satisfacciones y penitencias voluntarias, ó voluntariamente aceptadas del penitente, y las que otros pueden imponerse en favor de él, vienen ciertamente á reducir su deuda. Pero cuántas veces su escasa caridad para con Dios, lo insuficiente de su penitencia sacramental ó personal, la carencia de auxilios fraternos en esta difícil obra de expiación, su inclinación al pecado venial hasta la muerte misma, le dejarían abrumado de pesada carga, que no podría deponer totalmente sino después de largos años de purgatorio! Justamente, pues, para la diminución ó supresión de esta carga es por lo que la Iglesia concede sus indulgencias á los vivos y á los difuntos.

2.ª El fiel cumplimiento de las penas canónicas en la antigua disciplina tenía un valor real ante los ojos de Dios; y cuando la Iglesia de entonces disminuía el peso de las mismas, peso enorme muchas veces para la debilidad de algunos pecadores, entendía que ofrecía á Dios por ellos un equivalente de satisfacción tomado de su tesoro espiritual, sin lo cual Dios las hubiese ciertamente destinado á un purgatorio mucho más largo y terrible. Esta material indulgencia para con ellas era ya, por consiguiente, la indulgencia espiritual y teológica de que hablábamos antes. Actualmente está en desuso la penitencia canónica, y es claro que las indulgencias de ahora no hacen relación á ella sino de una manera muy accidental y accesoria, que describiremos luego; tampoco se aplican á la penitencia sacramental, que la Iglesia conserva aparte y por encima de tales indulgencias, sino que son concedidas, en nombre del Redentor, para acercarse al tribunal de Dios en deducción total ó parcial de las penas temporales que la eterna justicia está en el derecho de reclamar del pecador admitido á penitencia. Y siendo así, ¿cómo habrá quien diga que no tienen sino una importancia ceremonial, ó acaso puramente arqueológica?

3.ª Muchas de las fórmulas con las que suelen concederse datan seguramente de la época en que estaba en vigor la disciplina de la penitencia canónica; pero no hay que extrañarse, ni menos que reirse por esto, pues estas mismas fórmulas expresan clara y cómodamente la extensión del favor concedido; así, "cien días de indulgencias„ significan que la Iglesia remite realmente, y en presencia de Dios, una cantidad de penas temporales igual á aquellas que la antigua disciplina imponía durante cien días por determinados crímenes; siete años y siete cuarentenas de indulgencias equivalen á siete años y siete cuarentenas de la misma penitencia canónica; la indulgencia plenaria es la remisión de todas las penas temporales de que uno es deudor en conciencia; la indulgencia por los difuntos es la cesión en favor de las almas del Purgatorio de las satisfacciones ó expiaciones que uno ha lucrado para sí mismo, y que la Iglesia permite sean así transferidas á aquellas almas que se hallan retenidas lejos del cielo por las deudas contraídas aquí en la tierra, bien sea por los pecados mortales perdonados, ó bien por pecados veniales perdonados ó no. Nada más racional.

4.ª Las indulgencias son un alivio, una maternal condescendencia, sin duda alguna. Pero recuerdan vivamente al pecador la gravedad de sus culpas, la severidad de la justicia divina, la gravedad de los suplicios del Purgatorio, la pureza requerida para entrar en el cielo, el poder y la bondad del Salvador y de su Iglesia, la utilidad inmensa de la comunión de los Santos, la excelencia de los actos de caridad ejercidos en favor de las almas del Purgatorio, etc., etc. Son, pues, las indulgencias una gran exhortación práctica

para bien vivir y bien morir. Si hay cristianos cobardes é ignorantes que abusan de ellas para pecar con más desenfreno, cúlpese á ellos solos, á su malicia, y no á las indulgencias.

5.ª Los abusos á que han dado ocasión han sido muy exagerados por los historiadores protestantes, y nosotros podríamos dar de ello pruebas decisivas. Sin embargo, la existencia de tales abusos es un hecho real, que el Concilio Tridentino no ha temido confirmar y reprobar con la mayor energía (*loc. cit.*). No ha habido necesidad de esperar á Lutero y demás protestantes para denunciar y reformar los lamentables extravíos á que se abandonaban algunos predicadores de indulgencias; los Concilios de Letrán, de Lyon y de Viena,ya citados, no dejaron de reprimirlos, sin que lograsen acabar con ellos; el Concilio de Trento fué más afortunado, aunque no más enérgico en este punto. Pero, ¿es justo inferir de los abusos extrínsecos de una cosa que sea ésta intrínsecamente mala? Es evidente que no.

6.ª Decir que las indulgencias son una de las mejores rentas de la Iglesia, es ignorar lo que sucede realmente. Que algunos santuarios ó instituciones de caridad y de enseñanza hayan debido, en parte, la facilidad de su fundación ó de su conservación á las concesiones de indulgencias hechas en favor de los bienhechores, esto es posible, y, tratándose de la Edad Media, cierto. Pero hay mucha distancia de esto á la venta y explotación simoníaca que se nos reprocha. Si la Iglesia hace uso para estos casos del poder de las llaves, es porque lo posee, y no debe poseerlo inútilmente. Ella ha hecho uso de él antes que se mezclasen con este poder las oblaciones ó las limosnas de los fieles. Ella hace un uso infinitamente más frecuente cuando tal mezcla no existe que cuando existe. Y sobre todo, ¿quién podrá censurarla porque agradezca y recompense—no hablo de comprar ó de pagar—con favores espirituales los actos de piedad filial y de generosidad de sus hijos?

7.ª Los teólogos modernos han distinguido perfectamente tres períodos en la historia de las indulgencias, las cuales primitivamente eran sobre todo absoluciones, luego conmutaciones, y desde la Edad Media un acto á la vez absolutorio y conmutatorio. Pero estos teólogos han demostrado asimismo que la noción esencial de las indulgencias, tal como nosotros la hemos expuesto al principio, ha sido siempre la misma bajo estas diversas fases; es decir, que siempre han sido y serán la remisión que hace la Iglesia de las penas temporales exigidas al pecador convertido por la justicia de Dios. Los protestantes han ridiculizado sobremanera el tesoro de las indulgencias, ó más bien de las satisfacciones de Jesucristo y de los Santos; pero no han demostrado nunca ni demostrarán jamás que el Salvador no haya satisfecho infinitamente más de lo que se necesitaba para la salvación del mundo; que los Santos no hayan hecho más penitencia de la que se requería para la expiación de sus propias personales culpas; que Dios haya echado en olvido ó inutilizado alguna de estas satisfacciones ó penas superabundantes; que el poder de atar y desatar, de retener ó perdonar el pecado ó los efectos de él, no se extienda hasta las penas temporales impuestas al pecador. Ahora bien; no habiendo demostrado ni una sola de estas proposiciones negativas, no tienen derecho en manera alguna para negar la doctrina tradicional acerca del tesoro de las indulgencias; tampoco le tienen, como es evidente, para forjar ideas ridículas y atribuirlas á la Iglesia, que nunca prestó atención á semejantes paparruchas.

8.ª Ya he dicho lo que hay que pensar acerca de los abusos anteriores al Concilio de Trento, y de la reforma llevada á cabo por esta asamblea tan docta como piadosa. Que hayan desaparecido difícilmente ó aparecido de nuevo algunos de estos abusos—los menos irritantes y los más especiosos—nada más natural si se tiene en cuenta la tenacidad de la naturaleza humana en el mal y su inclinación en volver á él. De aquí los trabajos incesantes de la Sagrada Congregación de las Indulgencias, en Roma, para impedir todo error y todo exceso, así como para mejorar una legislación en que los Padres de Trento recomendaron moderación. (Sess. XXV, *l. cit.*). Inferir de esto la

falsedad de la doctrina en cuestión, es cometer el más violento de todos los paralogismos.

9.ª Se atribuye á algunos teólogos, excesivamente rigoristas ciertamente, una intención muy indigna de ellos y de su sincera religiosidad cuando se les atribuye, como á Cayetano y á Eusebio Amort, el propósito de abolir las indulgencias al desear que hubiese menos generosidad en distribuirlas y más dificultades para ganarlas. Estos autores fueron desautorizados por la Escuela; sus pretensiones rigoristas fueron rechazadas como poco fundadas de derecho ni de hecho, por cuanto ni la Iglesia es tan indulgente como ellos suponían, ni las indulgencias son, como ellos querían, un simple suplemento que se agrega á los esfuerzos y los ardores de la penitencia personal de los fieles. Mas no por esto merecen la calumniosa imputación de haber hecho eco á Wicleff, á Juan Hus, á Pedro de Osma y á Lutero.

10. En cuanto al jansenista Escipión Ricci y á su audaz sínodo de Pistoya, nosotros no tenemos que defenderle de la acusación que se les hace, demasiado justificada desgraciadamente por sus palabras y por sus obras. Tampoco tenemos que decir que los que les han seguido en la campaña contra las indulgencias no eran de ningún modo católicos de corazón, sino jansenistas ó racionalistas más ó menos declarados; que los libros, cuadros, catálogos ó prácticas aprobadas por la Santa Sede son irreprochables en absoluto; y que, en fin, *el acto heroico* en que algunos espíritus se han encastillado, entendido tal y como Roma lo ha autorizado, nada contiene que no esté de acuerdo con la Teología, con la razón y con la caridad para con las almas del Purgatorio.

(Cf. *Theses de poenitentia, de indulgentiis*, sostenidas en 1863, en Roma, por el autor del presente artículo; *Les Indulgences devant l'histoire et le droit canon.*, por A. Fancieux (A. Chollet) en la *Revue des Sciences ecclésiastiques* de 1887 y 1888; el artículo *Ablass* en el *Kirchenlexicon* de Friburgo; *Les Indulgences,* por el Reverendo P. F. Beringer, traducida del alemán.

Dr. J. Didiot.

INDULGENCIAS *(Venta de las).*— Es un hecho que la Iglesia imponía en otro tiempo penitencias canónicas por ciertos delitos; pero es también cierto que muchas veces abrevió la duración ó cambió la naturaleza de estas penas *por indulgencia*, ya fuese en consideración al fervor de los penitentes, ó ya en beneficio de alguna obra que fuese de pública utilidad. Así es que en tiempo de las Cruzadas los Papas concedieron la remisión de las penas temporales debidas por los pecados ya perdonados á aquellos que tomasen parte en las expediciones á Tierra Santa. Los cruzados ganaban "la indulgencia„. Así también, en el siglo XV, se concedieron indulgencias á los que hacían limosna para la construcción ó dotación de las iglesias y de los hospitales. Era éste un medio frecuente y útilmente empleado por la Autoridad eclesiástica para excitar á sus hijos á la práctica de la limosna. De aquí vino que en los tiempos de Alejandro VI, de Julio II y de León X se concedieran indulgencias con bastante frecuencia bajo la condición de determinadas limosnas. Esto es lo que los protestantes han venido llamando sin cesar la *venta de las indulgencias.*

Se han prodigado muy especialmente tales acusaciones con motivo de la indulgencia concedida por León X en el año 1567. No entraremos nosotros á examinar si el objeto de León X, que no era otro que procurarse recursos para dar cima á la construcción de la gran basílica vaticana, justificaba cumplidamente la publicación de una indulgencia general. Bástenos indicar que los que daban su óbolo para San Pedro contribuían á la erección de un templo destinado á utilidad general y que debía contribuir en gran manera á la glorificación del genio cristiano. Por lo demás, la crítica protestante no se fija para formular sus ataques, ni en el texto de la Bula de indulgencia, pues que estaba redactada en las formas ordinarias, ni tampoco en el objeto á que se destinaba, sino que atiende principalmente á la manera como se aplicaron las prescripciones de esta Bula. Y en este punto hay que confesar que el abuso fué patente y de naturaleza tal, que había de redundar en descrédito de las

indulgencias. Había necesidad de predicadores y de intermedios para sacar de la Bula los fondos que León X esperaba obtener y transmitirlos á Roma. La Cancillería romana, no encontrando en el clero secular colectores bastante celosos, hubo de interesar la diligencia y celo de los intermedios, enajenando el derecho de publicar y distribuir las indulgencias. En Alemania fué adquirido este derecho por Alberto, Obispo de Maguncia, luego cedido por éste al banquero Fugger de Augsburgo. Había, pues, en esto una especie de tráfico, cuyo resultado había de ser el descrédito de la religión y el que se quedase por el camino una parte del producto de las limosnas.

Además, los predicadores de la indulgencia adoptaron con frecuencia procedimientos charlatanescos que daban á ciertas predicaciones, á que concurría el pueblo en masa, más bien el carácter de una feria que el de una reunión piadosa. Ciertamente, las necedades que los protestantes han escrito contra Tetzel no están todas ellas justificadas; no es exacto, por ejemplo, que engañase conscientemente á los pueblos probando la virtud de las indulgencias, aparte de las obras de piedad que son su condición esencial; defendióse de tales calumnias por medio de testimonios irrefutables, que el protestante Seidemann ha publicado posteriormente. Fué Tetzel un buen teólogo y un hombre grave; pero debemos reconocer que no supo observar siempre en sus funciones toda la decencia conveniente.

La prueba, se dice, de que las indulgencias eran "vendidas„ es que las cédulas de indulgencias no eran entregadas sino á cambio de dinero. Pero este dinero era la limosna; la cédula era el testimonio material de la absolución.

Con todo, hay que reconocer que esto era un abuso censurable, y afirmamos con el Cardenal Palavicini "que si León X se hubiese rodeado de algunos teólogos más y se hubiese asesorado con sus consejos, hubiese obrado con más precaución en la dispensación de las indulgencias„.

P. Guilleux.

INFANTICIDIO EN CHINA.—Todo el mundo sabe que la Obra de la Santa Infancia, y con ella los misioneros y hasta los Obispos mismos, han sido objeto de repetidos ataques de parte de los adversarios del Cristianismo. Mientras que los misioneros afirman que los chinos practican el infanticidio, y reclaman los auxilios de Europa para educar á los infelices niños abandonados y arrancar, á cambio de dinero, las tiernas víctimas de las manos de sus verdugos, los adversarios del Cristianismo sostienen que es perfectamente inútil ocuparse de los niños chinos en atención á que los habitantes del Celeste Imperio son tan buenos padres que no se desprenden nunca de sus hijos; y en el rarísimo caso que esto ocurriera, añaden, hay en China orfelinatos oficiales para acoger á aquellos que hayan sido abandonados por sus padres. Deducen de aquí que los promotores de la Santa Infancia no son más que gentes muy hábiles para sacar dinero excitando la compasión con respecto á infortunios que no existen. En apoyo de esto invocan el testimonio de viajeros y comerciantes que han vivido en China, y aun el de oficiales de las exposiciones franco-inglesas que han permanecido por algún tiempo en aquel país, sin que hayan visto nunca ningún niño abandonado ó muerto según los procedimientos ó prácticas que han revelado los misioneros.

Habíase replicado hasta ahora á estas acusaciones citando algunos testimonios aislados de viajeros, tales como M. de Hübner; pero á nadie se le había ocurrido examinar los documentos oficiales y los libros del Celeste Imperio. Pues bien, si se hubiera emprendido antes este trabajo, hubiérase descubierto desde hace tiempo una larga serie de documentos que dan á esta importante cuestión una solución definitiva; consisten estos documentos en decretos de los Emperadores ó gobernadores, extractos de los periódicos, libros divulgados por todo el Imperio, copias de imágenes ó ilustraciones populares, cuyo contenido no deja lugar á duda sobre este punto.

Todos estos comprobantes se han autografiado y reunido en una colección publicada en Shanghai; algunos ex-

tractos de esta publicación bastarán para demostrar la verdad de las afirmaciones de los misioneros.

Resulta de estos documentos que el infanticidio se practica realmente en China, y con bastante frecuencia por cierto; que se halla más generalizado entre la clase pobre y en ciertas provincias, tales como Honán, Kiang-si, Kiang-nán, Fokién, etc.

Las hembras son principalmente las víctimas de tamaña crueldad; los varones raramente son sacrificados. Al matar á sus hijas, ó por mejor decir, al ahogarlas sumergiéndolas en el agua tan pronto como han nacido, intentan sus padres librarse de los gastos que tendrían que hacer para conservarlas y educarlas, y evitar principalmente los desembolsos que ocasiona la dote matrimonial.

Esta costumbre criminal es condenada por los sabios y escritores chinos, que no perdonan medio para disuadir de tan horrendo delito á los padres de familia, y apelan á la pluma, al lápiz y á la poesía popular para poner ante los ojos del pueblo la monstruosidad de aquella práctica inhumana. El Gobierno tampoco la tolera; los gobernadores de provincia se esfuerzan por extirparla; pero en vano, entre otras razones porque no se ha impuesto penalidad especial para esta clase de crímenes. Todo se reduce con harta frecuencia, según las costumbres chinas, á unas cuantas exhortaciones y algunas imprecaciones, es decir, á palabras.

Es cierto que los Gobiernos han establecido orfelinatos para acoger á aquellas desdichadas criaturas que han sido abandonadas por padres desnaturalizados. Pero estos establecimientos se hallan tan sólo en ciertas y determinadas ciudades, bastante distantes unas de otras; así que en un Imperio tan vasto como el Imperio chino las distancias suelen ser inmensas, y algunos padres no pueden ó no quieren las más de las veces emprender estos largos y penosos viajes para buscar el asilo en que podrían albergarse sus tiernos hijuelos.

Condenados por la autoridad moral y perseguidos por la gubernamental, los padres infanticidas no perpetran sus crímenes á la luz del día; las parteras, que suelen ser sus cómplices, les prestan su concurso para que se guarde sobre ellos el mayor secreto. Y ésta es la razón por qué los europeos que se trasladan á China, y que no suelen penetrar sino en algunas de las más importantes ciudades, pueden habitar allí largos años sin haber podido comprobar *de visu* ni uno sólo de estos infanticidios.

Hé aquí algunos extractos y recortes de los documentos en que se apoyan las afirmaciones que hemos hecho. Proceden unos de publicaciones particulares, otros de documentos oficiales.

El autor del *Kiai-ni-niu-tu-chouo* (relaciones con grabados para impedir que se ahogue á las niñas) publicado en el reinado de Tong-che, el predecesor del actual Emperador (en Hutcheufu en el Tche-kiang) dice en la pág. 8:

"La costumbre de sumergir á las niñas en el agua para que se ahoguen, existe en todas partes; pero aparece especialmente en las familias de la gente pobre. Ya ha habido letrados virtuosos y hombres compasivos que han publicado grabados é instrucciones con el fin de evitar este crimen...„ Al consultar yo todos estos libros llenos de sabiduría, encuentro que no hay más que dos maneras de impedirlo: la primera consiste en prohibirlo por la ley; la segunda, en prevenirlo repartiendo dinero á los necesitados.„

El autor continúa con estas reflexiones, que no dejan de explicar muchas cosas:

"Los mandarines superiores han publicado ya ordenanzas con este fin; pero cuando se ha tratado de poner en práctica estas disposiciones, no ha habido energía. Los mandarines inferiores las han considerado como hermosas piezas de literatura, y el pueblo ha continuado como antes anegando á las niñas, sin que un solo culpable haya sido castigado.„

Poco después de esta obra, y cuando ya se hubo dominado la rebelión de los Taï-pings, se publicó en Su-Tcheu una relación de las ruinas ocasionadas por esta guerra civil. Se llamó *Kiang-nan-tie-lei-tu-siu-pien*, y salió de la librería Ten-Kien-Tchai. Aquí encontramos, entre otras cosas, estas palabras:

"Actualmente en todas las pequeñas

poblaciones se pone en práctica por multitud de gentes la costumbre de arrojar las niñas al agua. Y hasta se llega al extremo de hacer lo propio con los niños.„ *(Opusc. cit.,* pág. 30.) El autor añade muchas consideraciones sobre lo horroroso de este crimen y sobre las medidas que debieran emplearse para impedirlo.

Otro libro escrito en 1869, el *Te-i-lu-Pao-yng-hœi-kœi-tiao,* en el tomo I, segunda parte, pág. 1.ª, nos dice que la costumbre de ahogar á las niñas está muy extendida entre la gente campesina; que existen asilos en las ciudades, pero que los pobres no pueden sufragar los gastos de un viaje hasta la ciudad ó temen las molestias de un penoso viaje, retrayéndose por esto de hacer ingresar á las inocentes criaturas en estos asilos. Procuran que perezcan al punto de haber nacido. Y hasta se dice con acento placentero que ésta es una manera de casar á las hijas, ó que, en virtud de la metempsícosis, se les hace el beneficio de poder renacer varones. En la pág. 18 añade el autor que "en el pueblo del Tchang-nan hay la costumbre de no dar educación más que á una hija, deshaciéndose de las demás por este medio„.

Los escritores taoistas emplean el mismo lenguaje, con la sola diferencia de que sus censuras son más enérgicas, haciendo uso de amenazas de un orden espiritual.

Citemos sólo el *Hio-tang-Kiang-in* ó discursos morales para uso de las escuelas. En este libro, en su pág. 19, leemos, entre otras, estas palabras:

"Hay cierta clase de mujeres que no obran de conformidad con la moral y el derecho, pues que cuando dan á luz seres del sexo femenino se desprenden de ellos sumergiéndolos en el agua y haciéndolos perecer. ¡Pensadlo bien! Formar el cuerpo de un hombre no es fácil; varón ó hembra, la creación es la misma. Vosotras mismas sois hembras; vuestras madres lo fueron también. ¿Se puede menospreciar de este modo la vida de una mujer?... Tantas veces como vosotras sumerjáis en el agua á vuestra hija, otras tantas renacerá para vengarse, y *remorirá* continuamente en vuestro seno para haceros morir á vosotras.„

No son sólo cuatro ó cinco, sino más de veinte, las obras que podríamos citar del mismo modo. Indicaremos de pasada el *Ngan-che-teng-tchu-Kian,* f. 46; el *Hio-tang-je-Ki,* f. 15, 28, 29, 36, 39; el *Je-Ki-Ku-che-su-tsi,* f. 28; el *Tcheng-yng-pao-yng-lou,* f. 1, 5, 7, 8, 11, 12, 14; el *Ku-pao-so,* f. 1, 3, 5, 8, 9; el *Tse-hang-pu-tu-tse,* f. 1, 27; el *Ni-niu-hien-pao-lu,* cuyo solo nombre equivale á todo un tratado: "castigo manifiesto de aquel que ahoga á las niñas„, f. 2, etc., etcétera.

En la colección de que tratamos se encuentran luego artículos de periódicos chinos, láminas con leyendas que se reparten entre el pueblo, y, finalmente, multitud de decretos del Emperador y de los mandarines provinciales, de los cuales presentaremos aquí algunos ejemplos.

El primero que se ocupó en este asunto fué el primer Emperador de la raza mandchúa, Chun-tsi. En 1659, el segundo día de la luna segunda, dió el siguiente decreto con motivo de una proposición del censor Wei-i-Kiai:

"Habíamos oído decir que existía la costumbre de ahogar á las niñas pequeñas, pero no podíamos creerlo. Hoy que nuestro censor I-Kiai nos dirige una Memoria sobre esta costumbre soberanamente detestable, empezamos á creer que existe realmente.

„Los sentimientos paternales proceden de la naturaleza misma, y no debe establecerse ninguna diferencia en la manera de tratar á los varones y á las hembras. ¿Por qué proceder tan cruelmente con las niñas haciéndolas perecer? Y siendo así que todos los hombres se conmueven compasiva y piadosamente á la vista de una criatura privada todavía del uso de la razón, que cae en un lugar donde ha de encontrar la muerte, ¿cómo hay padres bastante crueles para que sean ellos mismos los que ejecuten esto con sus propios hijos? ¿De qué exceso no serán capaces después de haber cometido con la mayor frialdad un crimen como éste?

„El Rey Supremo concede la vida, y quiere que todos los seres gocen de ella sin perjudicarse unos á otros. Si un padre y una madre matan á los hijos que ellos han engendrado, ¿cómo no ver en esta iniquidad un desorden contra la

harmonía celeste? Si las inundaciones, la sequía, las calamidades públicas, la peste y la guerra esparcen por todas partes la ruina, la desolación y el llanto, impidiendo al pueblo los goces de la tranquilidad y del reposo, todas estas desgracias no son sino castigos impuestos por el crimen de que acabamos de hablar.

„Aunque los mandarines locales se oponen á esta práctica prohibiéndola en sus localidades, es muy posible que no todas las familias se hayan enterado de esta prohibición. Conviene, pues, tomar las necesarias medidas para reanimar en el pueblo los sentimientos de la naturaleza y extirpar de raíz la bárbara costumbre del infanticidio. Cuando esto se consiga, reinará en nuestro ánimo la satisfacción y la alegría.

„Ko-long-tu, en su escrito intitulado: "Abstenerse de sumergir á las niñas„, escribió estas palabras: "El tigre y el „lobo son muy crueles, y, sin embargo, „conocen las relaciones que existen en„tre el padre y el hijo; ¿cómo, pues, el „hombre, el único ser dotado de una na„turaleza espiritual, se muestra inferior „á estos animales? Vuestros hijos, varo„nes ó hembras, son todos igualmente el „fruto de vuestro seno. Yo he oído decir „que el dolor que sufren las pequeñas „criaturas sometidas á esta terrible „suerte es inexplicable. Bañadas toda„vía con la sangre materna, tienen bo„ca y no pueden exhalar ningún acento „lastimero; y sumergidas en una vasija „de agua, no lanzan su postrer aliento „sino después que transcurre un tiempo „bastante largo. ¡Ah! ¿cómo el corazón „de un padre y de una madre pueden „llegar á tal exceso de crueldad?„

„Conmovidos por todas estas razones, exhortamos ahora á nuestro pueblo á que no haga perecer á las pobrecitas niñas. Unos cuantos pedazos de tela para vestir el cuerpo y proteger la cabeza no han de haceros más pobres.„

El sucesor de Chun-Tsi, Kang-Hi, hubo de preocuparse asimismo de la práctica abominable del infanticidio. Entre otros asuntos, tuvo que resolver sobre la consulta dirigida por el Gobernador de Yen-Tcheu, Ki-el-hia, al Gobierno del Tche-Kiang.

"El cielo y la tierra tienden á favorecer á los hombres preservando sus vidas. A pesar de esto, los habitantes de Yen-Tcheu tienen la costumbre de anegar á las niñas, y cometen este crimen, no solamente los pobres, sino también los ricos. Los tigres, con ser tan crueles, no devoran á sus hijos; ¿cómo, pues, los hombres pueden ser insensibles á los gritos de sus hijos y quitarles la vida apenas acaban de nacer? Yo mismo he visto cometer esta infamia, y me afectó sobremanera. Por esto os pido que expidáis una circular á mis seis prefecturas para que se prohiba severamente el asesinato de los niños; esa circular ó proclama será grabada sobre piedra. Si alguno se hace culpable de este crimen, permítase á sus convecinos delatarle á los magistrados á fin de que sea castigado como merece [1].„

A Kan-Hi sucedió Kieng-Long, no menos ilustre que su predecesor. Hubo también de llamar su atención el hecho que nos ocupa. De él poseemos un edicto completo, ó mejor una demanda sancionada por su autoridad. Esta demanda fué dirigida por el primer juez Ngeu-Yang-yun-Ki al tribunal Nei-Ko, que la aprobó y la sometió á la sanción del Emperador. Hé aquí su contenido en la parte que nos interesa:

"El año 37 del reinado de Kienh-Long, el 15 de la luna novena, el Nei-Ko transmitió un artículo de una demanda escrita por el primer juez del Kiang-si, llamado Ngeu-Yang-yun-Ki. Se dice en este documento *que la mala costumbre de sumergir en el agua á las recién nacidas es ordinaria en el Kiang-si*, y hé aquí la razón. Las familias pobres con dificultad pueden dar educación á sus hijas; otras, sin hallarse en la indigencia, temen los desembolsos del casamiento; los hay, en fin, que desean vivamente el pronto nacimiento de un hijo varón, y temen que los cuidados prestados á la hembra retarden el ansiado momento; *se apresuran ordinariamente* á sumergir en el agua á las niñas en el momento mismo de su nacimiento. Se hace preciso para en adelante imponer un año de destierro y un castigo de sesenta palos á aquellos que ahogan de este modo á sus hijos, equi-

[1] Véase el *Tss-tch-sin-chu*, ó nuevos documentos referentes al gobierno. *Si-li-ong*, t. III, pág. 26. Shang-hai.

parándolos á los parricidas. Los parientes, vecinos y oficiales rurales que, conociendo las criminales intenciones de los padres, no procurasen impedir que se realicen valiéndose de los buenos consejos, sufrirán el castigo reservado á aquellos que, conociendo los perversos designios de los malhechores para dañar al prójimo, no traten de oponerse á ellos [1].»

Créese generalmente que los chinos son excelentes padres de familia, y esto es un error; los chinos son ciertamente hijos modelos, pero como padres dejan mucho que desear.

Para prueba de nuestro aserto reproduciremos tan sólo el siguiente párrafo de un artículo publicado en el famoso periódico *Le Temps,* de París, y cuya exactitud no ha encontrado impugnadores:

"No hay familia rica ó medianamente acomodada que no posea una veintena de esclavos, aunque es muy fácil procurarse excelentes domésticos libres. El precio de un esclavo varía, naturalmente, según su edad, su fuerza y su belleza. En tiempo de paz y de prosperidad este precio asciende á cinco y seiscientos francos, y aun más; pero en tiempo de guerra ó de hambre, las familias cargadas de hijos venden sus hijos é hijas literalmente por un puñado de arroz. Gray afirma haber visto grandes muchedumbres donde se exponían á la venta jovencitas de muy pocos años á razón de veinte francos por cabeza. Vió también en Cantón que un padre, arruinado por el juego, vendía sus dos hijos por cuatrocientos veinticinco francos.»

Detengámonos aquí y terminemos.

Suponemos no llegará á creerse que los chinos se calumnian á sí mismos por el placer de hacerlo; que todos, Emperadores, mandarines de todas categorías, filósofos, literatos, moralistas, etc., se hayan dado la consigna de arremeter contra molinos de viento, es decir, contra un crimen imaginario y deshonrar su propio nombre en una tarea tan injustificada como inútil.

Se halla, pues, demostrada la existencia del infanticidio, y podemos resumir todo este artículo en las siguientes líneas: el infanticidio está en boga, muy particularmente en algunas provincias, pero se practica en todo el Imperio. Los moralistas chinos han hecho los más laudables esfuerzos para remediar esta plaga y corregir á sus desnaturalizados conciudadanos. El Gobierno ha multiplicado las leyes y alocuciones para prevenir este crimen, y ha procurado con el establecimiento de orfelinatos atenuar las consecuencias de las prácticas criminales de numerosos padres.

Mas todos estos esfuerzos particulares y oficiales han sido insuficientes. La rutina, la depravación, la miseria y la avaricia, secundadas por la lenidad en la represión y en los castigos, han esterilizado, ó poco menos, aquellos generosos esfuerzos, y actualmente todavía hay en China muchos niños que salvar.

CH. DE HARLEZ.

[1] Los lectores que deseen mayor copia de datos y de textos, pueden consultar el opúsculo titulado *El infanticidio en China según los documentos chinos*, por Mons. de Harlez.

INFIERNO.—I. Esta palabra, en el lenguaje bíblico y teológico, designa:

1.º En un sentido general, la morada de las almas que no han sido aún admitidas á la visión beatífica y la de aquellas otras que no han de serlo jamás; tales son las almas de los justos antes de Jesucristo, las del Purgatorio, las de los niños muertos sin bautismo, y sobre todo las de los condenados.

2.º En un sentido especial, único de que debemos hacernos cargo en el presente artículo, el estado ó permanencia de las almas condenadas á castigos eternos.

II. Con respecto al infierno así considerado, cuatro son las cuestiones principales que se presentan á la vista del teólogo, bien así como la de cualquier hombre que haga uso de su razón:

1.ª ¿Existe el infierno, es decir, hay castigos eternos para algunas almas?

2.ª ¿En qué consisten las penas del infierno?

3.ª ¿Cuál será realmente la duración de estas penas?

4.ª ¿Dónde se halla situado el infierno?

1.º En cuanto á la existencia del infierno, es indudable que los demonios y los hombres muertos en estado de pecado mortal son condenados por

Dios con castigos proporcionados á la malicia de los mismos. La simple razón vulgar, así como la razón filosófica, nos persuade que no puede ser otra cosa. La doctrina de la Escritura es terminante y explícita sobre este particular, y nadie ignora que esto constituye un dogma de la fe católica; no hay, por tanto, necesidad de minuciosas pruebas.

2.º La pena principal del infierno es la pérdida del fin último, de la bienaventuranza sobrenatural, de la inefable gloria y del goce inmenso que se encierran en la visión intuitiva de Dios, bien supremo de la criatura racional. Este es el tormento más terrible de una inteligencia definitivamente descarriada y de una voluntad inexorablemente inclinada al mal. La desesperación, el odio á Dios, así como á toda clase de bienes que de él procedan, el dolor causado por un destierro sin posibilidad de regreso, todo ello resulta necesariamente de aquí. A esta pena esencial, que suele llamarse pena de *daño*, porque en ella consiste formalmente la condenación, hay que añadir la pena de *sentido*, así llamada por la causa sensible que la produce, cual es el fuego, con todos sus estragos sobre los cuerpos resucitados, que serán torturados sin ser destruídos, y con análogos efectos aun sobre los espíritus de los demonios y de los hombres. Que el suplicio del infierno sea muy principalmente el fuego, es ésta una afirmación tan frecuente y tan clara en la Biblia, que no cabe dudar de ella. (Cf. por ejemplo: Matth., XXV, 41.) También Jesucristo hace mención (Marc., IX, 43 y siguientes) del gusano que roe la conciencia y que no muere, entendiéndose esto casi unánimemente en un sentido metafórico. ¿Podrá acaso interpretarse de igual modo lo que se dice del fuego y de los gemidos, de las lágrimas y del rechinar de dientes de que habla el Salvador? ¿Será acaso un fuego puramente ideal ó moral que no produzca sino efectos también inmateriales, ó será más bien un fuego real y físico capaz de obrar milagrosamente sobre los espíritus, y naturalmente sobre los cuerpos? No habiendo la Iglesia definido cosa alguna con respecto á este punto, hay una cierta libertad para adoptar tal ó cual opinión. Hemos de observar, sin embargo, que la opinión que se decide por la existencia de un fuego real y físico, aunque diferente sin duda alguna del que nosotros conocemos, es casi universalmente admitida, y parece conciliarse mejor con los textos inspirados; esta opinión tiene también en su favor toda la tradición cristiana, y su única dificultad, la de concebir la acción de un fuego físico ejerciéndose sobre substancias inmateriales, se resolverá más adelante.

3.º Las penas del infierno son declaradas eternas por la Biblia (Matth., XVIII, 18; Marc., IX, 43; Joann., III, 36; XXV, 41-46; Apoc., XIV, 20; XIX, 2, etc.), por el V y el VII Concilios ecuménicos, por el símbolo atanasiano, y, en fin, por la tradición teológica y práctica de la Iglesia entera. Los demonios y los condenados, á quienes aquéllos atormentan con su presencia, y también probablemente con sus actos, no se convertirán jamás ni se verán jamás libres de sus padecimientos; su gusano no muere, su fuego no se apaga, su existencia no se extingue, su desorden no se corrige; hállanse condenados á un infierno eterno. Pero, ¿se mitigarán algún tanto sus penas con el tiempo, ó se interrumpirán siquiera por algunos momentos? Ciertamente así se ha creído por algunos, aunque en corto número; mas esta manera de ver, aunque no condenada por la Santa Sede, dista mucho de encontrar buena acogida en la Iglesia.

4.º Es imposible fijar, é inútil investigar, dónde se halla situado el infierno. Su situación se contrapone evidentemente á la del cielo, apareciendo designada en la Escritura como inferior á la mansión actual del género humano, y aun probablemente á la de todo el mundo visible. El cielo estará, según esto, en el centro del sistema sidéreo hacia donde gravitamos nosotros; el infierno, por el contrario, se hallará lejos de toda luz, de todo calor y de toda vida. Estamos, pues, en libertad de formarnos sobre este punto opinión particular con tal que esté fundada en razón.

III. Con respecto á toda esta doctrina del infierno se nos objeta:

1.º Que está llena de mitos, leyen-

das, imaginaciones populares ó teológicas, y por tanto que no tiene valor alguno real.

2.º Que la misericordia divina y el amor infinito del Creador hacia sus más nobles criaturas no pueden compaginarse con un infierno tan cruel como se nos pinta.

3.º Que la eternidad de las penas es sobre todo inconciliable con la bondad y aun con la justicia de Dios.

4.º Que el fuego, así como el gusano, los alaridos, rechinamiento de dientes, etc., no se avienen bien con seres espirituales como son los demonios y las almas de los réprobos.

5.º Que una atenuación progresiva de estas torturas hasta llegar á su final supresión es el solo dogma aceptable para una razón ilustrada y un corazón sensible.

6.º Que la divergencia y hasta contrariedad en las opiniones referentes á la situación local y á las condiciones del infierno, es una prueba de que no existe realmente.

7.º Que repugna admitir con la Iglesia que el infierno esté poblado de innumerables legiones de niños muertos sin bautismo, sin contar también innumerables falanges de paganos, herejes y cismáticos, arrojados allí por sus fúnebres sentencias.

IV. En cuanto á la primera objeción, no vacilo en conceder que la imaginación de los pueblos, de los poetas, de los artistas, y aun si se quiere de los teólogos mismos, ha inventado multitud de detalles que muchas veces nada tienen de sólido, de verosímil, de conveniente. Pero la Iglesia no responde de tales exageraciones, ni su dogmática grave y austera sufre por ello ningún detrimento. Es más: la fecundidad de las descripciones imaginativas del infierno en todas las épocas y en todos los países del mundo, es un valioso testimonio de la fe en este dogma fundamental, y en consecuencia, de su verdad misma.

A la segunda objeción he de contestar que si el amor y la misericordia de Dios son infinitos, su justicia no lo es menos, y no puede menospreciarse cuando se trata de calcular las penas y recompensas de la otra vida. Un Dios sin justicia que no vengara ni su honor ultrajado, ni el orden gravemente violado, no sería el verdadero Dios; digamos, pues, con la Escritura que es horrible caer en las manos del Dios vivo. El ángel y el hombre son, sin duda, sus más amables y más amadas criaturas; mas esta misma perfección y la abundancia de gracias con que los ha enriquecido exigen que sean castigados con tanto mayor rigor cuanto más hayan abusado de sus bondades.

Por lo que toca á la tercera objeción, se observará que la sanción de las leyes divinas, la represión de los crímenes y de las pasiones, la diferencia esencial entre el bien y el mal quedarían reducidas á bien poca cosa si los condenados hubiesen, por fin, de ser reducidos á la nada, ó igualados á los justos y bienaventurados. Dios y el bien quedarían vencidos; el triunfo definitivo sería del demonio y del mal. Por lo demás, la Revelación en este punto no deja lugar á la menor sombra de duda: el infierno es tan eterno como el cielo (Matth., XVIII, 8: XXV, 46, etc.).

La cuarta objeción tiene el defecto de no distinguir entre los suplicios espirituales y las penas corporales del infierno. Es cierto que las lágrimas, rechinar de dientes y lo del gusano de los demonios y de las almas separadas de sus cuerpos, tienen sólo una significación metafórica, bien espantosa seguramente. También es cierto que no se opone á la fe definida el considerar el fuego infernal como una pena de orden moral sin realidad física. Pero si los ángeles pueden obrar sobre la materia y moverla, si las almas humanas pueden informar y vivificar un cuerpo, sentir y sufrir por su medio, ¿qué imposibilidad metafísica ha de haber en que Dios comunique cierta influencia á llamas análogas ó semejantes á las que nosotros conocemos para que la ejerzan sobre los demonios y las almas de los réprobos? ¿Qué imposibilidad absoluta podrá verse en que los cuerpos de los condenados, después de la resurrección, sean entregados á las llamas de un fuego vengador, incapaz de apagarse ni consumirse?

En cuanto á la quinta objeción, ya hemos dicho que la Iglesia no ha condenado hasta ahora, al menos expresamente, las opiniones de aquellos que

sueñan con momentos de tregua y de calma ó alivio en el dolor de los condenados. Sin embargo, tales opiniones no son sino mera fantasía, poco á propósito además para reconciliar á los racionalistas y mundanos con el dogma del infierno; para conseguir esto sería necesaria la supresión pura y simple de su eternidad, y esto ni Dios ni la Iglesia lo conceden. Ni la sensibilidad, ó mejor dicho, la sensualidad ó sensiblería, ni la razón, que en este caso más bien pudiera llamarse sinrazón, pueden resolver nada en lo concerniente á dicha eternidad. En vano se hablará de la desproporción que algunos quieren encontrar entre un pecado de un instante y un castigo eterno. Preciso es que sea eterna si ha de ser una sanción suficiente de la ley divina, un preservativo eficaz contra las tentaciones que nos incitan á infringirla, un castigo en relación con lo infinito de la majestad y de la santidad ultrajadas por el pecado mortal. Fórmese exacta idea de lo que significa la palabra pecado mortal; téngase en cuenta que Dios no está obligado á prolongar indefinidamente la hora de la muerte del pecador, ó de concederle también indefinidamente la posibilidad de empezar nuevos ensayos y nuevas pruebas, y entonces se comprenderá cómo, según la palabra evangélica, el árbol debe caer del lado á que se inclina y no levantarse jamás de la tierra en que ha caído. Y en último resultado, el condenado no puede culpar á nadie más que á sí mismo de su desdichada suerte; él no ha pecado mortalmente sin verlo, sin saberlo, sin quererlo, sin poder obrar de otro modo. No se empequeñezca la noción de Dios ni el concepto del pecado, y se explicará el infierno con mayor facilidad.

La sexta dificultad se reduce á decir que no hay seguridad sobre la existencia de una cosa, sino en tanto que se la conoce bajo todos sus aspectos y en sus menores detalles. Ahora bien; ¿qué cosa hay más contraria á la lógica y más favorable al esceptismo? Nosotros no sabemos el todo de nada, y esto no prueba que nada exista. Hay variedad de opiniones acerca del lugar en que se halla situado el infierno, sobre los detalles secundarios de la condición de los espíritus y de los cuerpos condenados á sus torturas, sobre los caracteres accidentales de éstas; pero la revelación es categórica sobre lo esencial del dogma, y la Iglesia no avanza ni un paso más en lo que propone á nuestra fe.

La séptima y última dificultad supone, muy sin fundamento, que la Iglesia arroja á las llamas del infierno á las almas que han permanecido involuntariamente fuera del Catolicismo, guardando, no obstante, la inocencia ó la justicia naturales. Todo el que haya usado de su razón sin cometer pecado alguno mortal será salvado seguramente, llamándole Dios á la fe, si necesario fuere, por un milagro. La condenación de los infieles de buena fe es el castigo, no de su ignorancia, sino de sus pecados mortales: crueldad, lujuria, etc. La pena de *daño* es consecuencia necesaria del pecado original no borrado; pero no parece debe decirse lo mismo de la pena de *sentido*, que parece estar reservada al pecado mortal individual, personal, voluntario. Los Padres y los teólogos que admiten esta doble pena para el pecado original en los niños muertos sin bautismo son raros, y puede decirse que el espíritu general de la Iglesia se pronuncia más y más en contra de esta opinión [1]. Por lo

[1] San Agustín figura á la cabeza de los que suponen que los niños muertos sin bautismo padecen pena de sentido; pero es hermoso considerar el proceso de esta doctrina. Vió el Santo en el capítulo XXV de San Mateo que en el juicio universal los buenos estarán á la diestra de Jesús, que los llevará á reinar en el cielo, y á la izquierda los malos, que oirán la terrible sentencia de un infierno eterno; y estrechado por la dificultad, exclama: «No hay tercer lugar en que podamos poner á los niños.» Y como éstos que mueren sin bautismo es ciertísimo que no entran en el cielo, se ve precisado á decir que van al infierno. Pero en seguida su claro entendimiento, su buen sentido, su hermoso corazón, le hacen advertir que esos niños, para quien no encuentra más lugar que el infierno, tendrán allí una pena levísima, *la más leve de todas*; tan leve que añade: «Yo no sé determinar si sería mejor para ellos el no existir que el existir en esas condiciones.»

El parecer de San Agustín predominaba en la Iglesia latina, no entre los Padres griegos; pero vino Santo Tomás, y observó que la sentencia de los buenos va fundada en las buenas obras que habrán hecho. «Porque tuve hambre y me disteis de comer», y la de los condenados tendrá por motivo su dureza de corazón y los pecados cometidos: «Id, malditos, al fuego eterno, porque tuve hambre y no me disteis de comer», etc. De aquí infiere el Angélico Maestro que ni la una ni la otra se refieren á los niños que mueren sin bautismo, ni á los que se les asimilan, como son los perpetuamente imbéciles ó dementes. Desembarazado así de la dificultad, no vacila en creer que los tales inocentes muertos sin bautismo y con solo el pecado original no padecen por éste pena alguna de sentido, y pasa también á enseñar que vivirán unidos á Dios mediante a participa-

demás, y concluímos, aun estos mismos Padres y teólogos ponían buen cuidado en establecer una gran diferencia entre los suplicios de aquellos que se condenan voluntariamente y las penas de estos niños. El infierno, pues, tal como se propone á nuestra creencia, no se halla poblado de víctimas cruel é injustamente condenadas; así que la justicia eterna es la más fiel y delicada que pueda concebirse.

Vide Hurter, *Theologia dogmatica*, tomo III; Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, tomo V.

DR. J. D.

INMACULADA CONCEPCIÓN. I. Es el privilegio sobrenatural en virtud del cual la Santísima Virgen María fué preservada del pecado original desde el instante mismo en que se verificó la unión de su alma racional con su cuerpo, mientras que en aquel mismo momento todos los descendientes de Adán son marcados con esta mancha. (Véase *Pecado original.*) La Virgen María, descendiendo asimismo de Adán, en virtud de las leyes ordinarias de la naturaleza hubiera debido nacer sin la gracia santificante perdida por el primer hombre para él y toda su raza; hubiera debido nacer por consecuencia en el pecado original, que es la privación de esta gracia. Pero en vista del excelso papel que desempeñaba la Madre del Hijo de Dios encarnado, y en vista de los méritos que debía adquirir como Redentór del mundo, fué exceptuada de la mancha común á todos los hombres (salvo el Redentor); fué concebida con la gracia santificante, en la que hubieran sido asimismo concebidos sin la falta de Adán, y á la que han vuelto otra vez por medio del bautismo. El bautismo, y cualquier otro medio para devolver sus hijos al estado primitivo de gracia, hubieran sido inútiles é ineficaces para ella. No obstante, María fué *rescatada*, y es el fruto más perfecto de la *redención* operada por su divino Hijo; sin esta redención, efectivamente, y sin la aplicación superabundante y anticipada que de ella se le hizo, es indudable que hubiera nacido en pecado original.

II. El protoevangelio (Gen., III, 15) anunciaba un triunfo brillante de la mujer y de su fruto sobre el demonio y sus allegados; la Tradición fijó el sentido de esta profecía, y en él ha visto, justo es confesarlo, la verdadera victoria de María, Madre de Jesús, sobre el demonio y el pecado; es decir, su inmaculada concepción. El ángel Gabriel ha saludado á María llamándola llena de gracia (Luc., I, 28), lo que la misma Tradición ha interpretado legítimamente en el propio sentido. La Iglesia ha creído siempre que la Madre del Salvador debió poseer un grado excepcional de santidad, y que en este grado se había comprendido realmente el privilegio de la exención del pecado original, como de todo pecado actual. El Papa Pío IX, en su definición dogmática de 8 de Diciembre de 1854, no ha introducido una nueva creencia, sino que ha hecho constar que esta creencia, tan antigua como la Iglesia, estaba fundada en la Revelación, y declaró que nadie podía negarla ni dispensarse de adherirse á ella por un acto de fe.

III. Objétase sobre esto:

1.° Que todos los hombres han sido condenados en Adán y redimidos por Jesucristo.

2.° Que, según los Padres, fué Jesucristo el único que estuvo exento del pecado original por virtud de su milagroso nacimiento.

3.° Que la Iglesia primitiva ha ignorado este dogma.

4.° Que San Bernardo, Santo Tomás de Aquino y toda la escuela dominicana lo han combatido.

5.° Que un dogma nuevo es un dogma falso.

IV. Respuestas:

1.ª La condenación universal pesó sobre María, pero no tuvo efecto en ella por una excepción milagrosa y un privilegio moralmente debido á la Ma-

ción de dones naturales que les proporcionarán alguna alegría, y se esfuerza por hacer ver cómo no tendrán aquella tristeza y amargura que en los demás ha de originarse necesariamente del no gozar de Dios.

La Iglesia, lejos de condenar esta doctrina, ha censurado á los que jansenísticamente la calificaron de pelagiana. Cualquiera, pues, es libre para creer un limbo eterno, sin pena ni gloria, y aun agradable, donde eternamente vivan las almas inmortales de los que salen de este mundo con sólo el pecado original, y nadie tiene derecho para combatir á la Iglesia por una doctrina que ella no manda creer, sino que es opinión mejor ó peor fundada por alguno de sus hijos ó doctores, por más egregios que sean.

NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.

dre del Redentor; por esto ha sido redimida como todos los hombres, é incomparablemente mejor que todos.

2.ª El modo sobrenatural y virginal del nacimiento de Jesucristo, independientemente de otras razones, debía preservarle del pecado de Adán, puesto que no descendía naturalmente de este primer hombre. Han observado los Padres, y con razón, que esto sólo es propio del Salvador. Pero de ninguna manera han negado que otro privilegio, el de una exención milagrosa, haya producido un resultado análogo en María.

3.ª La Iglesia jamás ha ignorado esta concepción inmaculada de María; más ó menos explícitamente, más ó menos directamente, la ha enseñado siempre; pero siempre la ha admitido por la autoridad de la revelación escrita y tradicional. Cuando lo ha exigido la ocasión, la creencia en este privilegio se ha manifestado claramente.

4.ª San Bernardo se queja, sobre todo, de la solemnización litúrgica de este dogma por las Iglesias particulares, por creer que tomaban una iniciativa reservada sólo á Roma. Parece también que no comprendió bien el objeto propio de esta solemnidad ó que combatió inexactas interpretaciones de ella. Otros muchos célebres doctores se han preocupado también de estas falsas nociones, más ó menos esparcidas en su época. Santo Tomás se toma este trabajo, y en el fondo mismo de la cuestión cambia de opinión, aunque admitiendo la autenticidad absoluta de los textos sobre este asunto. En cuanto á nosotros, tenemos graves razones para creer que hubo interpolaciones contra estos principios, que han quedado muy claros y muy favorables á la creencia común. La oposicion que halló entre los dominicos se explica fácilmente, y de tal modo que en nada podía afectar á la solidez del dogma.

5.ª Un dogma nuevo es necesariamente falso cuando aparece de repente en la historia de las creencias religiosas sin estar de modo alguno ligado con la fe de la Iglesia apostólica. Pero lejos de serlo, por el contrario, es verdadero cuando el infalible intérprete de la revelación, haciendo constar que existe en la creencia universal sucesivamente implícita y explícita, práctica y teórica, directa y reflejo, proclama esta justificación y la obligación que de ella se deriva para todos los fieles de acomodar á ella su propia creencia. Cf. Cassaglia, *De Immaculato Conceptu B. M. V.;* Cardenal Gousset, *L'Immaculé Conception;* Mgr. Malon, *La Croyance à l'Immaculé Conception;* Ballerini, *Sylloge monumentorum;* R. P. Hilaire, *Notre Dame de Lourdes et l'Immaculé Conception*; Hurter, Mazella, Palmieri, en su *Curso de Teología dogmática*, etc.

INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA.—Nuestro cuerpo muere, pero nuestra alma le sobrevive y sobrevivirá siempre. Vamos, pues, á demostrar esta verdad. Debemos hacer ver al lector que para conseguirlo nos apoyaremos en los principios establecidos en el artículo *Espiritualidad del alma*, del cual éste es lógicamente continuación.

Si nuestra alma debiese perecer, sería porque encerrase en sí misma principios de destrucción, ó porque no tendría otra razón de ser que la vida que presta á nuestro cuerpo y las operaciones que con él produce, ó, por último, porque Dios ó cualquier otro ser la destruyese. Es así que no puede admitirse ninguna de estas tres hipotesis. Por el contrario:

1.º Nuestra alma es incorruptible, es decir, que no encierra en sí ningún principio de destrucción ni de muerte.

2.º La vida de nuestra alma no está ligada con la de nuestro cuerpo; de lo que se deduce que, en virtud de su naturaleza, ésta sobrevive á nuestro cuerpo.

3.º Los atributos de Dios exigen que no destruya nuestra alma.

Esto vamos á probar sucesivamente haciendo ver que la creencia de todos los pueblos atestigua la supervivencia de nuestra alma: refutaremos después algunas extrañas teorías que se han sentado tratándose de la inmortalidad del alma.

§ I.—Nuestra alma es incorruptible, es decir, que no encierra en sí ningún principio de disolucion y muerte.

Los seres pueden tener en sí un doble principio de disolución y de muer-

te. Unos se componen de partes, disolviéndose, como sucede á un cadáver, porque éstas se disgregan y descomponen. Otras se transforman en otras substancias, perdiendo así su primera naturaleza; de esta manera los alimentos que digerimos se convierten en nuestra sangre y en nuestra substancia. Ahora bien; el alma humana no puede perecer de ninguna de estas dos maneras. No puede disolverse por la disgregación de sus partes, como lo probamos en el artículo *Espiritualidad del alma*, que es una substancia simple y espiritual, y, por tanto, no está compuesta de partes, no pudiendo ser considerada como una parte de nuestro cuerpo. Tampoco puede transformarse en otra substancia por ser el principio *único* de la vida intelectual, *que le es exclusivamente propia*, y por consecuencia no puede privársele uniéndola á otras substancias. Aun suponiendo que el alma viva sola, ó unida al cuerpo que ella anima, siempre es la misma substancia, porque no puede perder esta vida del pensamiento aun cuando la ejerza en condiciones diferentes, según se halle unida ó no á nuestro cuerpo. Nuestra alma es, pues, incorruptible en sí misma.

§ II.—La vida de nuestra alma no está unida á la de nuestro cuerpo; de donde se deduce que, en virtud de su naturaleza, nuestra alma sobrevive á nuestro cuerpo.

Primera prueba.—La vida de los sentidos, la única que tienen los animales, sólo puede ejercerse por el cuerpo; así es que el alma de los animales es incapaz de ninguna vida desde el instante que el cuerpo muere, por lo cual perece al mismo tiempo que el cuerpo. Esto no sucede con el alma del hombre. En efecto, demostramos en el artículo *Espiritualidad del alma* que es espiritual, es decir, que posee una vida (la vida de la inteligencia), que es enteramente independiente de nuestros órganos corporales, ya sea en sus operaciones ó en su principio. Y no cesa ó acaba esta vida en el momento de morir; en virtud de la espiritualidad de su naturaleza, el alma sobrevive al cuerpo.

Segunda prueba.—Nosotros aspiramos á la plena posesión de la verdad y de la felicidad, de la que apenas tenemos una ligera sombra aquí en la Tierra. Deseamos vivir sin fin. Estas aspiraciones, estos deseos, se hallan grabados en el corazón de todos los hombres. Estas aspiraciones, que son universales, no pueden ser efecto de una preocupación ó de un error del pensamiento. Si no le hay, es preciso que nuestra alma sea inmortal, puesto que nuestro cuerpo perece. El análisis de estas aspiraciones manifiesta además que no pueden existir en nuestro corazón sino en tanto que nuestra alma no es mortal por su naturaleza. Los animales no conciben nada que sea universal, y no tienen la idea de ningún bien superior á los bienes sensibles; así es que ni desean la posesión de la verdad, ni una vida sin fin. Es cierto que tienen la muerte y el sufrimiento como males pasajeros; aspiran á goces sensibles, pero sus deseos no van más allá de las condiciones en que se hallan. El hombre, por el contrario, se eleva por su razón sobre todo lo que es sensible y pasajero, revelándosele la existencia de Dios; concibe una vida sin fin una vida donde conocerá á su Dios verdadero, cuyo conocimiento dejará satisfecha á su alma. Estas concepciones y estos deseos no pueden encontrarse sino en un ser espiritual cuya vida es independiente de todo órgano corporal, y que, por consecuencia, debe sobrevivir á nuestro cuerpo cuando éste sea herido con la muerte. Nuestro deseo de poseer la verdad y vivir sin fin prueba claramente que nuestra alma es inmortal, demostrando al mismo tiempo que es espiritual.

§ III.—Los atributos de Dios exigen que no sea aniquilada nuestra alma.

Nuestra alma es naturalmente incorruptible; posee una vida propia, la del pensamiento, para la cual se basta á sí misma. Si perdiese esta vida, sólo podría ser porque Dios se la quitara del mismo modo que se la dió; y si no lo hiciera, estaría destinada á vivir sin fin. Pero Dios, ¿puede aniquilar nuestra alma y la destruirá algún dia? Esta es la última cuestión que hay que resolver para demostrar que somos inmortales.

¿Quién puede dudar que Dios es *omnipotente* y que su poder es bastante para aniquilar nuestra alma? Tuvo el

poder suficiente para crearla, y del mismo modo que lo hizo puede volverla á la nada. ¿Permiten los atributos de Dios que aniquile nuestra alma? No, contestaremos; porque esta conducta sería contraria á su sabiduría, á su bondad y á su justicia. Por consiguiente, nuestra alma vivirá siempre.

1.º La *sabiduría* de Dios exige que deje vivir á nuestra alma. Esta sabiduría exige, en efecto, no haga nada contra el plan según el cual ha creado y gobierna al mundo. Así, la inmortalidad del alma existe en la naturaleza de las cosas, ocupando sitio preferente en el plan divino. Existiendo desde luego en la naturaleza de la cosas, ¿nuestra alma no es, en efecto, esencialmente inmortal? ¿No aspira, pues, á una vida sin fin? Este es el destino que al crearla Dios la ha señalado. Y puesto que Dios tiene una conducta trazada respecto á sus criaturas, porque sus obras se completan y no se contradicen, se deduce fundadamente que no puede aniquilar á nuestras almas después de haberlas creado inmortales. Además, nuestra inmortalidad ocupa un lugar muy importante en el plan divino; pues, en efecto, sobre todo en la otra vida y durante la eternidad es donde somos llamados á conocerlo y glorificarlo. Además, la práctica de la virtud no tiene su sanción aquí, en la Tierra; se hallará en las penas y las recompensas que esperamos después de la muerte; esta sanción es necesaria para que exista el orden en la obra divina, para que el deber se practique aquí, para que la sociedad subsista y que el mundo no se convierta en una madriguera de vicios. Si se suprime la inmortalidad es preciso resignarse á ver desaparecer del conjunto de la creación lo que el universo encierra más grande, más bello y más glorioso para Dios, que es el orden y la virtud, ó en otros términos, lo que en él ocupa el primer lugar y lo que es su fin. A esto nos conduciría seguramente el que Dios aniquilase nuestras almas. Su sabiduría le impediría hacerlo porque este hecho quitaría á su obra la perfección.

2.º La *bondad* de Dios se opondría tanto como su sabiduría. ¿Qué serían, pues, nuestras aspiraciones hacia la dicha eterna si ésta nos fuese negada? Sólo servirían para torturar nuestra alma, porque nos impedirían gustar aquí abajo ningún goce sin mezcla de dolor ó tedio, y estas contrariedades no serían recompensadas en la otra vida. Si Dios destruyera nuestras almas, sería el ser maligno que los pesimistas (Véase el art. *Pesimismo*) han imaginado. Pero hemos demostrado (artículos *Dios*, *Creación*, *Providencia*, *Pesimismo*) que el Creador del mundo es infinitamente bueno y no puede privarnos de la inmortalidad. (Consúltese *Eternidad del Infierno*, 5.ª objeción.)

3.º La *justicia* de Dios reclama también contra tal aniquilamiento, porque no dejaría que quedara nada de nuestras personas. Esta justicia pide que á cada uno se le juzgue según sus obras. Porque ¿qué vemos aquí, en el mundo? Muchas veces, que el hombre de bien vive sumido en el dolor. Es pobre, despreciado, sin apoyo ni protección, sin consuelo, y á veces atormentado en su conciencia. A su lado el crimen y el engaño están sobre su trono é imperan arrogantes, alcanzando todos los honores; el usurero goza de sus mal adquiridas riquezas; el hombre de vida licenciosa se atolondra en sus desórdenes. Esto es lo que frecuentemente se ve en el mundo; sin embargo, la justicia exige que todo acto virtuoso sea recompensado y que el crimen tenga su castigo. La justicia no reina en el mundo; sólo existe en la otra vida. Si Dios aniquilase nuestra alma en el momento de nuestra muerte, pondría insuperable obstáculo al cumplimiento de las eternas leyes de la justicia. Él es el autor de estas reglas inmutables, y es infinitamente justo. Por consecuencia, no puede destruirnos al salir de esta vida. Debe respetar la inmortalidad de nuestras almas para que recibamos la recompensa de nuestras buenas obras y el castigo de nuestras faltas.

§ IV.—La creencia de todos los pueblos en que hay otra vida, confirma estas pruebas de la inmortalidad del alma.

Todos los pueblos han tributado á los cuerpos de los que acaban de morir honores que suponían la creencia de la existencia de otra vida. Así obran generalmente todas las naciones que están algo civilizadas. En apoyo de esto

obsérvase que entre los pueblos visitados por los viajeros no hay tribu, por salvaje que sea, que á su manera no tribute exequias á los muertos. En las excavaciones practicadas en diferentes lugares se han hallado sepulcros que atestiguan que las razas de los tiempos prehistóricos obraban de igual modo. Se ha dicho hasta hace poco que los primeros hombres de la época paleolítica no enterraban á sus difuntos. Pero esta opinión quedó destruída por el descubrimiento que se hizo en la entrada de la gruta de Spy, en el valle de l'Orneau, en Bélgica, de sepulturas que son, á no dudarlo, paleolíticas.

Si todos los hombres han practicado y practican el acto de dar sepultura á los muertos con ritos tradicionales y simbólicos, es porque todos creen que nosotros sobrevivimos á nuestros cuerpos. Además, estas creencias no se manifiestan solamente por los ritos fúnebres, sino por otras mil maneras. Unánimemente conceden que todo no acaba al morir nuestro cuerpo; pero algunos discrepan, no obstante, respecto á la naturaleza de la vida de ultratumba. Pueden dividirse en tres especies distintas las que, según el abate Broglie, se han manifestado en la más remota antigüedad con los caracteres siguientes:

"Una de estas formas, habla dicho abate (*Problèmes et conclusions de l'histoire des religions,* chap. II), una de esas formas consiste en la simple idea de la supervivencia sin carácter moral determinado. Considérase al difunto obligado á vivir dentro de su sepulcro ó en un lugar subterráneo. A veces parece que su vida se halla unida á su cadáver, otras que subsiste en estado de sombra con una semipersonalidad. Su suerte futura parece como que depende de circunstancias exteriores y materiales. El muerto insepulto, al que no se le han hecho exequias en cualquier forma que sea, está sufriendo; pero cualquiera que sea su suerte, está definitiva é irremisiblemente fijada.

„El tercer concepto es el de la metempsícosis. El ser que muere renace en nuestro mundo actual ó en otro semejante, ya sea como hombre ó como animal, y tanto la expiación de sus faltas como el premio por sus virtudes se verifica volviendo á vivir en un estado próspero ó adverso, ó en condición noble ó degradada.„

¿Cómo explicar la universalidad y persistencia de estas creencias si las aspiraciones, por las que hemos demostrado la inmortalidad del alma, no estuviesen vivamente grabadas en el corazón de todos los hombres, y si no se dejara sentir en todos la necesidad de la existencia de ultratumba? Las razas que sufren la influencia de una civilización grosera, en que el sentimiento moral es menos vivo, no siempre han llegado á conocer que el otro mundo es el reino de la perfecta justicia; pero no han podido, sin embargo, persuadirse que toda vida acaba con la muerte, como afirmaban sus sentidos. La creencia de todos los pueblos de que hay otra vida que sucede á la presente, confirma, pues, las pruebas con las cuales hemos establecido la inmortalidad del alma humana.

§ V.—Falsas teorías.

Vamos, pues, á estudiar en este artículo la cuestión de la *inmortalidad* del alma, y no la naturaleza de las recompensas y castigos de la otra vida. (Véanse los artículos *Cielo* é *Infierno.*)

Así, pues, casi todos los errores sobre la vida futura se refieren á la noción que se tiene sobre estas recompensas y castigos, y sólo nos limitaremos á hablar aquí de algunas pocas falsas teorías.

Hemos dicho antes cuáles han sido las tradiciones de los pueblos respecto á la otra vida. También hemos visto que al lado de las razas que admiten una eternidad análoga á la que enseña el Cristianismo, otros parece que creen que no hay nada más allá de la tumba, ni recompensa para la honradez ni castigo para el crimen. No discutiremos, ciertamente, esta grosera idea sobre la vida futura, porque casi todas las pruebas que hemos aducido de la inmortalidad del alma están basadas en que Dios debe dar á cada uno en la otra vida el premio ó castigo según sus obras, según la enseñanza de la religión cristiana.

Otros pueblos admiten la *metempsícosis.* Su doctrina la han sostenido algunos escritores contemporáneos. He-

mos consagrado á esta doctrina un artículo especial *(Metempsicosis)*, donde se hallará su refutación.

La atención pública también se ha fijado en otra teoría sobre la vida futura, y conviene decir algo á este propósito. Esta teoría es la de la *inmortalidad facultativa*. En ella se pretende que los hombres virtuosos gozan de una inmortalidad, que es la consecuencia y la recompensa de su virtud, en tanto que los culpables, ó los que no conceden que exista otra vida, no sobreviven á su cuerpo.

M. Petavel-Olleff (*L'immortalité conditionnel*) ha tratado de probar este sistema apoyándose en los textos de la Sagrada Escritura. No le seguiremos en este terreno teológico.

M. Renouvier (*La Critique philosophique*, 31 de Octubre de 1878) ha admitido el sistema de M. Petavel; pero no lo considera sino desde el punto de vista filosófico, no creyendo que pueda ser probado por medio de sólidas razones. "La filosofía crítica, dice, tampoco puede hacer salir de la ignorancia en tales materias.„

Otro filósofo llamado Charlos Lambert trató de demostrar la hipótesis de *la inmortalidad facultativa* en una voluminosa obra. Después de haber refutado la escuela materialista que niega la inmortalidad al alma, y sentado que ésta no puede ser condenada á perecer necesariamente por la razón potísima de que sin la esperanza de la inmortalidad el hombre sería el más desgraciado de los seres vivientes, defiende que para sobrevivir á ese cuerpo es preciso consentir en ello y que las almas de los malos no vivirán eternamente. Partiendo de la suposición, que en nosotros tenemos un germen de inmortalidad que puede desarrollarse, piensa, en efecto, que según las reglas de la justicia debe estar en nuestra voluntad aceptar el don de la vida ó no, en vista de que ningún don se impone y que Dios sería injusto imponiéndonos una vida que no queremos. También sostiene que el infierno, que sería patrimonio de los malos, si fuesen inmortales no serviría sino para que continuase el mal que hicieron en el mundo, lo que sería el supremo mal, y la santidad de Dios no consiente que se produzca obligando á los malos á conservar su existencia.

Basta hacer algunas observaciones para destruir toda la teoría de M. Lambert. Ya hemos visto que la inmortalidad se deriva de la esencia del alma; así, pues, nuestra voluntad no puede modificar lo que pertenece á nuestra esencia; ésta puede hacernos buenos ó malos, y por consiguiente, felices ó desgraciados, pero no puede aniquilarnos. Nuestra inmortalidad no puede depender en modo alguno de nuestra voluntad; así, pues, es necesaria, y no potestativa. Dios tiene seguramente el poder de aniquilarnos, de reducirnos á la nada; pero ya hemos dado sobre esto las razones que le impiden hacerlo, y estas razones parecen convincentes aun cuando se trate de los malos, y no sólo cuando se refieren á los buenos. Tampoco pretendemos, por lo demás, que la Filosofía demuestre cuál será la suerte de los malos en la otra vida, porque la Revelación es quien nos lo enseña. Dice que serán condenados eternamente. Las pruebas que opone M. Lambert, ¿establecen la imposibilidad de la existencia del infierno? No. La primera se funda en el principio de que Dios no puede imponernos la vida. Este principio es falso y legitimaría el suicidio. Dios es dueño de darnos una existencia sin fin, sobre todo cuando nos da los medios de hacerla dichosa. La segunda prueba de M. Lambert se apoya en el principio de que el infierno es el supremo mal. Tampoco es exacto este principio. El supremo mal es el pecado ó la ofensa de Dios, no su castigo. Por lo demás, este castigo es para nosotros un gran mal, forzoso es conocerlo; pero ¿cuál es la causa de este mal sino nosotros mismos, que ofendemos á Dios? No nos detendremos en discutir la cuestión sobre este punto: ya ha sido estudiada en el artículo *Eternidad del Infierno*.

Todo lo anterior prueba bastantemente que los partidarios de *la inmortalidad facultativa* no destruyen ninguna de las pruebas que hemos dado para establecer que la inmortalidad está unida á la naturaleza del hombre tal como Dios la constituyó y debe mantenerla.

J. M. A. Vacant.

INMUNIDADES ECLESIÁSTICAS. —Desde que terminaron las grandes persecuciones de la Iglesia, la cuestión de las inmunidades eclesiásticas no ha cesado de ser la causa de infinitas cuestiones entre la Iglesia católica y los Príncipes. Aun hoy se sostiene que estas inmunidades son incompatibles con los principios del Derecho sobre el cual descansa la sociedad contemporánea; que la doctrina y las pretensiones de la Autoridad eclesiástica en esta materia son una prueba clara y manifiesta de que si la Iglesia católica no ha perdido su derecho, se le disputa al menos por anticuado; que es incapaz de adaptarse á las ideas modernas creadas por el curso de los acontecimientos, y por consiguiente que es una institución humana, y no divina. Examinemos de cerca esta cuestión, y veamos qué solución puede darle el católico. Empezaremos desde luego por explicar cuáles son las inmunidades eclesiásticas, y lo que la Teología católica nos enseña sobre su origen, haciendo ver desde luego cómo concuerdan con el derecho natural y á qué se reducen las exigencias actuales de la Iglesia, resultando, naturalmente, de ella la justificación de la doctrina católica en esta materia, y la prueba de que Dios hizo capaz á la Iglesia de adaptarse á todas las necesidades de los tiempos, que no deben confundirse con los errores é injusticias que engendraron las pasiones.

I. Veamos, pues, cuáles son esas inmunidades eclesiásticas, ó sea los privilegios del clericato. Con el nombre ya único de inmunidades se comprenden todas las exenciones que reclama la Iglesia para las personas y las cosas consagradas á Dios á causa de su propio carácter. Las principales son, en cuanto á las personas eclesiásticas, la exención del servicio militar, y la de la jurisdicción secular para las cosas consagradas á Dios, la exención del impuesto y el privilegio de la inviolabilidad. ¿Cuál es su origen? Véase sobre este punto cuál es la opinión de los teólogos.

Algunos sostienen que estos privilegios son de origen humano, es decir, que fueron establecidos por la Iglesia y reconocidos por la sociedad civil; otros opinan al contrario, diciendo que son de institución divina. El Concilio de Letrán, en tiempo de León X, se expresó diciendo: "Como no se ha concedido ningún poder á los laicos sobre las personas eclesiásticas, *ni por derecho divino* ni humano...„, y el de Trento dijo: "La inmunidad de la Iglesia y de las personas eclesiásticas, que ha sido establecida por *orden divino* y por los sagrados cánones [1]„, preciso es confesar que las inmunidades eclesiásticas son instituciones divinas en su origen, y que la Iglesia ha fijado por medio de sus cánones exenciones especiales de que siempre gozarán las personas y las cosas que le pertenecen. Esta opinión parece verdadera.

Sea como quiera, los autores están contestes en reconocer que la sociedad civil no puede por su propia autoridad abolir las inmunidades eclesiásticas, y algunos dicen que el mismo Soberano Pontífice no tendría poder bastante para destruirlas por medio de una medida general y perpetua que abrazase á toda la Iglesia.

II. Entre todas las inmunidades, la más importante es, sin duda alguna, la exención del servicio militar, del cual los enemigos de la Iglesia hacen hoy blanco de los más apasionados ataques, y así es absolutamente preciso asentar de un modo sólido y terminante su legitimidad. Fácil es la demostración por cualquier punto de vista que se intente, ya se base en el derecho natural como en el eclesiástico, ó en el derecho civil moderno.

Para el que quiera juzgar la cuestión según la legislación eclesiástica, nada es más claro é incontestable que el derecho de los clérigos á estar exentos del servicio militar. No sólo los cánones aseguran expresamente este derecho, sino que prohiben terminantemente, bajo pena de censura, el llevar armas y la efusión de sangre humana. Y es tal el horror que tiene la Iglesia al homicidio, que antiguamente excluía del clero á todo individuo que hubiera cometido homicidio, aunque hubiese sido sin culpa suya; aun en la actualidad, los soldados y los jueces en algunos casos incurren en irregularidad, y cuando dejan su anterior profesión no pueden recibir las Órdenes sagradas sin obtener

[1] Ses. XXV, cap. XX *De Reforma.*

dispensa. Por otra parte, las obligaciones impuestas al Sacerdote por la ley de la Iglesia son evidentemente inconciliables con las de la carrera militar; la vida de cuartel no permitiría generalmente al clérigo ni la santidad, ni el tiempo necesario para cumplir dignamente las augustas funciones de su ministerio. Por derecho eclesiástico están exentos los clérigos del servicio militar.

¿Tienen el mismo privilegio por derecho natural? Es preciso contestar afirmativamente; el derecho natural exige que los clérigos estén exentos del servicio militar.

A los adversarios del Catolicismo que pongan en duda esta verdad será suficiente contestarles lo que dice la proposición 32 del *Syllabus* aneja á la Encíclica *Quanta cura:* "La inmunidad personal por la cual los clérigos están exentos de la milicia, puede ser anulada sin violar la equidad y el derecho natural„. Probado que esta proposición es uno de tantos errores, la verdad de la doctrina que la contradice es incontestable. Sin duda llegaríamos á la misma conclusión examinando las cosas en sí mismas.

En efecto; el derecho que tiene el Estado de obligar á los individuos al servicio militar nace, á no dudarlo, de la obligación que le incumbe de mantener el orden interior y defender en el exterior los intereses del país. Pero si es necesario que el Estado disponga de una fuerza material suficiente para mantener el orden en el interior y rechazar los ataques del extranjero, también lo es que cuide de las necesidades religiosas de la nación dejando á los ciudadanos los medios sin los cuales no podrían ser virtuosos, ni llegar á alcanzar su último fin. Esta necesidad no es menos imperiosa que la otra; porque si no deben descuidarse los intereses del orden material, los del espiritual exigen aún mayor atención y cuidado. Esto es una verdad indiscutible para todo hombre que admita la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Así, pues, sin religión la virtud, el premio y la recompensa en la otra vida son imposibles, al menos para la mayor parte de los hombres. Los filósofos deístas que reclaman una acepción para sí mismos seguramente no nos contradecirán. Sentado este precedente, es igualmente cierto que sin el Clero ó cuerpo eclesiástico no hay religión posible, al menos para la mayor parte de los hombres. La experiencia prueba que todas las religiones se sostienen y ejercen su influencia por medio de sus sacerdotes, y que allí donde no se deja sentir la acción del sacerdote, la religión no existe. Supongamos aún más: que pueda imaginarse una religión sin sacerdotes, seguramente no podría existir la Religión católica sin sus ministros, porque sin ellos no habría ni Iglesia, ni Sacramentos, ni sacrificio de la Misa, ni enseñanza religiosa.

Admitidos estos dos puntos, queda otro que establecer: que los deberes del Clero católico son incompatibles con el servicio militar. Este punto es tan incontestable como los anteriores. El sacerdote católico debe estudiar, celebrar la Misa, predicar, catequizar, velar por el sostenimiento del templo, vivir entre sus fieles y administrar los Sacramentos; el soldado, por su parte, debe estudiar el arte de la guerra, ejercitarse en las maniobras, vivir en los campos de batalla y pelear contra los enemigos. Un solo hombre no puede llenar debidamente tan diversos deberes al mismo tiempo. El sacerdote católico debe ser piadoso, afable y casto; nadie ignora que estas tres virtudes no son las que más ordinariamente sobresalen en el soldado.

Por conclusión, y esta razón es más concluyente que todos los argumentos anteriores: la Iglesia declara expresamente que el Sacerdocio y la profesión militar son incompatibles y prohibe á sus sacerdotes que usen ninguna clase de armas. Sólo á ella toca, naturalmente, juzgar las condiciones requeridas para ejercer el santo ministerio.

También dicen que el ciudadano que abrace el estado eclesiástico no podrá pagar seguramente á la patria su deuda de sangre. No, porque el Sacerdocio exige larga preparación de espíritu y voluntad para los estudios teológicos, y el prolongado ejercicio, al menos por algunos años, de las virtudes de piedad, dulzura, bondad y castidad, condiciones que al soldado le es imposible moralmente cumplir. Que si algunos por excepción consiguieran triunfar de los

peligros á que se halla expuesta su virtud en la carrera militar, su número sería muy limitado, y los que se conservasen puros no traerían al santuario ni la ciencia, ni los hábitos ó buenas costumbres de la vida eclesiástica. La Iglesia, que es la única competente para decidir sobre esta materia, declara que el servicio militar impuesto á todos los ciudadanos sin excepción haría moralmente imposible el reclutamiento del Clero católico.

Es verdaderamente cierto que las necesidades religiosas de los ciudadanos católicos no serían convenientemente satisfechas si no se exceptúa al Clero del servicio militar.

Por lo demás, el derecho del Estado relativo al servicio militar no se extiende más allá de lo que se exige para la defensa del país en el exterior y el mantenimiento del orden en el interior, y el pequeño contingente que diera el Clero al Ejército es absolutamente inútil para alcanzar este doble objeto. La experiencia de los siglos pasados y el ejemplo de las más poderosas naciones militares de estos tiempos, lo prueban suficientemente. El Estado puede al mismo tiempo atender cumplidamente á las necesidades del orden material y á las del orden moral ; por consecuencia, ha podido escoger los medios, y uno de los más necesarios es la exención del clero del servicio militar.

Creemos que esta demostración es bastante para convencer á nuestros tenaces adversarios, siempre que lo sean de buena fe. Sin embargo, no resuelve la objeción más común, y la más importante á los ojos de la generalidad, la que se deduce del principio de la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos. Los clérigos, dicen, participan de las ventajas de la vida social como los demás ciudadanos, y deben, por tanto, contribuir como ellos á soportar las cargas del Estado. El vicio de este razonamiento se deriva principalmente de la suposición de que los clérigos no soportan la parte que les corresponde de las cargas públicas. Esta suposición es falsa, porque los sacerdotes hacen á la sociedad, por medio del ejercicio de su santo ministerio, servicios muy superiores á los que harían como soldados; no prenden á los criminales, pero preservan ó purifican los corazones de las asechanzas del vicio; no van á batirse con el extranjero, pero luchan en el interior de las poblaciones contra enemigos tanto ó más temibles, cuales son la corrupción de costumbres, la impiedad y la ignorancia. Y si son bien mirados los servicios que presta el instructor del soldado como el equivalente de los prestados por el soldado, los que la sociedad recibe del sacerdote son más en número y todavía más preciosos

Se dice también que un sacerdote hace menos que un soldado. Aunque fuera verdad esta objeción, tampoco probaría nada; pero además es falsa. Los sacrificios que se exigen al sacerdote, sacrificio de sus mejores años de la juventud, consumidos en el estudio y austero retiro del Seminario, sacrificio eterno de su libertad, á la cual renuncia el día que se ordena, sacrificio de diversiones y de las fiestas del mundo, de la vida de familia y otros muchos que no comprende el mundo, son superiores á los del soldado. Para un joven que ofrezca consagrarse á Dios en el Sacerdocio, hay veinte ó treinta que prefieren la carrera militar.

Por estas razones los principios del Derecho natural exigen que el Clero católico esté exento del servicio militar. Si miramos ahora la cuestión desde el punto de vista del Derecho civil moderno, llegaremos al mismo resultado. En efecto, uno de los principios modernos más alabados y constantemente proclamados, ¿no es el de la libertad de cultos? Así, pues, ¿cómo sería libre el culto católico si las leyes del Estado oponen, por la obligación que el servicio militar les impone, un obstáculo insuperable al reclutamiento del Clero? No hay duda que esta obligación equivaldría para la Religión católica á una verdadera persecución, puesto que sin Clero no hay Misa, ni enseñanza, ni Sacramentos posibles. ¿Qué libertad tendría el ciudadano católico bajo tal legislación para practicar su culto? Su conciencia le manda oir Misa, confesarse comulgar, asistir á sermones para escuchar la palabra de Dios; si la ley civil le priva de sacerdotes, se hallará que el Estado le pone en la imposibilidad material de cumplir sus deberes

religiosos de cristiano. ¿No es esto una verdadera persecución, y la más odiosa de todas, puesto que se cubre con el manto de la legalidad?

Contestemos ahora á otra objeción. La inmunidad del servicio militar concedida á los clérigos puede, según dicen, causar grave perjuicio al Ejército, porque los Obispos tienen la libertad de ordenar los sacerdotes que quieran. Esta dificultad no existe por dos razones. Es la primera que para conferir las Órdenes es preciso que haya candidatos, y los que se presentan apenas bastan para llenar las más precisas necesidades. La segunda es que no puede el Obispo, sin ser culpable á los ojos de la Iglesia, sobrecargar su diócesi con excesivo número de sacerdotes, y que además debe proveer á la subsistencia de los miembros de su clero, lo que necesariamente tendrá que limitar el número de ellos.

Pero se les ocurrirá también: ¿no podía suceder que en víspera de una guerra no vayan muchos jóvenes á refugiarse en un Seminario? No, porque á nadie se recibe en un Seminario si no ha hecho sus estudios clásicos; porque los superiores eclesiásticos vigilan en tales circunstancias con más severidad, no recibiendo sino aquellos cuya vocación al estado eclesiástico parezca segura, y porque la Iglesia en este caso tomaría toda clase de precauciones y medidas para obviar este peligro, que es mucho más temible para ella que para el Estado, porque se expone á recibir en su seno ministros sin vocación.

De la reunión de pruebas que acabo de exponer resulta de un modo evidente y claro la verdad de esta afirmación: que el Derecho eclesiástico, el natural y los principios del actual Derecho civil exigen que los clérigos sean exceptuados del servicio militar. Parece difícil que la Iglesia pueda nunca hacer el sacrificio de esta inmunidad, porque su doctrina y sus pretensiones en esta materia están claramente basadas en los principios de la razón y de la equidad.

III. La mayor de las inmunidades clericales después de la que hemos tratado antes, es la exención de la jurisdicción secular. Haremos algunas explicaciones previas para comprender bien la cuestión.

La Iglesia, ya lo sabemos, forma una sociedad religiosa independiente y que se basta á sí misma; por otra parte, los miembros que la componen son hombres, y como tales sujetos al error y á la pasión; necesitan tener tribunales y una fuerza coactiva para mantener la paz entre sus miembros y procurar la observancia de sus leyes. La competencia de estos tribunales tiene, naturalmente, la misma extensión ó alcance que la autoridad doctrinal, legislativa y administrativa de la Iglesia, porque la razón quiere y exige que la sociedad de donde emana una ley tenga poder bastante para poder juzgar las transgresiones de ella.

Además, como los clérigos se hallan especialmente bajo el poder y en la posesión de la Iglesia, les está concedido, por respeto á su carácter sagrado y al interés de la libertad eclesiástica, no ser nunca juzgados sino por los tribunales eclesiásticos, cualquiera que fuese la causa, y no ser jamás violentados sino por fuerza pública que obrase en nombre de la Iglesia. Este privilegio, que constituye lo que se llama inmunidad de la jurisdicción secular, ¿es conciliable con las legislaciones civiles modernas? La existencia de los tribunales eclesiásticos, ¿no está en contradicción con las actuales Constituciones? ¿Qué concesiones pueden esperarse de la Iglesia sobre esta materia? Demos, pues, una ligera contestación á estas diversas preguntas.

Respecto á la existencia de los tribunales eclesiásticos, es la consecuencia lógica y necesaria de la autoridad legislativa y de la independencia de la Iglesia. En efecto, si la Iglesia tiene sus leyes, es preciso que haya tribunales que decidan sobre las diferencias que ocasionan necesariamente su aplicación. Si, por ejemplo, uno de los esposos niega la validez del matrimonio, si la posesión de un canonicato es litigiosa, si es dudoso el sentido ó carácter de los votos, es preciso un fallo, una sentencia que termine la causa. Este fallo no pueden darlo los tribunales civiles, que no tienen ninguna autoridad en las causas religiosas y no obran en nombre del poder eclesiástico, origen único

de la ley violada; así, pues, es necesario que la Iglesia tenga sus tribunales particulares é independientes. Por lo demás, nada vemos en las Constituciones modernas que se oponga á la conservación ó bien al restablecimiento de los tribunales eclesiásticos.

Pero no basta juzgar, es preciso hacer ejecutar la sentencia; y como todos los cristianos seguramente no son santos, á veces el empleo de la fuerza llega á ser necesario. La Iglesia tiene el derecho de emplear la fuerza: todos los teólogos lo enseñan, y el Soberano Pontífice lo ha declarado públicamente en la condenación hecha contra la proposición XXIV del *Syllabus*. Pero ¿cómo concertar el ejercicio de este derecho con las Constituciones de los Estados modernos, que confían exclusivamente á los Gobiernos el empleo de la fuerza pública?

¿Tiene ahora la Iglesia, como en otros tiempos, sus soldados y sus prisiones? No. Se opone á esto la ley civil no admitiendo la existencia de ninguna otra fuerza militar que la del Estado. ¿Podrá pedir al Gobierno que haga cumplir los decretos y sentencias de los tribunales eclesiásticos? Tampoco, porque los Gobiernos no reconocen estos tribunales, y además se hallan cohibidos por el principio de la libertad de conciencia.

Le es de todo punto imposible á la Iglesia hacer hoy uso de su derecho; seguramente que puede juzgar, pero sus decisiones sólo obligan á los católicos de buena voluntad. Se resigna á esta necesidad sin mucho pesar, porque en el tiempo presente, vistas las disposiciones de casi todos, el empleo de la fuerza por la Autoridad eclesiástica sería, en cierto modo, material y moralmente imposible; moralmente, porque los rigores ejercidos en nombre de la Religión alejarían las almas en vez de atraerlas; y materialmente, porque no lo tolerarían los pueblos.

Por tanto, desea la Iglesia ejercer su derecho de coacción en ciertos casos cuando un miembro del Clero se revuelve contra sus leyes.

En el Concordato de 1855 celebrado entre la Santa Sede y Austria, se estipuló en el art. 16 que el Gobierno prestaría auxilio á la Iglesia para la ejecución de las sentencias episcopales pronunciadas contra los clérigos culpables y recalcitrantes. Este artículo produjo reclamaciones; fué impugnado en nombre de la libertad de conciencia y en el de la dignidad del Estado, aunque no atenta contra ninguno de ellos.

¿Qué derecho tendría el clérigo rebelde para quejarse de los rigores que con él se emplease? Al entrar en la Iglesia prometió observar las leyes, y anticipadamente se sometió á los castigos impuestos á los transgresores. Así, pues, si viola cualquier ley é incurre en algún castigo es justo lo sufra, y cuando se resista será preciso que la Iglesia le obligue forzosamente á cumplir la ley, debiendo sólo á su obstinación el sufrir el empleo de los medios violentos que se ejerciten contra él.

Sucede á este clérigo como al soldado que, al entrar en el Ejército, se somete á las prescripciones del Código militar y se obliga á soportar sus inconvenientes, así como sus ventajas. Es preciso notar, sin embargo, que existe gran diferencia entre el sacerdote y el soldado, que uno entra libre y voluntariamente en el ministerio sagrado, mientras que el otro, las más veces, entra al servicio obligado por la ley. No se dice por esto que al soldado se le perjudique en su derecho de individuo por el empleo de la coacción material cuando falte á la ordenanza militar; ¿por qué se niegan á la Autoridad eclesiástica, respecto al sacerdote, los derechos que reconoce el Estado respecto al soldado?

El Estado dicen que se deshonraría auxiliando con sus soldados á la Iglesia. Pues no vemos por qué puede rebajarse la dignidad del Estado por el concurso ó ayuda que prestase á la Iglesia. ¿Se ha visto jamás que un Príncipe se haya deshonrado socorriendo á su vecino que fuera muy débil para defender sus derechos? Que no se diga que tal Gobierno sería el servidor de la intolerancia clerical. ¿Puede llamarse intolerancia obligar á alguno al cumplimiento del compromiso á que se ha obligado con perfecto conocimiento de causa y en la plenitud de su libertad?

Los clérigos pueden merecer castigo por las transgresiones de las leyes de la Iglesia, y de su Jefe dependen incon-

testablemente los tribunales eclesiásticos; pero pueden también ser culpables violando las leyes del Estado. En este caso el Derecho canónico inhibe del conocimiento de sus causas á los tribunales: de aquí nueva dificultad. Esto no quiere decir que la Iglesia niegue la autoridad legislativa de la sociedad civil respecto á las cosas temporales sobre los sacerdotes y sus Obispos.

"El Evangelio de Cristo, dice San Juan Crisóstomo, no destruye las leyes políticas, y por esta razón los sacerdotes y los frailes tienen obligación de respetarlas.„ También el ilustre Belarmino, apoyado en la tradición constante de la Iglesia, lo enseña en los términos siguientes: "Los clérigos, dice, deben observar las leyes civiles que no son contrarias á los sagrados cánones y á los deberes del clero; porque los clérigos, además de serlo, son ciudadanos, formando parte de la sociedad civil. Como tales, deben vivir conforme á las leyes civiles... Además, si los clérigos no observasen las leyes civiles en su vida de hombres y de ciudadanos, resultaría para la Iglesia una gran confusión y turbación [1]. "Para dar una opinión sobre la legitimidad de la exención de la jurisdicción secular en favor de los clérigos acusados de la violación civil, es preciso conocer los principios del Derecho natural y del Derecho divino en esta materia. El Derecho natural suministra argumentos de valor casi iguales en apoyo de las pretensiones de la Iglesia y las del Estado. En efecto; no como clérigos pueden faltar los eclesiásticos á las leyes civiles, sino como hombres, y conviene en este caso que sean juzgados por las leyes humanas; es natural también que el poder de que emanan las leyes, y que tiene la obligación de hacerlas observar, juzgue y castigue su violación. Puede decirse, pues, que pertenece naturalmente al poder civil el juzgar las causas no eclesiásticas de los clérigos.

Por otra parte, importa mucho al bien de la Religión, y por consecuencia á la prosperidad del Estado, que el respeto debido al sacerdote se le guarde siempre. ¿Y cómo lo sería si el sacerdote fuera públicamente condenado y castigado por hombres que le son inferiores en dignidad y en nombre de un poder puramente humano? ¿No es inconveniente sean llamados con autoridad al cumplimiento de sus deberes en nombre de la ley civil los que están encargados de recordárselos en nombre de ley divina? Además, toda acusación contra un sacerdote se convierte generalmente en un escándalo, y el daño que que se hace á las costumbres por este escándalo es mucho mayor que el mal que resultaría de la impunidad misma.

Ya que hay otros tribunales que pueden, sin todos estos inconvenientes, juzgar y castigar á los clérigos, es natural confiarles las causas de estos últimos. En suma: que el Derecho natural puede acomodarse á las dos legislaciones.

¿Sucede lo mismo con el Derecho positivo divino? Los teólogos en este punto no están conformes. "Confieso, dice Natal Alexandre (A.), que la inmunidad eclesiástica para las causas espirituales y puramente eçlesiásticas es de Derecho divino; pero en cuanto á las causas temporales y profanas, tales como el pago de deudas y el castigo de las faltas que cometen los eclesiásticos, no como tales, sino como hombres viciosos, por ejemplo, robos, homicidios, sacrilegios, etc., no puedo conceder que su inmunidad sea de Derecho divino.„

Sin embargo, la opinión más común enseña que esta inmunidad es, si no de institución divina, al menos fundada sobre el Derecho divino.

Sea lo que fuere de esta controversia, todos convienen que el Soberano Pontífice puede en todos los casos particulares hacer que cese esta exención, ya sea destruyéndola si es de Derecho eclesiástico, ya, si es de Derecho divino, declarando que en estas circunstancias no obliga la ley de Dios.

¿Cuál será el límite de las concesiones de la Santa Sede sobre esta materia? Difícil es decirlo, pero puede creerse que el Soberano Pontífice no hará de esta inmunidad una condición absoluta de la unión de las dos sociedades.

En el Concordato celebrado con Austria se declaró expresamente "que en atención á la época actual consiente Su Santidad que de las causas puramente civiles de los clérigos, así como en los contratos, deudas y herencia, conozcan

[1] *De Clericis*, lib. I, cap. XXVIII.

los tribunales seculares. Por esta razón Su Santidad no se opone á que las causas de los eclesiásticos, en materia de crímenes ó delitos penados por las leyes del Imperio, sean deferidas á los jueces seculares [1].„

Las mismas concesiones se hicieron explícita ó tácitamente para Francia, Bélgica y casi todos los países católicos, y nada indica que la Iglesia tenga el propósito de reclamar en lo por venir la observancia de las leyes canónicas en esta materia. En Francia, particularmente, los sacerdotes, después del Concordato, continúan siendo juzgados por los tribunales civiles como los demás ciudadanos, y este estado de cosas no ha ocasionado jamás conflicto alguno entre el Gobierno y el Episcopado ó la Santa Sede.

La doctrina y la práctica de la Iglesia relativa á esta inmunidad están conformes con los principios de la razón y las reglas de la sabiduría.

IV. Poco tenemos que decir de las inmunidades *reales*, es decir, de las que gozaban en otro tiempo las cosas consagradas á Dios. Las principales eran: la inviolabilidad de los lugares sagrados y el derecho de asilo; y respecto á los bienes eclesiásticos, la exención de impuestos y la incapacidad para enajenarlos.

Los templos gozaron en casi todo el mundo del derecho de asilo. En los tiempos pasados, tanto los paganos como los judíos consideraban estos lugares y los edificios dedicados al culto como sagrados, y estaba prohibido á la fuerza armada penetrar aun cuando lo hiciera en nombre de la justicia, porque no querían que se derramase allí otra sangre que la de las víctimas inmoladas en honor de la Divinidad. Consideraban un sacrilegio todo acto de autoridad en la casa de Dios y echar mano al culpable que había pedido su protección á la Divinidad, y á quien ésta se la había concedido al permitirle que se refugiase en su templo. Igual sentimiento de respeto inspiró idéntica conducta á los cristianos, y desde los primeros siglos de la Iglesia conocemos el derecho de asilo atribuído á los lugares sagrados por las leyes canónicas y por las leyes civiles.

[1] Artículos 13 y 14.

Además, el sentimiento del respeto debido á Dios era otra causa más para impulsar á los antiguos legisladores á sostener y á ampliar el derecho de asilo, porque la falta de seguridad, la impotencia y la parcialidad de la justicia de entonces contra la ferocidad de las costumbres ponían constantemente en peligro la vida de los hombres. También era útil á los intereses de la sociedad civil por que la pasión de la sangre, tan violenta en nuestros antepasados, hallase un freno en los sentimientos religiosos, todavía más poderosos.

En el día no gozan las iglesias en ninguna parte de Europa del derecho de asilo, y seguramente no lo gozarán en mucho tiempo. La tibieza de la fe, la seguridad personal de que hoy se goza, los abusos que nacerían inevitablemente del derecho de asilo, no permiten echar mucho de menos su desaparición. Ni las profanaciones de los lugares sagrados, ni los desórdenes que hubiera en las relaciones de los ciudadanos entre sí, ni aunque peligrase la seguridad pública, no harían que se estableciese en Francia, v. g., semejante institución.

Por esta razón, sin duda, la Iglesia, en sus tratados con las sociedades civiles, se guarda muy bien de insistir sobre este punto; el Concordato austriaco, uno de los que establecen mejor las relaciones de la Iglesia y el Estado, dice que "la inmunidad de los lugares sagrados sería respetada en tanto que lo permitiera la justicia y la seguridad pública„; lo que en la práctica se reduce á casi nada. Todo lo que podemos pedir sobre esto, es que la justicia humana, al penetrar en los lugares consagrados á Dios, no se olvide del respeto debido á Aquel que es la justicia misma y del que procede toda justicia verdadera.

La Iglesia ha abandonado con la misma sabiduría las inmunidades que en otro tiempo gozaba en materia de impuestos. Según nuestros antepasados, los bienes de la Iglesia eran los bienes del mismo Dios, y como tales enteramente libres del poder de los Príncipes, y por consecuencia exentos de todo impuesto secular. Penas eclesiásticas muy severas sancionaban esta inmunidad, y á pesar de ciertas resistencias la sociedad civil la reconocía al fin

No hay duda que confunde, al recorrer la Historia, el ardor que la Iglesia tuvo constantemente para defender este privilegio; sería injusto atribuirlo á la avaricia: los Papas y los Obispos tenían otros motivos, y más nobles, que el amor á los bienes terrenales para obrar así. En efecto, la fortuna de la Iglesia no se destinaba solamente á proveer á la subsistencia y á garantir la independencia del clero; estaba obligada á atender á las necesidades de los pobres y de los enfermos, carga que pesaba entonces exclusivamente sobre la Iglesia. Así es que el clero no luchaba sólo por sus propios intereses, sino por los de los pobres, respecto de los cuales era, por decirlo así, como el administrador.

Esta consideración de la utilidad general de la fortuna eclesiástica, consagrada á los gastos del culto público, á la conservación y sostén de los hospitales y á todas las obras de caridad, lo mismo que al mantenimiento del clero, muestra claramente la razón de esta inmunidad, tan natural en otro tiempo. En cuanto á la inmunidad de que gozaban sus bienes personales, tenía su origen en la generosidad de los Príncipes. Una y otra han desaparecido, resignándose la Iglesia sin grave violencia. La inmunidad de impuestos era antes muy conveniente á causa de la avaricia y omnipotencia de los Príncipes, los que, por las derramas que sin regularidad alguna hacían, podían, en ciertos casos y circunstancias, reducir á la indigencia á la Iglesia y á los establecimientos de caridad. En el día desapareció este inconveniente porque está protegida la Iglesia contra la avidez del fisco por el interés común; porque los particulares, colocados en igual caso que ella, y regidos en cuanto al impuesto por las mismas leyes, oponen generalmente resistencia á todo impuesto excesivo ó inútil. Además, las contribuciones son más regulares y más prudentemente ordenadas que en otros tiempos.

También la Iglesia actualmente se aprovecha, mucho más que otras veces, de las rentas públicas. Casi en todas partes el Estado provee, ó contribuye en parte, á la construcción y entretenimiento de los templos y de los Seminarios, contribuye á la subsistencia de los ministros del culto, cuida de las escuelas y de una parte de los pobres, mientras que antes todas estas cargas pesaban exclusivamente sobre la Iglesia. Gracias á los recursos del Tesoro público es mejor la policía, los caminos cómodos y las relaciones incomparablemente más fáciles. La Iglesia se aprovecha de estos beneficios lo mismo que los particulares; ¿no será justo que contribuya también por su parte á producirlos? Esta es la razón de que acepte de buen grado esta situación; paga el impuesto en Francia, Bélgica, Austria, Italia y en toda Europa, y en ninguna parte se ha pedido el restablecimiento de su antigua inmunidad.

Por motivos análogos, la ley eclesiástica de *non alienandis rebus ecclesiasticis* sólo se observa parcialmente. Tenía por fundamento el respeto debido á Dios y á todo lo que le pertenece, los bienes de la Iglesia eran mirados como del mismo Dios: *ideoque,* decían nuestros antepasados *in hominum commercio versari non possunt.* Lo que había sido una vez consagrado á Dios no debía perder nunca este carácter para volver á ser propiedad de los hombres y servir para usos profanos. Esta delicadeza del sentimiento religioso no se comprendería hoy; pero el privilegio de la inviolabilidad tenía además otra razón más positiva, una razón de utilidad. Los bienes donados á la Iglesia estaban generalmente gravados con ciertas cargas perpetuas en favor del público, y particularmente de los pobres; si las leyes civiles y canónicas hubieran permitido á los sacerdotes, y aun á los Obispos, su enajenación cuando la juzgaran conveniente, hubieran puesto en peligro la fortuna del público y la de los pobres, porque puede suceder que buenos sacerdotes y Obispos sean malos administradores. La ley de no poder enajenar que tenían todas las iglesias particulares bajo la tutela del Soberano Pontífice, prevenía este peligro.

En la actualidad sería difícil una fórmula conciliatoria con las leyes civiles sobre expropiación por causa de utilidad pública, y ni el Tesoro ni los acreedores consentirían en esperar el permiso de Roma para la validez de sus

títulos cuando fuese precisa una venta de bienes eclesiásticos. También ha hecho la Iglesia el sacrificio de esta inmunidad.

He aquí agotada la serie de las principales objeciones hechas hasta el día contra la Iglesia, relativas á las inmunidades que reclama. Todo hombre de buena fe no podrá menos de confesar que su enseñanza en esta materia está perfectamente basada en la razón, y que su práctica es otra prueba más de su aptitud para acomodarse á las necesidades de todos los tiempos.

INQUISICIÓN (*Principios de la*).—I. Esta palabra, en lenguaje eclesiástico y canónico, designa por lo general la indagación que se hace de un crimen, especialmente del crimen de herejía, por la autoridad competente. En todo tiempo han ejercido los Obispos este deber de su cargo pastoral, pues les incumbe por derecho divino procurar la conversión de los extraviados, impedir la propagación del error y reprimirla, si necesario fuese, por la aplicación de convenientes penas. Y es tan sagrado este deber, *sanctum officium*, que la Congregación romana de la Inquisición, de que hablaremos luego, se llama ordinariamente el *Santo Oficio*. Como se ve, pues, los Obispos han sido desde un principio, y lo son hoy todavía, los *inquisidores natos* de sus diócesis, bien ejerzan esta función por sí mismos, ó bien por sus delegados. La terrible herejía de los albigenses puso de manifiesto la insuficiencia de esta inquisición diocesana, que el Concilio de Verona de 1184 trató, no obstante, de vigorizar. Inocencio III echó, á principios del siglo XIII, los primeros cimientos de una inquisición papal, universal, superior á todas las demás, y Gregorio IX, en 1233, la confió á la Orden de los Predicadores. Dióseles también por colaboradores á los franciscanos en muchas partes. En Roma, el Tribunal de la Inquisición, presidido en un principio por el Papa y posteriormente por un Cardenal prefecto, componíase principalmente de dominicos, distinguiéndose entre ellos el maestro del Sacro Palacio y el comisario de la Inquisición. En 1542 Paulo III la reorganizó con seis comisarios generales, cuyo celo salvó á Italia de la invasión del protestantismo. Desde entonces el Soberano Pontífice se reservó la prefectura del Santo Oficio, que está compuesto de muchos Cardenales, asistidos en sus funciones por un Colegio de consultores, por tres oficiales, un abogado para los inculpados, y uno ó muchos notarios.

En varios Estados se establecieron luego Inquisiciones particulares, inspirándose para ello en móviles y adoptando formas, que tenían á veces más de político que de religioso; España, Portugal, Sicilia, la República de Venecia, implantaron esta institución, por lo cual han sido objeto de muchas falsas acusaciones. La más famosa fué, sin duda, la española, de la cual conviene dar al lector alguna idea, tanto más cuanto que por ella podrá juzgar de las demás Inquisiciones *político-religiosas*. Fué instituída en 1478 por la Santa Sede en virtud de las vivas instancias de Fernando é Isabel, cuyo objeto principal era la represión de los judíos y moros, que habían llegado á constituir un serio peligro para la fe y nacionalidad españolas. Felipe II conservó la Inquisición, y se sirvió enérgicamente de ella para combatir el protestantismo; pero no la modificó, ni menos la revistió de aquellas formas misteriosas y dramáticas que ha soñado la imaginación de los novelistas; las formas que tuvo en su tiempo databan desde el origen del famoso Tribunal. ¿Sirvióse de él, como se ha afirmado muchas veces, contra sus adversarios políticos? Hay poderosas razones para contestar negativamente á esta pregunta; á lo más, podrá concederse que redoblase la inflexibilidad ordinaria cuando se trataba de opiniones sospechosas desde el punto de vista religioso. Cuando habían pasado los más inminentes peligros del protestantismo, así como también los de los judaizantes y moriscos, los procesos de la Inquisición española fueron cada vez más raros; desapareció por fin esta institución á principios de este siglo, primeramente por un decreto de Napoleón en 1808, y luego en 1812 por un informe leído en Cortes, que contenía, sin embargo, muchos pronunciamientos favorables á la Inquisición española, por lo cual el conde José de

Maistre, en sus famosas *Cartas*, pudo sacar de dicho informe todos los elementos para una justificación política y filosófica del temido Tribunal que durante tres siglos tanto había contribuído á la prepotencia y tranquilidad de la Corona real española. Restablecido por Fernando VII en 1814 no obstante las protestas de Inglaterra, quedó definitivamente suprimido en 1820.

II. Expuestos ya en un artículo anterior (véase artículo *Herejía*) los principios sobre que descansa la institución de la Inquisición eclesiástica, principios que han de ser reproducidos en la solución á las objeciones que ésta ha motivado, pasamos inmediatamente á la exposición de estas dificultades. Se ha dicho, en efecto, que toda Inquisición es inmoral porque:

1.º Penetra en el fuero sagrado de la conciencia.

2.º Estimula las delaciones.

3.º Mantiene en los pueblos el fanatismo y la crueldad.

4.º Sirve de instrumento político á los peores tiranos, como se ha dicho (falsamente) de España.

5.º Repugna á los pueblos más cultos; así que no pudo subsistir en Francia á pesar de haber tenido allí su cuna.

6.º Ningún espíritu razonable se atreverá á aprobarla.

7.º La misma España tuvo que renunciar á ella.

8.º y último. El proceso de Galileo viene haciéndole merecida justicia desde hace tres siglos.

III. Habiendo tratado esta cuestión en un artículo especial (véase *Galileo*), nada tenemos que decir aquí sobre este punto; nos limitaremos, pues, á examinar brevemente los restantes, que pertenecen á un orden más amplio y elevado.

1.º No es exacto decir que la Inquisición penetra en el fuero íntimo de la conciencia; precisamente lo contrario es la verdad; la Inquisición no se ocupa sino en la manifestación exterior de la herejía, en su propagación por medio del libro ó de la palabra; no investiga la intención sino para cerciorarse de la libertad y de la culpabilidad del acto exterior. Deja, pues, á un lado los actos que se encierran en el santuario de la conciencia, pues sólo el confesor penetra en ella en nombre de Dios y por la manifestación espontánea de la conciencia misma.

2.º Podrá formarse una idea bastante exacta del objeto de la Inquisición en la Iglesia comparándola con la policía secreta ó pública en el Estado. Sin una policía bien organizada que sepa descubrir las intrigas mejor urdidas, ningún Gobierno puede hallarse á la altura de su misión. Sin la inquisición, es decir, sin la vigilancia asidua é ingeniosa de los Obispos y del Papa, la Iglesia sería presa en breve tiempo del error y del vicio. Podrá suceder que de este bien resulten algunos inconvenientes; pero nosotros, que pertenecemos á la Iglesia, al clero, podemos afirmar á los que no pertenecen á él, y que pudieran temer en gran manera prácticas tenebrosas y subterráneas, que no hay motivo alguno para tal temor, y que la policía eclesiástica es incomparablemente menos activa que la de los Gobiernos y la de los Municipios. En otros tiempos, en circunstancias extraordinarias y bajo influencias políticas, habrá podido prestar oídos y aun provocar las denuncias; pero este peligro no existe hoy día, y aun en aquellos otros tiempos tuvo sus ventajas.

3.º La Inquisición no ha excitado el fanatismo y la crueldad; si ha tenido sus excesos, como en Alemania en el siglo XIII con Conrado de Marburgo, tales excesos fueron más bien efecto que causa de aquellas costumbres feroces y bárbaras, cuyo carácter nos espanta en los suplicios de la Edad Media. José de Maistre y J. Balmes han demostrado claramente que la pena de muerte para crímenes contrarios á la Religión nunca fué decretada por la Inquisición como tribunal eclesiástico; tal pena hallábase sancionada por las leyes civiles, que consideraban estos crímenes como infracciones de la Constitución fundamental del Estado, y era aplicada por el brazo secular, al cual la Inquisición hacía entrega de los reos incorregibles.

4.º No tenemos por qué negar que sea cosa lamentable ver á la Inquisición influída por los poderes temporales hasta el punto de atraerse sobre sí el descontento de la Corte romana, fiel en recomendar y en ejercitar, hasta

donde le era posible, la justicia, la misericordia y la caridad para con los acusados ó los culpables. Hay que observar que en España hubo de conjurar graves peligros y producir los más excelentes resultados. Ya lo dijeron Alfieri y de Maistre, y se ha repetido varias veces: las crueldades que falsamente se atribuyen á Isabel I, á Felipe II y á aquella institución, fueron justicias que han evitado á España los torrentes de sangre y las montañas de cadáveres que han sido el terror de Francia, de Inglaterra y de Alemania. La revolución francesa declamaba contra los inquisidores y se lamentaba ante sus soñadas víctimas. ¿Y qué hacía ella misma en París, en Lyon, en Nantes y en otras muchas ciudades?

5.º Si la Inquisición no persistió en Francia después de extinguida la herejía de los albigenses, es porque el Episcopado y la justicia real creyeron que se bastaban para el objeto de perseguir la herejía; en lo cual ve de Maistre una ilusión, pues estima que la dicha institución hubiera librado á Francia y al mundo entero de la terrible y satánica revolución cuyo ciclo no se ha cerrado todavía, después de cien años de decepciones y desastres.

6.º Reducida á los sabios y prudentes límites que el Derecho canónico le había trazado, la Inquisición no ha tenido tantos adversarios como se pretende; si Bergier en su *Diccionario de Teología*, ó más bien de apologética, no emprende la tarea de justificarla á los ojos de los enciclopedistas y de sus lectores, para quienes escribía, no deja de advertir á éstos que deben rebajar mucho de las apreciaciones y alegaciones de aquéllos. J. de Maistre y J. Balmes, dos espíritus de gran saber y de gran elevación, han hecho de ella una defensa llena de vigor, de buen sentido y de erudición. Otros publicistas los han seguido en el mismo camino, y las vulgaridades de sus adversarios han perdido mucho terreno en la consideración del público sensato.

7.º La supresión de la Inquisición podría, hasta cierto punto, probar, ligeramente si se quiere, su inutilidad y aun sus inconvenientes para la España moderna, pero no para la España antigua. ¿Cuántas instituciones, excelentes en otros tiempos, han perdido luego toda su razón de ser, sin merecer por esto el menosprecio y la ingratitud de nuestra época?

No seamos ni tan prontos á olvidar lo pasado, ni tan propensos á desacreditarlo. ¿Qué se juzgará de nosotros y de nuestras instituciones de aquí á cien años? (Cf. J. de Maistre, *Lettres à un gentil-homme russe sur l'Inquisition espagnole;* J. Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, tomo II, y otros muchos publicistas modernos; B. Jungmam, *Dissert. in Histor. eccles.*, tomo V; L. Previti, *Giordano Bruno e i suoi tempi*, etc.)

DR. J. D.

INQUISICIÓN *(Historia de la)*.—Durante los primeros tiempos de la Edad Media los herejes fueron juzgados exclusivamente por los tribunales eclesiásticos, y las penas canónicas fueron las únicas que se les impusieron. La invasión de los francos en la Galia y la de los lombardos en Italia concluyeron con las indagaciones prescritas por las leyes imperiales; Félix de Urgel, uno de los autores del adopcianismo, fué absuelto por abjurar sus errores, y entró de nuevo en posesión de su Sede episcopal. Pero es más notable el ejemplo del monje Gottescalco; aunque se negó obstinadamente á retractarse de sus errores sobre la predestinación, fué tan sólo condenado á prisión y azotes, según los preceptos de la regla benedictina concernientes á los religiosos rebeldes; mas la Autoridad secular no intervino en todo este negocio, y Gottescalco murió tranquilamente en 868 á pesar de su tenaz negativa á reconciliarse con la Iglesia.

A principios del siglo XI se verifica un señalado cambio en estas costumbres. En 1022, muchos de los que pertenecían á la secta de los cátaros, así clérigos como seglares, fueron quemados en Orleans por orden del Rey Roberto, con asentimiento del pueblo reunido en asamblea. Los cátaros eran una secta maniquea, y profesaban en religión el dualismo, el horror á la carne y la metempsicosis; en moral, un error anticristiano y antisocial acerca de la naturaleza del matrimonio, que ellos asimilaban á la fornicación. Este error abría

la puerta á multitud de desórdenes, sin que fuese á propósito para reprimirlos la división de la secta en *perfectos* y *creyentes*. Los perfectos habían de guardar la castidad absoluta y abstenerse en un todo de comer carne; en cuanto á los creyentes, éstos podían vivir á sus anchas, con la sola condición de recibir en la hora de la muerte el único sacramento de los cátaros, el *consolamentum*, que borraba toda mancha. Hoy parece que se ha hecho de moda defender que las costumbres de los cátaros eran puras; por desgracia, los textos contemporáneos no vienen á apoyar este juicio histórico. (Cf. estos textos reunidos en los *Estudios* del P. Danzas *sobre los tiempos primitivos de la Orden de Santo Domingo*, 2.ª serie, *San Raimundo de Peñafort y su época*.)

Es evidente que la herejía de los cátaros tenía un alcance antisocial de mucha más transcendencia que los errores de Félix de Urgel y de Gottescalco, y esto podría explicar el acto de rigor del Rey Roberto. No obstante, esto era una novedad, y el lenguaje de los contemporáneos no deja lugar á duda sobre este punto. ¿No podría suponerse que el Rey de Francia habría querido emplear contra los nuevos maniqueos los procedimientos de los Emperadores de Constantinopla? Sábese que la herejía cátara, nacida en el Imperio bizantino, se había desarrollado allí rápidamente, y que las leyes imperiales habían prevenido se impusiera á los sectarios la pena del fuego; muchas ejecuciones tuvieron lugar en aquel Imperio, y no fueron pocos los cátaros que abandonaron el Oriente, donde su vida se hallaba seriamente amenazada, y vinieron á difundir sus doctrinas por la Europa occidental. En la Edad Media fué un suplicio muy en uso la muerte por el fuego; así no es extraño que el Rey Roberto lo adoptase sin contrariar por esto las ideas de sus contemporáneos. Lo nuevo no era ciertamente el suplicio del fuego, sino su aplicación á los herejes. Hubo resistencias sin duda; algunos Obispos se negaron á entregar los herejes al brazo secular. Sin embargo, la costumbre fué ganando terreno de día en día; de Francia pasó á Flandes, luego á Alemania. Todavía, sin embargo, no se había sentado jurisprudencia; en algunos casos fueron colgados los herejes, en otros solamente encarcelados; Abelardo, aunque relapso, fué acogido misericordiosamente en la abadía de Cluny por Pedro el Venerable.

Los países de Italia y Languedoc se mostraron por más tiempo refractarios al movimiento que había penetrado en las regiones del Norte. Es verdad que en los primeros años del siglo XI fueron quemados algunos herejes en Milán por orden de los magistrados de la ciudad y á pesar de los esfuerzos del Arzobispo Heriberto. Pero luego la cuestión de las investiduras, la aplicación de las leyes canónicas contra la simonía y la incontinencia de los clérigos, las perturbaciones y guerras que habían agitado á Italia, permitieron á los cátaros el que pudieran extenderse con toda seguridad por la Lombardía, la Toscana y hasta por los Estados de la Iglesia. El Mediodía de Francia, especialmente vióse casi por completo invadido, y los cronistas nos pintan con negros colores la corrupción del Languedoc, operada por los sectarios del neomaniqueísmo. Hacia fines del siglo XII, los Papas, alarmados ante tanta iniquidad, pensaron seriamente en oponer un dique á los progresos siempre crecientes de la herejía. En 1179, el Papa Lucio III decretó en el Concilio de Verona que los herejes obstinados serían entregados al brazo secular; pero parece que estas amenazas no llegaron á realizarse. Inocencio III mandó que en los Estados de la Iglesia los "perfectos„ fuesen sometidos á las penas de confiscación de bienes y de destierro. Al propio tiempo el Papa invitó á los Príncipes seculares á que siguieran su ejemplo; y si así no lo hiciesen, los Obispos deberían aplicarles las censuras eclesiásticas. En 1198 envió al Languedoc dos monjes de la Orden del Cister en calidad de Legados. El año antes, Pedro II, Rey de Aragón y Conde de Barcelona, había mandado que todos los herejes, es decir, los perfectos, saliesen de sus Estados antes del domingo de Pasión del año 1198 (23 de Marzo); una vez transcurrido este plazo se verían condenados á la pena del fuego, y sus bienes serían confiscados.

Inocencio III quería que sus Legados gestionasen ante los Príncipes feu-

dales y los municipios, haciéndoles comprender la necesidad de que el brazo secular prestase su cooperación y ayuda á las reformas que aquél proyectaba. Los Legados vieron constantemente entorpecida su gestión por la mala voluntad de los Príncipes y por la complicidad secreta de los principales señores con la secta cátara. En 1207, Raimundo VI, Conde de Tolosa, perseguidor de clérigos y fautor de herejes, fué excomulgado por el Legado Pedro de Castelnau; dos años después, sucumbía Pedro á los golpes de un asesino. Inocencio III denunció este crimen á la Europa cristiana; en toda la Francia del Norte y aun en Alemania (y España) se oyó el grito de la *Cruzada contra los albigenses*.

Los cruzados transportaron, como era natural, á las regiones del Mediodía los procedimientos que el derecho consuetudinario había implantado desde muchos siglos antes en las regiones del Norte. El suplicio del fuego fué aplicado á los perfectos que rehusaban renunciar á sus errores; sin embargo, tanto aquí como en el Norte hubo todavía algunas excepciones. En general, los cruzados juzgaron y castigaron á los herejes con una precipitación lamentable; en vez de aislar á estos infelices obstinados, concediéndoles tiempo para reflexionar y arrepentirse, los señores, organizados en tribunal feudal, los juzgaban sumariamente y los mandaban á la hoguera por centenares. Es indudable que los tribunales de la Inquisición realizaron un gran progreso si se les compara con esta justicia sumaria. En Abril de 1226, una ordenanza del Rey Luis VII para el Mediodía del reino parece sancionar la aplicación de la pena de muerte por el fuego á los perfectos de la secta cátara.

En 1229, el Concilio de Tolosa, en el cual el Papa Gregorio IX se hizo representar por un Cardenal-legado, invitó á los Obispos de la provincia á redoblar la vigilancia en sus diócesis respectivas, y trazó las primeras líneas del procedimiento inquisitorial. Es de notar, sin embargo, que la iniciativa de las diligencias sumariales contra los cátaros y el juicio que debía recaer sobre ortodoxia de las personas conducidas ante el tribunal pertenecían exclusivamente á los Ordinarios de las diócesis. Dos años después del Concilio de Tolosa, Gregorio IX dió una Constitución según la cual todo hereje condenado por la Iglesia debía ser entregado al brazo secular; aquellos que se convirtieran después de su condenación serían custodiados en la prisión, sin perjuicio de las otras penas, es decir, de la confiscación de bienes y pérdida de los derechos civiles. El Papa confiaba al Senado romano el cuidado de determinar el castigo que había de imponerse á los herejes obstinados. Un reglamento municipal promulgado por Aníbal, presidente del Senado, decidió que serían entregados á las llamas en los ocho días siguientes á su condenación, y entonces fué cuando se instituyó el tribunal cuyos miembros llevan por vez primera el título de *inquisitores ab Ecclesia dati*. Gregorio IX envió su Bula con el edicto del Senado á los Obispos de las diversas provincias de Italia, y señaladamente á los de la Lombardía, recomendándoles que las disposiciones en dichos documentos contenidas fuesen acatadas y observadas en sus respectivas provincias.

El Emperador Federico II había mandado por edicto especial, en 1224, que fuesen condenados á la hoguera los herejes que fuesen hallados en el condado de la Romaña. El edicto fué letra muerta en este condado; pero sus disposiciones fueron inscritas en 1230 en los estatutos municipales de la ciudad de Brescia. En 1231 el Emperador promulgó una Constitución análoga para el reino de Sicilia; una nueva Constitución (2 de Marzo de 1232) sancionó para Alemania el uso de la pena de muerte contra los herejes, sin especificar el género de suplicio. En 23 de Junio de 1238 declaró el Emperador que serían condenados á la pena del fuego los herejes que se hallasen en el reino de Arlés y de Viena, y el 22 de Febrero de 1239 decidió que la misma ley fuese aplicable en la Italia del Norte. (Cf., J. Havet, *l'Héresie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au XIIIe siècle*, en la *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 1880; Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für Ketzerei;* en las *Mittheilungen des Instituts für osterreichische Geschitsforschung*, 1880;

Winkelmann, *Zur Einführung der Todesstrafe für Ketzerei Mittheilungen*, etcétera, 1888.)

Este relato histórico basta para disipar algunas de las prevenciones acumuladas contra los tribunales de inquisición. La Iglesia, en la Edad Media, no tomó la iniciativa de aplicar penas temporales á los herejes obstinados, aunque tuviese, como toda sociedad perfecta, el derecho incontestable de castigar á los miembros rebeldes. Los primeros que entran en este camino son seglares, Reyes, Emperadores, señores feudales, y hubo Obispos que en varias ocasiones manifestaron la repugnancia que tal proceder les inspiraba. Sin embargo, el peligro iba siempre en aumento; en la parte septentrional, la severidad desplegada por los representantes del poder impedía á los cátaros que ganasen terreno; pero en las comarcas meridionales, donde la acción del brazo secular era casi nula, la herejía iba extendiéndose poco á poco. En una palabra, la sociedad cristiana hallábase, al parecer, amenazada de concluir por disolución pútrida; necesitábase un esfuerzo enérgico y perseverante para vencer la crisis. Era preciso emplear el rigor y la severidad con los cátaros, ó tolerar que tres siglos antes del protestantismo la herejía separase de la Iglesia pueblos enteros. El error cátaro contenía en la práctica consecuencias demasiado cómodas para que los hombres no tratasen de convencerse también del valor de sus teorías. Los Papas habían estado á la espectativa por largo tiempo, y no habían empleado contra los herejes los suplicios usados en el Norte. ¿Qué sucedió, pues? Que estos países, en donde se trataba con rigor á los neomaniqueos, habíanse preservado de la herejía, en tanto que Italia y el Mediodía de Francia habíanse dejado invadir por ella. Jefes espirituales de la sociedad cristiana los Soberanos Pontífices, debían advertirle del peligro é indicarle el remedio, so pena de consentir que el mal tomase carta de naturaleza.

Inocencio III, en calidad de Soberano temporal, castiga con el destierro y confiscación de bienes á los perfectos que fueren habidos en el territorio pontificio; invita también á los Príncipes cristianos á adoptar estas medidas. Raimundo VI, Conde de Tolosa, y sus vasallos observan, sin embargo, con respecto á los cátaros, la actitud benévola que habían adoptado; el alto clero permanece en actitud pasiva, si no es que protege á los herejes. Los Legados enviados al Languedoc se atraen al Obispo Diego de Osma y á Santo Domingo, llevando á cabo por medio de la predicación numerosas conversiones entre la gente del pueblo especialmente, extraviada más bien que corrompida por los sectarios. Mas los depositarios del poder eclesiástico ó civil no cambian su línea de conducta hasta que el atentado contra Pedro de Castelnau decide á los ortodoxos del Norte á tomar las armas. Y allí, donde las medidas de dulzura habían fracasado, hubo que apelar á las medidas de rigor; los herejes habían contestado á la predicación evangélica con el asesinato; los católicos contestaron al asesinato con la guerra. Sólo que la represión tomó por esto mismo el carácter de una justicia sumaria y bárbara; entonces se vió lo que había ganado el Mediodía con la amplia tolerancia que había concedido á la herejía. Las comarcas septentrionales habían contenido desde un principio la propagación del catarismo condenando á muerte á un pequeño número de perfectos; mas ¿quién podrá contar los asesinatos, las mutilaciones, los horrores de todo género cometidos con ocasión de la guerra de los albigenses?

Podríase objetar ciertamente que esto mismo prueba la iniquidad de la cruzada. Pues si los pueblos del Sur se habían aficionado á las doctrinas neomaniqueas, procedía persistir en las medidas de tolerancia anteriormente adoptadas y dejarlos en paz. ¿Por qué razón y con qué derecho los pueblos del Norte habían de imponer su fe á otros pueblos que no la querían?

Esta objeción es más especiosa que sólida. Desde luego no hay que olvidar que el asesinato del Legado apostólico fué el origen de la cruzada; la guerra tuvo el carácter de un castigo público.

Además, hay que tener en cuenta las costumbres é ideas del tiempo. Todo el mundo admite que nuestra sociedad moderna, fundada sobre el derecho de propiedad, tiene indiscutible derecho á

defender su organización; tiene el derecho de prohibir la difusión de las doctrinas socialistas y anarquistas, de apoderarse de los escritos que las defienden, de reprimir severamente las tentativas que pudieran hacer sus partidarios para ponerlas en práctica. Todavía no se han olvidado los procedimientos de rigor empleados después de las jornadas de Junio de 1848 contra los socialistas vencidos; y, sin embargo, ¿quién negará que la sociedad así atacada tiene derecho á defenderse? Ahora bien, en los siglos XII y XIII la sociedad hallábase cimentada sobre la fe católica; todo ataque violento y prolongado contra sus creencias hacía vacilar los fundamentos mismos de la organización social. Y siendo esto así, ¿quién podrá extrañar que rechazara con la fuerza á los propagadores de estas doctrinas subversivas y que instituyera contra ellos tribunales destinados á reprimirlas? El paralelo será más evidente todavía si se considera que los principios de los cátaros eran, no sólo antirreligiosos, sino también antisociales. Todo hombre de buen sentido, si permanece fiel á las leyes de la moral natural, deberá felicitarse de que tales principios no hayan triunfado.

Algunos años después de la cruzada contra los albigenses, Gregorio IX sancionó el uso que venía siguiéndose, de aplicar la pena de muerte á los perfectos, y los tribunales de inquisición empezaron á funcionar de una manera regular. Pero conviene notar que los Papas no fueron los que iniciaron esta reforma en Italia; el Emperador Federico II, á quien los protestantes consideran como un dechado de liberalismo anticlerical, la había establecido para el condado de la Romaña, y la ciudad de Brescia adoptó esta disposición. En cuanto al suplicio del fuego, hay que tener presente que fué prescrito, no por el Papa, sino por el Senado romano, en conformidad con el edicto imperial y la práctica, ya antigua, de la Francia septentrional y de la Alemania.

En resumen: la institución de los tribunales de inquisición venía preparándose con mucha anticipación, y surgió natural y lentamente de las necesidades é ideas de una época. Sería locura exigir de la sociedad del siglo XIII hubiese permitido de buen grado á la herejía que minase las bases sobre que se asentaba. Tanto valdría esto como pedir á los franceses del siglo XIX que pusieran sus capitales en un fondo común, á fin de que los reformadores socialistas pudiesen proceder á un reparto más equitativo de los bienes de la nación.

La Inquisición del Mediodía consiguió su objeto, que era la conservación de la fe; además, procuró á Francia un beneficio incalculable, apreciado aun por historiadores racionalistas como M. Ernesto Lavisse, cual es el de anexionar definitivamente el Languedoc á la patria común. El papel preponderante que juega en la formación de los pueblos modernos el principio de las nacionalidades hallábase representado en la Edad Media por las creencias religiosas, y no era menos difícil entonces anexionar á la Francia católica una provincia separada de ella en el terreno de la fe que lo es hoy á los prusianos, representantes autoritarios de la nacionalidad germánica, asimilar la Alsacia y la Lorena.

Ahora bien; la Inquisición meridional consiguió aquel resultado precisamente porque perseveró fiel al fin de su institución. Al encaminar nuevamente el Languedoc á la fe de que se había desviado, destruyó con esto sólo el principal obstáculo que se oponía á que se uniese á Francia. Esto no se logró sin dificultades, sin combates; los herejes, perseguidos con energía en el terreno judicial, resistieron con paciente tenacidad; llegó un día en que recurrieron al asesinato, y los inquisidores dominicos, franciscanos y seglares fueron acuchillados en Avignonet en 1242. Mas el apoyo especial que prestó San Luis á los tribunales de inquisición, y la elección de jueces, escogidos por los dominicos, según Molinier, entre "los miembros de su Orden más recomendables por su instrucción é inteligencia, ó simplemente por su valor á toda prueba„, debían asegurar más pronto ó más tarde el triunfo de la verdad. En el siglo XIV el Tribunal de Tolosa tuvo á su frente á Bernardo Gui, á quien M. Leopoldo Delisde coloca en primer lugar entre los historiadores de esta época.

No basta, sin embargo, demostrar que la institución inquisitorial tuviera sus bases en la misma naturaleza de las cosas, y que su acción reportase resultados utilísimos bajo el doble punto de vista político y religioso. Se ha hablado prolija y apasionadamente de los procedimientos inquisitoriales, y fuerza será examinarlos aquí con el fin de discernir lo que haya justo en las censuras á que han dado lugar, separándolo de la parte que haya podido tener en ello la mala fe ó la ignorancia.

Desde luego es cierto que la tortura estuvo en uso en los tribunales de la Inquisición, tanto en Italia como fuera de ella. El acusado que se había hecho sospechoso en virtud de los múltiples y autorizados testimonios que pesaban sobre él, persistiendo, no obstante, en sus negativas, era sometido al tormento; si no era posible conseguir de él ninguna confesión, era puesto en libertad. Ciertamente que esta práctica repugna á nuestras costumbres, y á algunos parecerá acaso contraria al Derecho natural, toda vez que el acusado debe ser tenido por inocente hasta tanto que se demuestre su culpabilidad, y el juez que aplica la tortura á un sospechoso le somete por esto mismo á un castigo riguroso. Es, pues, difícil justificar en sí mismo el uso de la tortura; pero se explica perfectamente por consideraciones de tiempos y lugares.

Y en efecto, sabido es que en los primeros tiempos de la Edad Media fué desconocida la tortura en las comarcas del Norte; verdad es que el sistema germánico de las *ordalias* (juicios de Dios) no era mejor como procedimiento judicial. Por el contrario, en las regiones del Mediodía se había conservado aquella práctica como una de tantas reminiscencias del Derecho romano. En el siglo XII las Universidades de Bolonia y París restauraron el estudio de este Derecho; los contemporáneos, acostumbrados á la infinita variedad y á la confusión de los Derechos consuetudinarios, halláronse absortos y como fascinados ante esta inesperada revelación. Admiraron el método, el rigor lógico, todas las cualidades, en fin, que distinguen al vasto conjunto de los códigos imperiales. Así como en los siglos XV y XVI se alteró la noción del arte cristiano por el estudio de las obras maestras del arte antiguo, así también en la época que nos ocupa, los Derechos consuetudinarios, producto simultáneo del espíritu germánico y de la civilización cristiana, presentáronse á la vista de los legistas como odiosos vestigios de la antigua barbarie, esforzándose éstos, por cuantos medios estuvieron á su alcance, en abolirlos poco á poco y sustituirlos en lo posible por la letra del Derecho romano. No fué todo malo, sin duda alguna, en esta reforma radical; pero tampoco puede ser todo objeto de ditirambos y de elogios, como, por ejemplo, el haberse generalizado la tortura. Desgraciadamente, los hombres del Norte no podían oponer más que sus ridículas ordalias al nuevo medio de indagación adoptado por los legistas; las ordalias desaparecieron y la tortura ocupó el puesto de las mismas. A la verdad, apenas se ganó nada con este cambio. Los tribunales, pues, de la Inquisición, al adoptar tal procedimiento, no hicieron otra cosa que someterse al uso establecido, ó cuando menos restablecido; compartieron la opinión de su tiempo, que creía ver en estos procedimientos un medio serio y legítimo para descubrir la verdad.

Añadamos también que esta práctica duró mucho menos tiempo en los tribunales inquisitoriales que en los tribunales civiles. La Inquisición de España, en el transcurso del siglo XVII, fué dejando caer en desuso la aplicación de la tortura á los acusados; en Francia, en los tribunales civiles fué abolida por Luis XVI, á quien recompensaron sus súbditos como todo el mundo sabe. Desde mucho tiempo antes, la misma Inquisición española había introducido en sus procedimientos garantías y mitigaciones desconocidas en los tribunales civiles; el acusado no era sometido á la tortura sino cuando pesaban sobre él cargos graves y persistía, sin embargo, en afirmar su inocencia. Aun en este caso era preciso que todos los jueces reconociesen la utilidad de este proceder y que el Obispo diocesano diese la autorización necesaria. Y en fin, aun cumplidos todos estos trámites y condiciones, el acusado no podía sufrir la tortura más de una vez, y tenía además la facultad de

retractarse á las veinticuatro horas de las declaraciones hechas durante el tormento. No hay que juzgar de los procedimientos inquisitoriales según las novelas *históricas* como el *Piquillo Alliaga*, de Scribe, ó historias novelescas como el reciente trabajo de Melgares Marín *(Procedimientos de la Inquisición)*. Las pinturas que aquí se hacen son efecto de las imaginaciones de sus autores, y no tienen otro objeto que el de provocar en los lectores sacudidas nerviosas y cierto horror sistemático respecto de cuanto se refiere á la Inquisición. Lo que sí es cierto es que muchos procesos se terminaron felizmente para el acusado, sin que se le sometiera á tortura ni una vez siquiera.

Líbreme Dios de atacar instituciones respetables y aun necesarias; pero la verdad tiene sus derechos. Si se estableciese una seria comparación, basada en documentos, entre los procedimientos de los tribunales civiles y los de la Inquisición en el siglo XVI, temo mucho que no serían los primeros los que salieran ganando. Serán necesarios algunos ejemplos para poner de relieve esta verdad, es á saber, que no hay que juzgar de una institución por algunos abusos puramente accidentales que puedan desfigurarla.

Carlota de la Trémoille, acusada de haber envenenado á su marido el Príncipe de Condé, fué detenida por orden del Rey de Navarra, que fué más tarde Enrique IV, y juzgada por un tribunal especial. Como la Princesa estaba en cinta, no pudo evidentemente procederse á una ejecución inmediata; sin embargo, su Intendente fué encarcelado, sometido á la tortura, y por fin descuartizado; las mujeres de su servidumbre sufrieron también crueles tormentos. La Princesa dió á luz un hijo, cuya semejanza con el difunto marido hizo dudosa la acusación. Por fin intervino el Parlamento de París dando un decreto por el cual se declaró inocente á la Princesa y se mandó destruir las actas del proceso. Pues bien; el Intendente había sido ejecutado á título de cómplice y principal agente de la Princesa. ¿Qué habrá que pensar de esta condenación ejecutiva? La Inquisición ciertamente no hubiese tratado con tanta indulgencia á una mujer que sería tal vez inocente de la muerte de su marido, pero que había apostatado sin duda alguna; admitido como lo estaba en los tribunales de la Inquisición el principio de la igualdad ante la ley, la Princesa se habría visto obligada á hacer penitencia ó á sufrir los castigos reservados á los herejes. O fué injusta la sentencia de los primeros jueces que condenaron al Intendente, ó lo fué la decisión del Parlamento de París; en todo caso, hay aquí un lamentable error judicial. Y sin embargo, ¿quién se atreverá á tomarlo como pretexto para lanzar el descrédito sobre la antigua Magistratura francesa? (Cf. *Revue des questions historiques*, 1887, *Charlotte de la Trémoille et son procès criminel*, por M. de Barthelémy.)

En 1617 fué muerto el Mariscal d'Ancre de un pistoletazo. El Parlamento somete á juicio á su viuda, Leonora Galigaï, y la condena á ser quemada viva en concepto de hechicera; sin embargo, el fin secreto de este proceso era puramente político. En pleno siglo XVIII, suavizadas ya las costumbres públicas, Damien fué ejecutado en París con un lujo de crueldad que no conocieron jamás los tribunales del Santo Oficio; y sin embargo, todo su crimen consistía en haber herido ligeramente á Luis XV con una navaja de bolsillo, siendo además muy probable que este desgraciado no se hallara en su cabal juicio. Fácil sería multiplicar estos ejemplos; pero los ya citados bastan para demostrar que es soberanamente injusto reprobar una institución porque ésta no haya podido preservarse siempre de todo abuso de poder. La institución puede ser excelente, y los abusos probarán tan sólo que se hallaba manejada por hombres accesibles á las debilidades de la humanidad. Los católicos sensatos están conformes en condenar el celo desconsiderado y acervo de Lucero, el autor de los famosos procesos que tuvieron lugar en Córdoba en tiempos del gran inquisidor Deza (1498-1508); pero no hay que olvidar que Lucero, después de haber sufrido un año de prisión, fué destituído, y que Deza, su protector, hubo de resignar su cargo ante la actitud amenazadora del Marqués de Priego y del Cardenal

Cisneros. La severidad de los jueces de la infortunada Juana Bohorques de Vargas horroriza á todo hombre de corazón; algunas semanas después de su alumbramiento, Juana sufrió la tortura, y murió ocho días más tarde; pero ¿no será bueno añadir que los jueces no habían previsto este trágico desenlace, y que, habiendo reconocido la inocencia de Juana, rehabilitaron su memoria por un acto público y solemne?

En resumen: nosotros podemos contestar á nuestros adversarios con las consideraciones que Melchor de Macanáz oponía á las declamaciones del ministro calvinista Jurieu:

"¿Cómo quiere Jurieu que se le crea cuando nos dice todo esto, pues no es dable que un hombre á quien le han descoyuntado brazos y piernas, roto por el espinazo, llenado de agua como un pellejo, y quemado los piés, deje de quedar estropeado si es que puede vivir?

„Con todo eso, el médico en su relación nos dice que en el acto de fe en que á él se le sacó había más de doscientos hombres, sin las mujeres, que los más inocentes son los que van delante, y que, como él no era el más inocente, iban delante de él más de ciento, todos descalzos y á pie; imposibilitado ninguno.

En un interesante trabajo histórico *(Cagliostro et les francmaçons devant l'Inquisition*, por M. Gagnière, en la *Nouvelle Revue,* Noviembre de 1886) encuentro el siguiente resumen del enjuiciamiento inquisitorial. "Las formas judiciales de la Inquisición no consentían ningún debate. No había allí un proceso que se discutiese entre el acusador y el acusado. El procedimiento era siempre secreto y basado en piezas que el acusado no veía jamás. No se admitía defensor alguno. Los testigos no eran confrontados. Se aceptaban las denuncias como deposiciones que el acusado no podía discutir. El nombre de los denunciantes permanecía en el secreto. Se pagaba á los delatores. En fin, el inculpado debía acusarse á sí mismo si quería merecer de sus jueces alguna indulgencia. Sacado un día el infeliz de su obscuro calabozo sin más aviso, encontrábase de pronto sentado en el banquillo á la plena luz del día: aturdido, confuso y atontado oía el informe del juez comisario, sin tener derecho á replicar. En realidad, no comparecía sino para oir su sentencia.„

Es sensible que en un estudio histórico se haya deslizado la pintura que acabamos de insertar. ¿Qué significan aquellas frases: "Las denuncias eran aceptadas como deposiciones que el acusado no podía discutir?„ Si la aserción del autor es exacta, claro es que todo acusado estaba condenado de antemano; ahora bien, ¿qué cosa más contraria á la verdad histórica? ¡Cuántos acusados fueron absueltos en el largo período de seis siglos que duró la Inquisición eclesiástica! Pero, ¿será cierto, por lo menos, que las piezas no se comunicaban nunca al acusado? Tampoco lo es; todos los cargos formulados contra el presunto reo eran leídos en su presencia, y aun releídos si lo deseaba. Tenía el derecho de defenderse de los delitos que se le imputaban, de indicar el sentido que había que dar á tal palabra mal interpretada ó á tal acción sospechosa; es más: si alguno de los jueces era enemigo personal suyo, ó si tenía algún motivo de queja por su conducta, podía recusarle, y aun podían los acusados apelar á la Santa Sede, y no faltan casos para demostrar que tales derechos no eran puramente teóricos. Nada desagradaba tanto á Fernando é Isabel como los incesantes recursos á la Santa Sede formulados por los acusados durante los primeros años de la Inquisición española. En cuanto á los delatores pagados, esto podrá entenderse de los agentes secretos del tribunal; la Inquisición, como todos los tribunales de justicia, tenía una policía secreta sostenida á su costa.

¿Por qué el autor del párrafo anteriormente transcrito censura á la Inquisición porque usara de indulgencia con los que se acusaban á sí mismos? ¿No se sigue hoy todavía esta práctica por todos los tribunales de justicia? En todas partes la confesión espontánea del culpable es considerada como signo de un arrepentimiento sincero, que los jueces tienen en cuenta para la imposición de la pena.

¿Será necesario advertir que el informe del juez comisario, al cual no podía replicar el presunto reo, era análogo al resumen del presidente del tribunal,

que todavía tiene lugar en algunos tribunales de justicia? El juez comisario, como el presidente, basaba su informe, no sólo en las declaraciones de los testigos, sino también en las respuestas y explicaciones del acusado, que había sido oído con anterioridad. Por lo demás, todo hombre de buena fe que quiera formarse exacta idea de los procedimientos inquisitoriales puede hacerlo hoy con relativa facilidad, toda vez que se han publicado multitud de procesos; léanse, pues, muy singularmente las actas del proceso de Galileo editadas por M. de l'Epinois, y se verá qué hay que juzgar de las formas judiciales de la Inquisición. En 1762, habiendo el filósofo Morellet traducido el *Directorium Inquisitorum* del inquisidor Nicolás Eymerich con objeto de atacar á la Iglesia, Malesherbes le dijo: "Creéis haber reunido hechos extraordinarios y procedimientos desconocidos. Pues bien, sabed que esta jurisprudencia de Eymerich y de la Santa Inquisición es, aparte de muy pocas cosas, semejante á la nuestra.„ "Quedé confuso, continúa Morellet, ante semejante aserción, mas luego he reconocido que tenía razón.„ (*Mémoires,* tomo I, pág. 59.)

¿Qué resta, pues, de lo hechos aducidos por M. Gagnière? Tres puntos subsisten: los presuntos reos no tenían abogado; los testimonios no eran confrontados; el nombre de los denunciantes era desconocido para el acusado. El primer punto, es decir, la ausencia de todo defensor, fué concedido por Bonifacio VIII (VI, I, lib. V, tít. II, *De haereticis*, c. X); pero cuando fué suprimido el ministerio del abogado, lo fué también el del acusador público. Por lo demás, esta derogación de las costumbres de los tribunales civiles no fué admitida por la Inquisición española; cada tribunal en España tenía un *fiscal procurador*, y todos los prevenidos elegían ó recibían un abogado, á quien se presentaban las piezas del proceso. La Inquisición eclesiástica no tenía acusador público, y por esto no daba abogado defensor al procesado.

Hemos llegado al punto capital de la controversia, el sistema del *secreto*. Todos saben que en los tribunales de Inquisición se ocultaba á los procesados el nombre de los denunciantes y las circunstancias que hubiesen permitido adivinarlo; por la misma razón, sin duda, no eran confrontados los testigos, pues un testigo de descargo hubiese podido revelar al acusado el nombre de los testigos de cargo.

Desde luego conviene tener en cuenta que no siempre ha estado en uso el secreto: en el siglo XIII encontramos procesos en los cuales aparece el nombre de los testigos escrito con todas sus letras. Ya desde 1298 el secreto viene á ser potestativo; Bonifacio VIII permitió expresamente que se hiciera uso de este medio siempre y cuando la publicación del nombre de los testigos hubiera de exponer á éstos á un serio peligro; en caso contrario, debían publicarse. ¿Cómo, pues, llegó á establecerse el secreto absoluto? César Cantú (*Los herejes de Italia,* tomo I, pág. 193) atribuye esta importante modificación al Papa Inocencio VI, sin indicar, sin embargo, la fuente de donde toma esta noticia; Inocencio VI (1352-1362), según el citado historiador, hubo de declarar que el peligro para los testigos podía suponerse en todos los casos. Una nota de la disertación de M. Douais sobre las fuentes de la historia de la Inquisición (*Revue des questions historiques*, tomo XXX, pág. 393) indica una Constitución de Pío IV (1559-1565); pero esta Constitución en todo caso sancionaría y confirmaría una costumbre ya establecida, pues la Inquisición española funcionaba desde mucho antes con el sistema del secreto absoluto. Sea de ello lo que fuere, sensible nos parece que los tribunales se apartaran de la línea de conducta trazada por Bonifacio VIII, pues ordinariamente es muy útil que el acusado pueda conocer á quienes le acusan con el fin de desconcertar por esta confrontación á los audaces calumniadores y de recusar á sus enemigos personales. Es verdad que en España podía el procesado indicar las personas de quienes desconfiaba, y si acertaba con el nombre de algún denunciante era éste excluído. Pero esta precaución no siempre era suficiente, como puede verse en las actas del proceso de María Cazalla. (*Procedimientos de la Inquisición,* tomo II, pág. 106 y siguientes.)

Es lamentable, sin duda, que para

remediar un abuso se recurriera al procedimiento secreto. ¿Pero no son los herejes quienes dieron lugar á esta modificación? Los documentos originales, el edicto de Bonifacio VIII, los estatutos de la Inquisición española de 1484, la carta de Cisneros á Carlos V, están contestes en afirmar que la publicación del nombre de los testigos había acarreado grandes daños á los bienes y aun á la vida de aquellos que tomaban la iniciativa de las denuncias. Cuando tiempo atrás un movimiento ficticio de la opinión se pronunciaba en favor de la abolición de la pena de muerte, un hombre de ingenio escribía: "Se pide la abolición de la pena de muerte; que empiecen los asesinos.„ Los inquisidores habrían podido responder á aquellos que reclamaban la publicación del nombre de los testigos: "¿Es para imponerles silencio definitivamente?„ No nos formamos tal vez idea exacta de la vivacidad de los sentimientos religiosos en la Edad Media; solamente los odios nacionales que dividen, en Austria por ejemplo, á los tcheques y alemanes, croatas y magyares, podrían darnos tal vez una idea de aquélla.

En 1518 las Cortes de Valladolid propusieron una transacción, cuyo espíritu se hallaba conforme con el pensamiento de Bonifacio VIII. El nombre de los testigos había de ser revelado al acusado, á menos que éste fuese Duque, Marqués, Conde, Obispo ó Prelado. Desgraciadamente esta transacción fué rechazada, y continuó en uso el sistema del secreto absoluto, que ha sembrado en muchos espíritus prejuicios desfavorables al procedimiento inquisitorial.

Se ha reprochado vivamente á la Inquisición que confiscase los bienes de los condenados aun cuando los hijos de éstos fuesen católicos. Riguroso era, en efecto, este castigo, pero no contrario al Derecho natural, que no exige necesariamente que los hijos hereden los bienes de sus padres; si fuese de otro modo, el padre no tendría derecho á privar de la herencia á sus hijos; estaría incapacitado para invertir su fortuna en una obra de caridad ó de interés público; es más: si hubiese disipado sus bienes, estaría obligado á la restitución para con el hijo injustamente privado de una fortuna que le correspondía de derecho. Tenía por objeto esta medida llamar la atención de los herejes sobre las desgracias que acarreaba su apostasía, no solamente á sus propias personas, sino también á los de sus familias, y atraerlos así al buen camino, de donde se habían separado. La legislación inglesa admite todavía para ciertos delitos enormes multas, que son verdaderas confiscaciones parciales de la fortuna del culpable, y que vienen á mermarla en detrimento de sus hijos inocentes. Por lo demás, los Reglamentos inquisitoriales suponían, en caso de confiscación, que la viuda y los hijos tenían otros medios de subsistencia; si no los tenían, se les asignaba de los bienes del culpable una renta proporcionada á la posición que tenían. (*Reglamento* de 1484.) Los moriscos no podían en ningún caso sufrir la pena de la confiscación. Finalmente, no erá raro que la autoridad civil dejase á la viuda é hijos del condenado la libre disposición de sus bienes.

¿Pero es que los católicos han de limitarse á responder á sus adversarios manteniéndose siempre á la defensiva? No por cierto; hay que hacer algo más que aducir en todos casos las circunstancias atenuantes. A los detractores de la antigua Monarquía francesa contestan los historiadores imparciales exponiendo los bienes que Francia debió á sus Reyes, en todo ó en parte: la conservación de la unidad católica, la reconstitución territorial del país, la reorganización del régimen municipal, la libertad de los siervos, la cultura intelectual, artística y literaria, llevada hasta un grado desconocido; y, en fin, la hegemonía de Europa. Pues bien, á los que repiten sin cesar las mismas censuras, con frecuencia apoyadas en la misma ignorancia de los hechos, hay que contestarles poniendo á la vista los resultados prácticos, tangibles, de la acción inquisitorial. ¿Es que se tiene en nada haber logrado mantener durante tres siglos, contra todas las herejías, la unidad católica en Europa, haber contenido el desarrollo del impuro catarismo, haber devuelto á la Iglesia y asegurado á Francia sus provincias meridionales, y haber

suprimido las explosiones del misticismo desenfrenado y erróneo de los fraticelos? Pues éstos son los servicios que á la Iglesia y á la civilización cristiana prestó la Inquisición durante el primer período de su existencia. Y cuando el protestantismo amenazaba invadir la Italia y producir en ella los males que causaba en Alemania, tales como la subversión de los primeros principios de la fe y de la moral cristianas, la extinción, ó poco menos, de la alta cultura intelectual, como efecto de la deserción de las Universidades y de espantosas guerras civiles, la ruina de la agricultura y de la industria, ¿quién sino los Papas, auxiliados por la Inquisición, se opuso á la invasión de los nuevos bárbaros? Un hecho elocuente ha venido á demostrar lo que hubiese sido de la brillante civilización del Renacimiento y del desarrollo prodigioso de las Bellas Artes en la Italia del siglo XVI, lo que hubiera sido de todo esto en las manos de los luteranos; recuérdese el saco de Roma por las hordas teutonas y protestantes de Fronsberg y del Condestable de Borbón, y los horrores en que sumieron á la ciudad santa. Las medidas preventivas adoptadas por los Soberanos Pontífices salvaron á Italia; las obras maestras del arte cristiano continuaron produciéndose sobre este privilegiado suelo.

Y no hay inconveniente en que se extienda también á la nación española lo que acabamos de decir de Italia. La Inquisición española impidió al protestantismo que invadiese la Península y que rompiese en ella la unidad católica; las maravillosas obras de arte que el genio cristiano había sembrado allí con profusión, escaparon de este modo á los instintos de destrucción de los herejes; los excesos de Carlostadio y de los pobres de Lyon, las teas de los calvinistas franceses no pudieron llevar allí sus estragos y ruinas. La propagación de la herejía hubiera provocado, sin duda, discordias y guerras civiles en un país tan inflamable; ahora bien, ejemplos recientes nos han enseñado lo que son las guerras civiles en España. El espléndido florecer científico y literario que aparece en España en los siglos XVI y XVII hubiese sido sofocado inevitablemente por el cataclismo religioso y social. Un país trastornado y desquiciado no hubiese podido ofrecer un abrigo tranquilo á las meditaciones de los Suárez, Molina, Melchor Cano; el inmenso drama que se hubiera representado en España habría absorbido la atención de todos, y Lope de Vega y Tirso de Molina no hubieran tenido espectadores. ¿Se cree posible que Cervantes hubiese tenido el espíritu suficientemente exento de preocupaciones abrumadoras para poder componer su inmortal pintura del génio de la raza española? El tumulto de la guerra hubiese ahogado la voz de la poesía, y Luis de León hubiese tal vez cambiado la pluma por la espada. Finalmente, y sobre todo, nos veríamos privados para siempre del consolador y edificante espectáculo de la reforma pacífica que obraron en la Iglesia de España Santos de primer orden como Santa Teresa, San Juan de la Cruz, San Pedro de Alcántara, San Ignacio, etc.

Esto no obstante, como quiera que la Inquisición española ha sido muy especialmente el blanco de los ataques de la incredulidad, no será inútil tal vez añadir aquí algunos detalles acerca del origen y procedimientos de los tribunales de España.

A fines del siglo XIV, España, y principalmente la Andalucía, experimentó algunas pruebas de singular importancia. En 1391 suscitáronse en muchas ciudades una serie de tumultos populares contra los judíos, y un gran número de estos desgraciados, para sustraerse á los ciegos furores del populacho, pidieron se les administrase el bautismo. En Valencia, San Vicente Ferrer cubrió con su protección á los judíos, asaltados en su *aljama* (barriada especial); la caridad de que dió pruebas el Santo en esta ocasión, le valió el reconocimiento y la simpatía de la raza perseguida. Aprovechóse él de estas disposiciones para atraerlos al Cristianismo por medio de sus predicaciones al pueblo y sus discusiones con los más sabios rabinos. Un gran número de estos hijos de Israel se convirtieron sinceramente, en tanto que algunas disposiciones legales más rígidas restringían el círculo de acción de los judíos obstinados; por ejemplo, éstos no podían ejer-

cer en adelante las profesiones de médicos y cirujanos. En cuanto á los recién convertidos, vióseles llegar á las más altas dignidades de la Iglesia y del Estado: Pablo de Santa María llegó á ser gran Canciller del reino y Obispo de Burgos; Alfonso de Aragón, hijo bastardo del Rey de Navarra, tomó por esposa á una conversa, y la nobleza de Castilla y de Aragón se aliaba también por este medio con las ricas familias de los nuevos cristianos.

Por desgracia, estas conversiones, muchas de las cuales habían sido sin duda más aparentes que reales, no todas tuvieron efectos duraderos. Desde mediados del siglo XV corría entre los cristianos el rumor de que un gran número de conversos se adherían tan sólo exteriormente á la fe católica y practicaban en secreto el judaísmo. Poco á poco la buena voluntad de los españoles fué trocándose en desconfianza y animosidad. En 1473, á consecuencia de un insulto dirigido al culto cristiano, ocurrió en Córdoba un tumulto popular, que vino á ensanchar más y más el abismo que mediaba entre los viejos y los nuevos cristianos. Fernando é Isabel quisieron poner fin á esta situación, Isabel por convicción religiosa, Fernando por conveniencia política también. Un Breve de Sixto IV permitió á los Reyes que nombrasen dos inquisidores para Castilla (1.º Noviembre de 1478); la designación de los inquisidores se retardó, no obstante, á fin de permitir al Cardenal Mendoza que hiciera para con los *conversos* nuevos y pacíficos esfuerzos.

La posición de los judaizantes vino á ser en extremo peligrosa. Ellos no lo creyeron así, según parece, y publicaron un libelo extremadamente acre contra los proyectos de los Reyes y la religión católica. En 17 de Septiembre de 1480, dos dominicos, Morillo y Juan de San Martín, fueron enviados á Sevilla en calidad de inquisidores. Estos procedieron con una severidad desconocida contra los judaizantes, y el Breve severo que dirigió Sixto IV á los Reyes en 29 de Enero de 1482 habla hasta de víctimas inocentes. El 23 de Febrero y el 2 de Agosto de 1483, Sixto IV protestaba de nuevo ante el Rey Fernando contra la extremada severidad del nuevo tribunal, le recomendaba por las entrañas misericordiosas de Jesucristo la dulzura y la moderación, y le manifestaba su deseo de que se dejase á los apóstatas arrepentidos el libre goce de sus bienes y haciendas.

Las intenciones del Soberano Pontífice solamente en parte fueron realizadas. En 1481, habiéndose promulgado en Sevilla, y extendídose luego á todos los dominios de la Corona, un edicto general de gracia, se acogieron á él, en Castilla solamente, más de veinte mil conversos para reconciliarse con la Iglesia. Los Papas recibieron un considerable número de apelaciones, especialmente contra los jueces de Sevilla, y expidieron á favor de muchos acusados certificados de ortodoxia, aunque en 1483 Sixto IV había nombrado á Manrique, Arzobispo de Sevilla, juez supremo de apelaciones en materia de fe. Alejandro VI acogía en Roma y reconciliaba con la Iglesia á los desventurados conversos que huían de España.

La marcha de la Inquisición se normalizó en tiempo del primer inquisidor general, Torquemada. Por desgracia, la gestión de su inmediato sucesor Deza fué muy digna de censura por los odiosos procesos de Córdoba, en que perecieron algunos inocentes, y por la absurda acusación de judaísmo lanzada contra el santo Arzobispo de Granada, Hernando de Talavera. A Deza sucedió el ilustre Cardenal Jiménez, y la nueva institución mejoró notablemente en sus manos; trabajó para hacer predominar las medidas de dulzura, y del tiempo de su gestión inquisitorial no puede citarse ni una sola ejecución. El nacimiento y los excesos del protestantismo en Alemania y Francia asustaron á la Inquisición, haciéndose extremadamente suspicaz y temiendo siempre que se introdujera en España la herejía; por esto sucedió que muchos hombres ilustres por sus virtudes ó su ciencia fueron momentáneamente inquietados, tales como Fr. Luis de León, San Ignacio, Santa Teresa, etc. Por lo que respecta al Arzobispo de Toledo, Carranza, diremos que erró, por lo menos materialmente, puesto que los jueces nombrados por San Pío V encontraron en sus obras dieciséis puntos doctrina-

les sospechosos, de los cuales hubo de abjurar.

Como quiera que sea, esta excesiva suspicacia reportó cuando menos la ventaja de preservar á España de la herejía. En el siglo XVII el tribunal moderó su severidad, como lo atestiguan Llorente y el viajero alemán Martín Zeiller; en el transcurso de este siglo cayó en desuso la práctica de la tortura. Los principales procesos del siglo XVII son referentes á judaizantes é iluminados; en el XVIII los hubo también en corto número contra los francmasones. Pero ya la Inquisición había sido batida en brecha por el espíritu de los enciclopedistas. En 1812 fué suprimida por las Cortes de Cádiz como incompatible con la nueva Constitución. Fernando VII la restableció; pero después de la revolución de 1820 desapareció ya definitivamente.

La exposición que precede no disimula ciertamente los desaciertos de la Inquisición española, y esto mismo me permite refutar más cómodamente las injustas censuras que se le han dirigido. Desde luego conviene notar que esta Inquisición no es una institución puramente eclesiástica; es una institución medio civil, medio eclesiástica, sobre la cual el poder real ejerce una influencia predominante (1). Los Reyes de España destituyeron á doce grandes inquisidores, mientras que sólo San Pío V, entre los Soberanos Pontífices, destituyó á uno de ellos. ¿Era la Iglesia la que encargaba á los tribunales de la Inquisición que procesasen á los contrabandistas que hacían pasar á Francia en tiempo de guerra caballos y municiones, ó era esto un servicio prestado á Felipe II? ¿Era, por ventura, la Iglesia quien mandaba á estos tribunales la persecución de Antonio Pérez, cuyo asunto nada tenía que ver con la fe, ó era más bien Felipe II quien pidió á la Inquisición que le sacase de un trance apurado y detestable? ¿Fué el Papa ó fué Felipe IV quien pidió al Santo Oficio que persiguiese á los monederos falsos?

Los Papas se esforzaron, por el contrario, en mantener á la Inquisición en sus justos límites. Llorente cita numerosos casos en que los Papas hicieron absolver secretamente á algunos herejes y prohibieron se les impusiera ninguna pena civil. León X especialmente, ese Pontífice inteligente é ilustrado, no vaciló en entrar en lucha con los inquisidores de Toledo (1519), quienes

1 Es muy sensible que los sabios extranjeros, aun los bien intencionados, no hayan podido sustraerse al clamoreo de los enemigos de la Inquisición, de Felipe II y de la nación española; no carecen de culpa, pues no estudian las cosas de España en los autores españoles.

Cuando un Macanáz y un Olavide, que comieron el pan de las cárceles inquisitoriales, salen con tanto brío á la defensa de la Inquisición; cuando su enconado enemigo Llorente consigna proposiciones en que puede fundarse el mejor elogio del famoso Tribunal; cuando el primero que lo suprime es Napoleón por *atentatorio á la soberanía y Autoridad civil*, y luego las Cortes de Cádiz porque *en los juicios de la Inquisición no tiene influjo alguno la autoridad civil*, es deplorable la ligereza con que se estampan ciertas proposiciones como las del texto.

Ni los límites de una nota ni el tiempo permiten acotar y poner en su lugar los hechos que se citan; verbigracia, esa docena de grandes inquisidores destituídos por los Reyes de España, cuando es fácil adivinar que serían, ó ascensos debidos á los méritos, ó descanso exigido por los años y los achaques. La causa de Carranza avocada por el Papa, que además envía á España jueces italianos que conozcan de ella; el hecho tantas veces repetido de llamar la Inquisición á sus banquillos á los más encopetados personajes y favoritos de la Corte; el condenar y hacer corregir en pública retractación las proposiciones aduladoras de la Monarquía, ¿prueban acaso que la Inquisición era un instrumento de política absolutista?

Pero se dice que Felipe II se valió de la Inquisición para vengarse de Antonio Pérez. No hablaría así quien hubiera estudiado, en el tomo XII de los *Documentos inéditos para la Historia de España*, la causa que siguió y sentenció la Inquisición por crímenes de Antonio Pérez contra la fe; no hablaría así quien hubiera pasado la vista por los *Papeles contemporáneos* del Sr. Lafuente Alcántara, allí mismo publicados, donde se enumeran los crímenes de Pérez contra la fe, la patria y la religión. Sobre todo lo cual puede verse además la *Nueva Luz* (2.ª parte, cap. I y siguientes) del Sr. Fernández Montaña.

Se alega también con tono de gran victoria que la Inquisición procesaba á los contrabandistas que en tiempo de guerra pasaban á Francia caballos y municiones, y se pregunta si no era eso un servicio á Felipe II. La respuesta es fácil: aquella guerra era ante todo una guerra de religión entre el protestantismo invasor y revolucionario y el Catolicismo, que se defendía. La Inquisición hacía muy bien de perseguir á los españoles indignos que en contra de su religión y de su patria favorecían á los hugonotes, fuera sólo por sórdida avaricia, fuera también por espíritu sectario. Y esto último no es mera suposición. Los que llevaban á Francia caballos y municiones, delito que debía castigar la Autoridad civil, solían traerse para acá el veneno y la división, como se comprobó en el proceso del famoso ajusticiado Julianillo, que en bien preparadas pipas de líquidos traía biblias y tratados protestantes, como consta en la *Noticia previa á la Epístola consolatoria de Juan Pérez*, por B. B. M. Madrid, 1848.

En vista de estas indicaciones, y sobre todo leyendo á nuestros buenos escritores antiguos y modernos, el buen criterio del lector podrá rectificar varios conceptos de este artículo, así como nosotros hemos suprimido alguna frase que, sin enseñar nada tocante al objeto del artículo, ofendía á nuestro noble carácter nacional.

NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.

perseguian con encarnizamiento á los españoles que hubiesen apelado al Papa; los inquisidores fueron con razón excomulgados. El propio Papa emprendió una reforma completa de los tribunales españoles; pero la oposición de Carlos V impidió la realización de este proyecto. Cuando se trató de introducir en Nápoles la Inquisición española, Paulo III unió sus protestas á las de los napolitanos é hizo fracasar los planes del Emperador. Pío IV y San Carlos Borromeo se opusieron también con vigorosa energía, coronada por el éxito, á su establecimiento en Milán. En 1695, habiendo la Inquisición incluído en el *Indice* catorce volúmenes de la colección de los Bolandos, los más sabios de los Cardenales Noris, Albani, Aguirre, Sfondrati, etc., protestaron contra este decreto, y el gran inquisidor lo retiró ante la general indignación que había provocado entre los eruditos.

Muchas veces la Inquisición dilataba desmesuradamente los procesos que había de juzgar; mas éste era un rasgo común en los tribunales civiles de España. Se sabe que los españoles tenían en tiempos pasados la reputación bien merecida de no apresurarse. "Para nosotros los italianos, decía un autor del siglo XVI, es una cosa monstruosa la manera como negocian los españoles; ellos os dejarán decir todo lo que querréis sin contestaros palabra, y al fin os pagan con un "nos ocuparemos de este asunto, ya trataremos de él, etc.„ (*Diario de Camillo Borghese* en *L'Espagne au XVIe et au XVIIe siècle*, por M. Morel-Fatio, pág. 191. Heilbronn, 1878.) Felipe V, el primero de los Borbones de España, se esforzó en poner remedio á este defecto nacional, y Torquemada había recomendado ya en 1484 que no se dilatasen mucho los procesos inquisitoriales.

Se ha reprobado también la institucion del *Consejo Supremo*, que, al decir de nuestros adversarios, contribuía á dar á la Inquisición la forma y carácter de una rama de la Administración pública. Hay tal vez una parte de verdad en estos juicios; pero, en general, yo veo más bien una seria garantía para los acusados. En efecto; los tribunales de provincia no podían pronunciar contra un detenido la pena de relajación al brazo secular sin que el Consejo Supremo hubiese revisado las actas del proceso; esta revisión disminuía las probabilidades de error. Es más: los tribunales subalternos no podían decretar la tortura sin la correspondiente autorización del Consejo.

En cuanto á lo que se dice de la avaricia de los inquisidores, no me parece fundado. Los bienes confiscados eran destinados al fisco real, y los poderes públicos debían proveer directamente á las necesidades de los inquisidores. El Sr. Melgares Marín ha dirigido sobre este punto violentas diatribas, que nada prueban sino el odio de sectario de que se halla animado contra la Inquisición. ¿Se acusa de avaricia á los jueces de hoy porque impongan al culpable una multa en provecho del Estado? Es muy posible que haya habido abusos accidentales, pero éstos en nada afectan á la institución en su esencia y totalidad.

La solemnidad con que la Inquisición española verificaba la publicación de sus juicios ha motivado vivas críticas, y muchos autores han confundido el *auto de fe* con la ejecución de los herejes obstinados ó relapsos entregados al brazo secular. El auto de fe no era sino la proclamación del fallo inquisitorial; los que eran inocentes eran declarados tales y puestos en libertad; los que habían sido condenados á la abjuración, solían hacerla en la misma sesión; los obstinados y relapsos eran entregados al brazo secular. Hecho esto, se retiraban los jueces eclesiásticos. La pompa extraordinaria que acompañaba á los autos de fe era una particularidad propia de España.

Es cierto que la Inquisición hacía exhumar y quemar los huesos de aquellos que, después de su muerte, eran reconocidos herejes. La exhumación es de Derecho eclesiástico, pues los que han muerto fuera de la Iglesia no tienen derecho á reposar en la tierra que ella ha bendecido y consagrado para uso de sus hijos. En cuanto al hecho de entregar los huesos á las llamas, era ésta práctica puramente española. Parécenos extremadamente rígida; pero ¿cómo podrá desagradar á los partidarios de la cremación de los cadáveres?

El número de las víctimas que sufrieron la pena de muerte durante los

tres siglos de existencia de la Inquisición española, ha sido calculado por Llorente en treinta y dos mil. Desgraciadamente para el autor de la *Historia crítica*, se ha demostrado por el protestante Oscar Peschel (*Das Zeitalter der Entdeckungen*, 1858, pág. 151), y por Gams (*Kirchengeschichte von Spanien*, t. III, 2 Abtheil, pág. 68-76) que el cálculo es falso. Hasta la muerte de Isabel (1504) no había habido más de dos mil víctimas, y no cerca de quince mil, como afirma audazmente el Sr. Melgares, que conoce, sin embargo, por una traducción española la obra de Monseñor Héfélé acerca del Cardenal Cisneros, y, por consiguiente, su luminosa discusión sobre el número de personas ejecutadas durante los primeros años de la Inquisición. (Véase el artículo *Torquemada*.) Pero ¿qué hemos de decir á un hombre que encuentra medio de contar hasta veintiocho mil herejes quemados en los cuarenta años transcurridos desde 1480 á 1520, y que añade con tono dramático: "Estas cifras bastan, ellas lo dicen todo...?„ (Tomo I, pág. 157 y siguientes.) Sí, ellas dicen y proclaman en alta voz la insigne mala fe de quien las ha forjado.

Después de la muerte de Isabel hasta la época en que se suprimió la pena de muerte, es cosa harto difícil calcular el número de los condenados. Gams cree que pueden calcularse en dos mil las personas ejecutadas, si se hace abstracción de las que fueron condenadas por contrabando, sodomía, etc. Este número es ya considerable, y yo terminaría con gusto esta discusión repitiendo con un ilustre católico español: "Ojalá que jamás se hubiese derramado una gota de sangre por motivos de religión!„ Pero es necesario comprender bien el alcance de esta frase; deseara Menéndez y Pelayo que los hombres se hubiesen conducido con arreglo á la ley de Dios, de modo que hubiesen hecho inútil toda represión sangrienta; no pretende deprimir á la Iglesia porque recurriera al brazo secular, ni reprueba tampoco el rigor con que los Príncipes civiles secundaran la gestión de la Iglesia. No se repetirá nunca bastante: la Iglesia, al instituir los tribunales de la Inquisición, usó de la plenitud de sus derechos, pero no fué más allá. Toda sociedad perfecta tiene el derecho y el deber de exigir de sus miembros el respeto al fin que se propone y á los medios que emplea. Ahora bien; los herejes declarados contrarían el fin que el mismo Dios ha determinado, y por tanto, la Iglesia tiene el estricto derecho de castigarlos. Reprobar la institución de la Inquisición y declarar que fué mala en sí, esto sería traspasar los justos límites que la Iglesia deja á la libertad de la controversia; sería substituir la sabiduría privada á la sabiduría superior de los Papas, que consagraron esta institución con la aprobación que le concedieron.

Por lo demás, á menos que se confundan los términos de la cuestión, siempre resultará cierto que los herejes son los primeros responsables de la sangre que se derramó. El culpable, y no el juez, es el principal responsable del castigo que se le impone. Esta verdad general es, si cabe, más cierta todavía cuando se trata de los tribunales inquisitoriales. La Inquisición, en efecto, ofrecía á los herejes la misericordia y el perdón, á diferencia de los tribunales civiles, que juzgan al culpable según el delito que ha cometido, y no le perdonan nunca. Los herejes no eran entregados al brazo secular cuando reconocían sus errores y solicitaban la reconciliación con la Iglesia. Unicamente los herejes obstinados ó relapsos, es decir, caídos nuevamente en la herejía después de la primera absolución, eran abandonados á la justicia civil. La Inquisición era principalmente un tribunal de penitencia, y no renunciaba á las medidas de clemencia sino en presencia de la rebelión obstinada ó reincidente.

He aquí ahora, según órden alfabético, las principales obras ó disertaciones que pueden consultarse sobre la Inquisición, ya eclesiástica, ya española. La bibliografía referente á este asunto es tan extensa, que es imposible citarla toda; me concretaré, pues, á lo que tiene verdadero valor científico ó apologético, sin garantizar la ortodoxia de los autores. Así, por ejemplo, Limborch y Llorente son escritores manifiestamente anticatólicos, que no deben ser consultados sino con mucha precaución y después de haber obtenido el permiso de la Autoridad eclesiástica.

Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*. Madrid, 1875, tres volúmenes.

Bulletin des Archives d'Anvers, tomos VII-XIV; M. Genard ha publicado aquí la lista de las personas perseguidas judicialmente en Amberes por asuntos de religión, dando además el nombre de los acusados, la naturaleza de las acusaciones y el resultado de los procesos.

César Cantú, *Los herejes de Italia* (ital.).

Douais, *Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le Midi de la France au XIIIe et au XIVe siècle*. París, 1880.

Eimerich, *Directorium inquisitorum cum commentar. F. Peña*. Roma, 1578.

Ficker, *Die gesetzliche Einführung der Todesstrafe für ketzerei*. Innsbruck 1880.

Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. III, 2 Abtheil. Ratisbone, 1879, página 1-94 (el mayor estudio histórico sobre los orígenes de la Inquisición en España).

Bernard. Gui, *Practica inquisitionis haereticae pravitatis*, editada por M. Douais. París 1885. Puede verse un estudio de M. L. Delisle acerca de Bernardo Guy en la Biblioteca de la Escuela de Cartas, t. XXXVIII.

Havet, *L'Hérésie et le bras séculier au moyen âge jusqu'au XIIIe siècle*, en la Biblioteca de la Escuela de Cartas, 1880.

Héfélé, *Historia del Cardenal Jiménez* (trad.).

Hurter, *Papst Innocenz III*, cuatro volúmenes. Hamburgo, 1836.

García Rodrigo, *Historia verdadera de la Inquisición española*.

Orti y Lara, *La Inquisición*.

Limborch, *Historia inquisitionis*. Amsterdam, 1692.

Llorente, *Historia crítica de la Inquisición en España*.

Macanáz, *Defensa crítica de la Inquisición*, dos volúmenes.

T. la Mantia, *Orígenes é historia de la Inquisición en Sicilia* (1232-1782) en la *Rivista storica italiana*, tercer año.

De Maistre, *Lettres à un gentilhomme russe sur l' Inquisition espagnole*.

Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, tres volúmenes.

Molinier, *L'Inquisition dans le Midi de la France au XIIIe siècle*. París, 1880.

En la colección de documentos inéditos para la historia de España, t. V, se hallarán las piezas del proceso del Arzobispo Carranza; t. X y XI, las del proceso de Fr. Luis de León.

El Sr. García Iscazbalceta ha publicado últimamente una *Bibliografía mejicana del siglo XVI* (Méjico, Andrade y Morales), en la cual cita todas las relaciones contemporáneas de autos de fe que ha podido procurarse. Calcula en cincuenta poco más ó menos el número de los condenados á muerte durante los dos siglos y medio de existencia de la Inquisición mejicana.

JULIO SOUBEN.

INSTRUCCIÓN DE LA JUVENTUD.—¿Es cierto que la Iglesia católica, en materia de instrucción y de educación, reclama derechos que son incompatibles con los del Estado? ¿que su doctrina sobre este punto se halla en contradicción con los principios del Derecho natural, tal como la razón lo concibe? Para que el lector pueda resolver por sí mismo esta importante cuestión, vamos á investigar en este artículo:

1.º Cuáles son, según la fe y la razón, los derechos de la Iglesia en cuanto á la instrucción y educación de la juventud.

2.º Cuáles son los del Estado.

De esta exposición resultará claramente, así lo esperamos, la legitimidad de las pretensiones de la Iglesia católica y la verdad de su doctrina en esta materia.

I. Hay un primer principio de que nunca, por ningún pretexto, nos es lícito separarnos, y es que el derecho de dar la instrucción religiosa á la juventud católica corresponde á la Iglesia con exclusión del Estado. A la Iglesia, y sólo á la Iglesia, dijo Jesucristo: "Enseñad á todas las gentes, predicad el Evangelio á toda criatura.„

A ella sola fué confiado el depósito de la revelación cristiana, con la misión de conservarlo intacto hasta el fin del mundo; á ella sola, finalmente, prometió Jesucristo la infalibilidad, á fin de que enseñase la verdad religiosa sin

peligro de error. Esta proposición es indiscutible é indiscutida en la Religión católica.

Es cierto que los padres tienen el derecho y el deber de enseñar á sus hijos las primeras nociones de la fe cristiana, y que la Iglesia les recomienda que lo hagan con todo el cuidado posible. Mas debe dárseles esta instrucción bajo la salvaguardia y con el concurso de la Iglesia, de la cual son también súbditos los padres católicos. Los derechos de los padres en este punto no proceden de la Iglesia, pero están subordinados á la Autoridad eclesiástica.

En cuanto al Estado, debemos decir que no ha sido instituído con el fin de dar enseñanza religiosa y que es incapaz de hacerlo. Dios no le ha dotado del don de la infalibilidad, y, por consiguiente, podría equivocarse en su enseñanza. Además, en la mayor parte de los países el Estado no profesa religión alguna determinada, toda vez que las admite todas sobre la base de una perfecta igualdad; no puede, pues, enseñar por autoridad propia, y sin contradecirse, los dogmas de ninguna religión positiva. Cuando los padres católicos le confíen sus hijos, entonces podrá reemplazarlos; pero en tal caso vendrá obligado, como aquéllos, á enseñar exclusivamente lo que la Iglesia enseña bajo la dirección y con el concurso del clero.

Cuando nuestro divino Salvador confió á San Pedro y á sus sucesores la administración de la sociedad religiosa que había fundado, encomendóles al propio tiempo la misión de defender su Evangelio y de conservar intacto el depósito de sus enseñanzas. De este principio, admitido como indudable entre los católicos, surge el segundo derecho de la Iglesia sobre la escuela, el derecho de vigilar la enseñanza toda, con el fin de proscribir todo aquello que en ella pudiera encontrarse nocivo á la pureza de fe de la juventud católica. Las ciencias que se enseñan en las escuelas pueden, por efecto de ignorancia ó mala fe, contener errores contrarios al Evangelio; la Iglesia, pues, tiene el deber de evitar que, con el pretexto de la instrucción, sean imbuídos sus hijos en doctrinas contrarias á la fe católica. El Concilio del Vaticano expuso esta verdad en los siguientes términos (cap. IV): "La Iglesia, que con la misión apostólica de enseñar recibió el mandato de custodiar el depósito de la fe, obtuvo también de Dios el derecho y el deber de proscribir la falsa ciencia, á fin de que nadie sea engañado por la Filosofía y por una vana sofística.„ El segundo de los cánones que á este capítulo se refieren fulmina anatema contra quien negare este principio.

Esta prueba de autoridad rechaza ya toda duda entre católicos; pero sería de poco valor en la discusión con aquellos que no profesan estas creencias. Felizmente el derecho de la Iglesia de que aquí se trata dimana también de los principios de la ley natural casi con tanta evidencia como de los principios del Evangelio.

En efecto, la razón nos enseña que no nos es lícito exponer nuestro último fin, ni tampoco el de nuestro prójimo. Ahora bien; un católico que se expone, ó á quien se expone á perder la fe de la Iglesia, se halla por esto sólo en próximo peligro de perder su fin último, pues, según él, fuera de la Iglesia no hay salvación. Por tanto, los padres católicos que permiten se dé á sus hijos una enseñanza sustraída á la influencia de la Iglesia, y expuesta, por consiguiente, á contener errores contrarios á la fe, ponen voluntariamente en peligro el fin último de sus hijos, contrayendo por ello grave responsabilidad moral. Lo mismo hemos de decir del escolar si se somete voluntariamente á tal género de enseñanza. Y en cuanto al Estado que rechaza la inspección de la Iglesia, se constituye en instigador de estos crímenes, siendo también el autor principal de los mismos si la escuela es obligatoria.

Se dirá que el Estado, como que no profesa la fe católica, no cree que pone en peligro la salvación de los jóvenes á quienes enseña, aun exponiéndose á darles una enseñanza contraria á la doctrina católica.

Esta respuesta en nada desvirtúa la fuerza de nuestro argumento. En efecto, cualesquiera que sean la ignorancia ó las convicciones del Estado y de los maestros que lo representan, el Estado no tiene el derecho de exponer á los

jóvenes católicos confiados á sus escuelas al peligro de perder su fe, y, por consiguiente, de cometer un crimen; pues, hay que repetirlo, para un católico el apartarse de la enseñanzas de la Iglesia es siempre un crimen. El proceder, pues, del Estado que no admite la vigilancia de la Iglesia sobre la enseñanza que da á la juventud católica, es gravemente culpable para con los tales jóvenes, los cuales se hallan de este modo expuestos á errores en la fe ó á la apostasía; para con los padres, que con frecuencia se ven moralmente obligados á mandar á sus hijos á las escuelas del Gobierno, y para con la Iglesia, cuyas más halagüeñas esperanzas se desvanecen por la perversión de una gran parte de la juventud católica.

Hay muchos que reclaman contra esta inspección de la Iglesia en nombre de los intereses científicos, pretendiendo que con ella se pondrían trabas á los progresos de la ciencia. A esta objeción, muy generalizada, responderemos que, aun según la simple razón natural, el fin último debe prevalecer ante los intereses de la ciencia, y que, aun cuando ésta tuviera que sufrir algún quebranto, el fin último debe siempre quedar completamente á salvo. En segundo lugar, los católicos sabemos que la Iglesia es infalible y que la verdad es una; sabemos que las doctrinas condenadas como falsas en el orden de las verdades religiosas, son falsas igualmente en Filosofía, en Historia y en todas las ciencias humanas, y, por consiguiente, que las decisiones de la Iglesia jamás pueden perjudicar al progreso científico. El Estado no participa de nuestra fe ni de la creencia en la infalibilidad de la Iglesia, perfectamente; pero tampoco tiene el derecho de profesar la opinión de los librepensadores ó de los protestantes, que niegan esta infalibilidad, ni de atemperar su conducta de conformidad con esta opinión. No debe, pues, admitir como cosa cierta que la inspección de la Iglesia sobre la enseñanza que se da á la juventud católica pueda perjudicar al progreso científico; y como hay graves razones que le obligan á aceptar esta inspección, no le queda motivo alguno razonable para rechazarla.

Por otra parte, es evidente que la doctrina católica no puede hallarse en desacuerdo sino con ciertas opiniones particulares más ó menos aceptadas y más ó menos probables, que podrán ser objeto de los estudios de un hombre ya hecho, pero que estarán fuera de lugar en la enseñanza que se da á la juventud. Todo hombre, pues, de buena fe debe reconocer que la intervención reclamada por la Iglesia en la enseñanza que se da á la juventud católica no puede nunca constituir un obstáculo á los verdaderos progresos de las ciencias humanas. Pero la vida religiosa del hombre no se compone únicamente de creencias, sino que abarca también, como parte esencial, la práctica de ciertas leyes morales; los maestros encargados de educar á la juventud están obligados á procurar que los niños se habitúen á cumplir con fidelidad estas leyes. Pues bien, entre los deberes que el niño debe practicar, unos le son impuestos por la ley natural, y otros por la ley positiva, divina ó eclesiástica; estos últimos consisten principalmente en la obligación de asistir á los Oficios divinos, á las predicaciones que suelen acompañarlos, y en la de recibir convenientemente los Sacramentos.

¿En qué medida y en qué condiciones los alumnos de las escuelas deben tomar parte en los ejercicios del culto y frecuentar los Sacramentos? Sólo la Iglesia, encargada por Dios del cuidado de las almas, puede responder á esta pregunta. A ella, pues, corresponde designar los ejercicios religiosos que deben formar parte del reglamento de las escuelas. Las leyes fundamentales de Austria (25 de Mayo de 1868), tan deficientes y defectuosas bajo otros conceptos, reconocen expresamente este derecho á la Iglesia. Léese en ellas: "Al lado del derecho de inspección del Estado, el ejercicio, la dirección y la comprobación inmediata de la instrucción religiosa, y de los ejercicios del culto con respecto á las diferentes confesiones, estarán á cargo, por lo que hace á las escuelas populares y elementales, de la Iglesia ó de la sociedad religiosa á la cual esto concierna."

Del triple derecho que acabamos de reconocer á la Iglesia, derecho de dar

la instrucción religiosa, derecho de inspeccionar toda la enseñanza para descartar de ella lo que pudiera menoscabar la fe de la católica juventud, y derecho, finalmente, de regular los ejercicios religiosos, dimana la necesidad de las escuelas llamadas confesionales, es decir, destinadas bien á los católicos solos, bien á sólo los protestantes, ó bien á sólo los israelitas.

En las escuelas mixtas se hace imposible á la Iglesia la vigilancia eficaz sobre la enseñanza que se da á la juventud católica, puesto que le es imposible entenderse con los protestantes y judíos, que tienen también el derecho de exigir que sean respetadas sus creencias. ¿Cómo podrá conseguirse, por ejemplo, que la enseñanza de la Historia no lastime las creencias de los católicos, ni las de los protestantes, ni las de los judíos? ¿Cómo poner en manos de los niños libros donde se guarde la misma consideración con todas las doctrinas y comuniones religiosas?

Hay que tener en cuenta, además, que para formar un católico tal como lo desea la Iglesia es preciso que en su educación todo sea católico, las doctrinas, los libros y los maestros. En las escuelas donde son admitidos alumnos de todos los cultos es preciso, por el contrario, que, aparte de la instrucción religiosa y de algunos ejercicios oficiales de religión, todo sea indiferente. Tales escuelas, pues, son necesariamente funestas al Catolicismo.

¿Cómo será posible que el niño tome en serio la instrucción religiosa que reciba de un maestro católico, cuando está viendo que todos los demás maestros muestran igual respeto hacia las doctrinas contrarias dadas por un protestante; cuando sabe que se maldice á Cristo en la habitación contigua á la iglesia en donde él le adora, y que en el próximo templo se hace burla, en nombre de una religión igualmente respetada, de los Sacramentos que la Iglesia católica le invita á recibir? Esta mezcla de cultos es casi seguro que mate la fe católica en los jóvenes. El sistema de las escuelas mixtas obligatorias, por desgracia tan en boga actualmente, es, pues, contrario á la libertad de los cultos en general, y en particular á la libertad del Catolicismo. No volverá á reanimarse en Europa el sentimiento religioso sino mediante un regreso general al sistema de las escuelas confesionales.

Dicen los partidarios del sistema contrario que los católicos no tienen derecho á quejarse, puesto que son libres de enviar á sus hijos á las escuelas que no dependen del Gobierno. Pero esta libertad no es sino aparente, dado que, por motivos de índole diversa, muchos padres se ven moralmente obligados á enviar á sus hijos á las escuelas del Estado. Además, contribuyendo todos los ciudadanos al sostenimiento de estas escuelas, es justo que puedan aprovecharse de ellas sin ser heridos en sus ideas religiosas. Finalmente, estando reconocido que las escuelas mixtas son una de las causas principales de nuestra decadencia religiosa, el Estado que las sostiene procede contra el fin de su institucion; y aún más, obliga á todos los ciudadanos, mediante la contribución, á tomar parte en esta obra criminal. Hay, pues, necesidad de condenarlas.

A los derechos de la Iglesia de que acabamos de hablar, hay que añadir el derecho de fundar y dirigir libremente escuelas destinadas á la educación de sus sacerdotes y á la de los simples fieles.

La Iglesia tiene el derecho de poseer escuelas para sus clérigos; esta verdad parece de tal evidencia, que á no ser por las leyes josefinas, las del primer Imperio francés y lo que ocurría hace poco en Prusia, no se creería que pudiese encontrar contradictores. Y en efecto, ¿de quién ha de aprender el levita la doctrina que ha de enseñar luego al pueblo, sino de la Iglesia misma? El Estado, sobre todo el Estado moderno, que no profesa religión alguna determinada, no puede evidentemente enseñar al clero la Teología. Por lo demás, no es la ciencia la única preparación exigida para el Sacerdocio; necesita también el joven levita el hábito de las virtudes clericales: la piedad, la castidad, la modestia y la obediencia, Salta á la vista que no es en las escuelas del Estado donde habrá de aprender la práctica de tales virtudes.

Si se privase á la Iglesia de esta libertad, caería necesariamente bajo la

dominación del Estado, el cual en sus escuelas impondría al clero sus ideas, sus errores y sus malas tendencias. Hasta su misma existencia correría peligro, por cuanto el Estado podría, no sólo pervertir al clero en su fuente, sino también destruirlo sofocando intencionadamente en la juventud todos los gérmenes de vocación eclesiástica. Inútil será que insistamos más sobre este punto.

¿Pero tendrá también la Iglesia el derecho de abrir escuelas para los simples fieles? Sin duda alguna.

Muchos católicos creen ver una afirmación expresa de este derecho de la Iglesia en el célebre texto evangélico *Euntes docete omnes gentes...*, pero no parece se hallan en lo cierto. El mandato dado por Jesucristo á los Apóstoles en las palabras que acabamos de citar, tiene por objeto directo la enseñanza de la doctrina, como lo indica claramente la continuación del texto, y no la enseñanza de la Literatura, del Derecho, de la Medicina y de las otras ciencias profanas. Si de aquellas palabras puede nacer el derecho de que tratamos, es sólo por vía de consecuencia indirecta. Por lo demás, este derecho está fundado en la naturaleza misma de las cosas, en el principio, tan frecuentemente invocado, de la libertad legal de los cultos, en los derechos civiles del Sacerdote y en la autoridad sagrada de los padres de familia católicos.

En efecto, si la Iglesia tiene el derecho de vivir, si posee el derecho de propagar su doctrina y de trabajar por la santificación de los católicos, hay que reconocerle por una consecuencia necesaria la libertad de emplear el medio más natural y más eficaz para alcanzar aquel fin, cual es el de tener escuelas. Es evidente que, si se le niega este derecho, se verá punto menos que imposibilitada de refutar eficazmente los errores históricos, científicos y filosóficos que á tantos espíritus alejan del camino de la verdad; le será imposible formar esas vigorosas generaciones de católicos, que son como la sal de nuestro mundo laico y que sólo pueden ser elaboradas por la mano del Sacerdote.

¿Y cómo, en virtud de qué principio, podrá arrebatarse á la Iglesia este derecho que ella ha ejercitado siempre, considerándolo como uno de los más preciosos? ¿Será en nombre de la sociedad civil? Pues ya demostraremos más adelante que la sociedad civil no tiene derecho á reservarse exclusivamente el privilegio de las escuelas; sus derechos sobre las escuelas, que no le pertenecen, se reducen al derecho de vigilarlas y auxiliarlas, y la Iglesia no rechaza ni su vigilancia ni sus auxilios. ¿Será acaso en nombre de los padres de familia? Tampoco, pues muchos quisieran, por el contrario, poder confiar la educación de sus hijos á la Iglesia, mientras que, por otra parte, el clero deja á todos plena libertad en esta materia.

Por otra parte, cuando un Estado niega á la Iglesia el derecho de tener escuelas es porque desconfía de ella; es porque teme sus principios, de donde justo será inferir que enseña en sus escuelas oficiales principios hostiles á los principios de la Iglesia. La juventud católica se encuentra, pues, obligada en este caso á poner en riesgo su fe ó á vegetar en la ignorancia. Tal es el sistema de persecución ideado por Juliano el Apóstata.

Al derecho incontestable que asiste á la Iglesia para ejercer la enseñanza en calidad de sociedad religiosa, hay que agregar el derecho que poseen los clérigos y los religiosos en su calidad de miembros de la sociedad civil. Si los demás ciudadanos tienen naturalmente derecho á ejercer el profesorado, ¿por qué no lo han de tener los clérigos y religiosos? Que la ley civil fije las condiciones exigibles á todo aquel que aspire al honor de instruir á la juventud, nada más puesto en razón; pero que haga del carácter sacerdotal ó de la profesión religiosa un caso de incapacidad, como sucede en Suiza por ejemplo, esto es una injusticia. En hora buena que no se conceda al Sacerdote ningún privilegio; pero al menos no se le nieguen las ventajas del derecho común.

Esta injuria que se infiere al clérigo viene á caer también de rechazo sobre el padre de familia católico, á quien hiere en sus más sagrados derechos. El padre de familia recibe de Dios y de la naturaleza el deber y el derecho de

educar á su hijo, y la sociedad civil no puede exigir de él más que una cosa en el cumplimiento de esta mision, es á saber, que respete la ley de la naturaleza y la de su país. Mas si este padre no puede cumplir por sí mismo esta función, y cree que sólo el Sacerdote secular ó religioso pueden hacerlo debidamente, ¿con qué derecho el Estado podrá prohibirle que lo haga denegando á la Iglesia la libertad de enseñar? Con esto el Estado le obliga moralmente á que confíe sus hijos á maestros que no merecen su confianza, y en cuyas manos supone que peligran la fe y los más caros intereses de sus queridos hijos. ¿No es ésta la más cruel de las persecuciones? Y los padres de familia católicos, ¿no tendrán en vista de ello perfecto derecho para decir que la libertad y la protección con que las leyes garantizan sus ideales religiosos no son más que pura mentira? Debe, pues, el Estado respetar el derecho que naturalmente posee la Iglesia de establecer escuelas destinadas para sus clérigos y para sus fieles.

II. Veamos ahora cuáles son los derechos del Estado.

La autoridad que posee el Estado se mide por el fin de su institución. En materia de educación, los derechos que puede reclamar derivan de la misión que le incumbe:

1.º De proteger la moral natural y la Constitución del país.

2.º De velar por la conservación de la salud pública, por el buen ejercicio de la justicia y por los intereses de la fuerza pública.

3.º De favorecer los progresos de las ciencias, de las letras y de las artes.

El Estado tiene el derecho y el deber de vivir; tiene, por tanto, el derecho y el deber de rechazar todos los ataques dirigidos contra la Constitución y las leyes, en virtud de las cuales existe. Ahora bien, ¿qué ataques pudieran serle más perjudiciales que una enseñanza en que se inspirase á la juventud el odio ó menosprecio de esta Constitución y de estas leyes? Está, pues, obligado á procurar que ellas sean respetadas en las escuelas. Otro tanto hay que decir de la moral natural tal como se ha comprendido por las leyes del país, y de los principios sobre los cuales se basa esta moral. Estos principios son ante todo la existencia de Dios, la libertad del hombre, la inmortalidad del alma y la vida futura. Si del seno de una sociedad desapareciera la creencia en estas verdades, desaparecerían con ella las costumbres públicas y la sociedad se disolvería. No es, pues, racionalmente posible denegar al Estado el derecho de inspeccionar las escuelas y de prohibir toda enseñanza contraria, bien sea á la Constitución del país, á la moral natural ó á los principios generales sobre que se asienta.

La segunda obligación del Estado consiste en velar por el mantenimiento de la salud pública, por el buen ejercicio de la justicia y por los intereses del ejército ó de la fuerza pública. De aquí nace en el Estado el derecho de exigir pruebas de ciencia suficientes de parte de aquellos que quieren ejercer la Medicina ó administrar justicia.

En cuanto á los intereses del ejército, como quiera que el Estado es quien lo costea, á él sólo corresponde el derecho de fundar y dirigir las escuelas militares. Este punto no ha sido nunca objeto de discusión.

La tercera obligación del Estado, consistente en favorecer los progresos de las letras, de las ciencias y de las artes, le confiere también derechos que no han sido nunca objeto de discusión. Tales son, por ejemplo, prestar auxilio á las escuelas libres establecidas por la Iglesia ó por los particulares; pero esto es más bien un deber que un derecho, y lo que se puede reprochar á un Estado sobre este punto es el no ejercitarlo tanto como fuera conveniente.

Otro derecho del Estado no menos cierto, es el de fundar y auxiliar con fondos del Tesoro público un cierto número de escuelas-modelos, de liceos y de colegios. Este es el medio de suplir la exigüidad y escaso número de escuelas libres, de conservar los estudios generales á un nivel suficientemente alto, y de favorecer el cultivo de algunas ciencias que no pueden ser estudiadas con perfección sino mediante los recursos que el presupuesto concede á los sabios.

Finalmente, el Estado tiene derecho á establecer y dirigir las escuelas po-

pulares, puesto que la difusión de la instrucción es un medio eficaz de aumentar la prosperidad y la moralidad de una nación, con tal que no haga abandonar la religión, sin la cual, así los pueblos como los individuos, se corrompen rápidamente.

Al atribuir al Estado el derecho de dirigir las escuelas descartamos, según dejamos dicho, la instrucción religiosa, la dirección de los ejercicios del culto y la inspección de la enseñanza, que pertenecen á la Autoridad eclesiástica. Tal es el resumen de la doctrina católica sobre esta importante materia. Ahora bien, en esta doctrina nada hay que repugne á la razón, nada que tienda á usurpar los derechos del Estado; todo está conforme con la naturaleza y el fin de ambas sociedades. La ambición de que se tilda á la Iglesia no tiene el menor fundamento, y sus reclamaciones no son incompatibles, ni mucho menos, con los principios rectamente entendidos de las Constituciones modernas.

J. B. J.

INVESTIDURAS (*Cuestión de las*). —La cuestión de las investiduras fué en la Edad Media la parte más ardua de la empresa acometida con tanta perseverancia y con tantos esfuerzos, es á saber, la unión del Sacerdocio y del Imperio; pero la serie de hechos comprendidos en lo que se conoce en la historia con el nombre de *cuestión ó querella de las investiduras*, se refiere especialmente á Alemania, y comprende aquel período de empeñadas luchas entre el Pontificado y el Imperio, período que empieza en Gregorio VII y termina con el Concordato de Worms (1222). Las partes litigantes son: por un lado, Gregorio VII (1073-1085), Víctor III (1086-87), Urbano II (1088-99), Pascual II (1099-1118), Gelasio II (1119) y Calixto II (1119-1124); y por otro lado, Enrique IV y Enrique V, Emperadores de Alemania.

En el siglo XI, el Episcopado y las dignidades eclesiásticas se hallaban por completo en Alemania bajo la dependencia de los Emperadores, y en ningún otro país el poder religioso se hallaba tan enfeudado y subordinado al poder civil como en la citada Alemania. Procedía esta situación, hablando en general, de la tendencia de los Emperadores á querer dominar la Iglesia, además de la abolición casi universal de las elecciones episcopales (V. Walter, *Manuel de Droit écclesiast.*, § 219), pero sobre todo del uso de la investidura mediante el anillo y el báculo.

Hay que tener presente que los Obispos de esta época, en calidad de señores temporales, no podían empezar á desempeñar su cargo sino después de la ceremonia de la investidura. Consistía ésta, para los seglares, en la imposición, hecha por el superior feudal, de la capa, espada, etc., signos simbólicos del poder recibido; y para los Obispos, en la entrega del báculo y del anillo. Ahora bien; como el báculo y el anillo eran ya emblemas de las atribuciones espirituales de los Obispos, bien pronto los Emperadores se consideraron como verdaderos árbitros y dispensadores de la dignidad episcopal, escudándose en esto para llevar adelante sus ambiciosas pretensiones á disponer de los obispados y de las abadías.

Cuando Gregorio VII fué elevado al solio pontificio, el mal era inmenso. En Alemania especialmente parecía irremediable. Muchas Sedes episcopales hallábanse ocupadas por personas indignas, que habían conseguido sus puestos á precio de oro ó por el favor de Adalberto, Arzobispo de Brema, ministro adulador del Soberano. Este estado de cosas, anómalo ya en sí mismo, oponía además el mayor obstáculo á los planes de reforma proyectados por San Gregorio. "Si se vuelve la vista hacia Occidente, escribía, ¿dónde se encontrarán Obispos que hayan llegado á su dignidad por caminos legítimos, cuya vida esté de acuerdo con lo que demanda el ministerio episcopal, que se hallen animados del amor de Cristo, y no de una ambición mundana? ¿Dónde están los Príncipes que prefieran la gloria de Dios á la suya?„ (Greg., *Epist.*, lib. II, ep. 49.) Lo que con el nombre de simonía ó con el de investidura laica persiguió Gregorio VII en los Príncipes y los Obispos, fué siempre, bajo una ú otra forma, la colación de las dignidades eclesiásticas por el

poder temporal. En un Concilio celebrado en Roma hizo que se decretase lo siguiente: "Que cualquiera que aceptase de manos de un lego un obispado, una abadía ó un cargo eclesiástico inferior, sería depuesto, y que todo Príncipe que diese la investidura de tales dignidades sería excluído de la comunión de la Iglesia.„ El bienaventurado cuanto calumniado Pontífice esforzábase con indomable energía para conseguir su objeto. "Esto es necesario, decía, por más que el feudalismo experimente con ello algún daño; esto no es una innovación, no es más que uno de los antiquísimos derechos de la Iglesia.„ Además, en su opinión el interés de la Iglesia en peligro debía prevalecer sobre cualesquiera usos y costumbres. Una de sus máximas era ésta: "Nos parece mucho mejor llevar la justicia de Dios aunque sea por nuevos caminos, que dejar perecer las almas obedeciendo á las leyes.„ Estas palabras, dirigidas á los clérigos y seglares alemanes en el principio de su pontificado (Greg., *Epist.*, lib. II, ep. 35), el consejo que les dió (*Ibid.*) de apartarse de la comunión de los Obispos notoriamente simoníacos, indicaban ya su firme resolución, llevada á efecto en el transcurso de su vida, de apelar para ello á los sentimientos cristianos del pueblo contra un clero corrompido y contra un Soberano que se constituía en cómplice interesado de este mismo clero. ¡No más investiduras por el poder laico! Este fué el objeto principal á que tendían todos los esfuerzos de Gregorio VII, y por ello fué el lanzar tantas excomuniones contra los Obispos alemanes, los Príncipes y el Emperador, hasta que, agotadas sus fuerzas en la contienda, hubo de sucumbir sin divisar siquiera el término de una lucha cuyos frutos habían de recoger muy en breve sus sucesores.

A la muerte de Gregorio VII continuó la contienda. Durante su corto pontificado, Víctor II, su sucesor, confirmó las sentencias dadas por Gregorio contra el Emperador y los Obispos simoníacos, formulando además otros decretos contra las investiduras laicas en un Concilio celebrado en Benevento. "Ordenamos que si en adelante alguno recibe un obispado ó una abadía de manos de una persona laica, no sea contado entre los Obispos ó Abades, ni sea nunca admitido para tales cargos. Nos le privamos de la gracia de San Pedro y de la entrada en la iglesia hasta tanto que abandone el puesto que ha usurpado. Lo mismo decretamos con respecto á las dignidades inferiores de la Iglesia. Item más, si algún Emperador, Rey, Duque, Marqués, Conde ú otra persona secular se atreve á dar la investidura de los obispados ó de cualquiera otra dignidad eclesiástica, será comprendido en la misma condenación. Y si vosotros no os separáis de tales Obispos, de tales Abades y de tales clérigos, si oís sus Misas ú oráis con ellos, incurrís en excomunión. Pues se equivoca el que cree que estos tales son sacerdotes. No recibáis la penitencia y la comunión sino de un sacerdote católico; y si éste no se encuentra, vale más quedar sin comunión y recibirla invisiblemente de Jesucristo, Nuestro Señor.„

Urbano II no se desvió del camino seguido por Gregorio VII y Víctor II; la resistencia á las investiduras fué, no sólo proclamada, sino también motivada ó razonada con más tesón y firmeza que nunca en las decisiones conciliares inspiradas por él. En el Concilio de Clermont (Nov. 1095), el *homenaje* feudal fué declarado peligroso á la libertad de la Iglesia por cuanto obligaba al Obispo á ponerse al servicio y bajo la absoluta dependencia del señor feudal, y porque el oponerse al poder secular inspirándose en motivos religiosos podía considerarse como una violación del homenaje y una felonía. Pretendíase entonces hacer desaparecer en todos los grados de la escala los vínculos de vasallaje existentes entre los Reyes y los Obispos. En Roma, Urbano II justificaba un decreto parecido diciendo entre otras cosas: "que no podía verse sin horror que manos elevadas al supremo honor de crear al Criador y de ofrecerlo á su Padre por la salvación del mundo, se hallasen reducidas á la infamia de someterse á manos continuamente manchadas con tactos infames, rapiñas y efusiones de sangre.„

En el pontificado de Urbano II y en los precedentes, las divisiones y la gue-

rra desgarraban el Imperio, los Papas tenían enfrente de sí á otros antipapas, y Enrique IV se lanzaba dos veces con parte de sus ejércitos sobre Italia para vengar en los romanos sus enojos contra los Papas.

En tiempo de Pascual II hubo un momento en que, merced á circunstancias felices, pudo entreverse el fin de tan tremenda crisis; el antipapa murió, Enrique fué destronado, y su hijo Enrique V mostró deseos de avenencia con el Pontificado. Vamos á ver cómo se realizaron tales esperanzas. En los primeros meses del año 1111 Enrique V se transladó á Roma para ser coronado. Había enviado antes algunos delegados para que negociaran con el Papa las condiciones de la paz. He aquí lo que se concertó entre el Papa y los mandatarios del Emperador: "El Emperador renunciará por escrito y en manos del Papa á todas las investiduras de las Iglesias cuando se halle presente el clero y el pueblo el día de su coronación. Asimismo, después que el Papa haya renunciado también á las regalías ó patronatos regios, el Emperador prometerá con juramento dejar libres las iglesias con las poblaciones y dominios que no pertenecían manifiestamente al Tesoro público antes que la Iglesia los poseyese, y declarará libres á los pueblos de los juramentos de fidelidad prestados á los Obispos. Restituirá los patrimonios y dominios de San Pedro, como hicieron Carlos, Luis, Enrique y otros Emperadores, y ayudará con su poder á guardarlos incólumes. No contribuirá, ni con sus obras ni con sus consejos, á que el Papa pierda su pontificado, la vida ó los miembros...„

El Papa por su parte se obligó á lo siguiente: Si el "Emperador cumple lo que ha prometido, el Papa mandará á los Obispos presentes en el día de su coronación que dejen al Rey todo lo que pertenecía á la Corona en tiempo de Luis, de Enrique y de sus demás predecesores, y prohibirá por escrito, so pena de anatema, que ningún Obispo, ni presente ni ausente, usurpe las regalías; es decir, las ciudades, ducados, marquesados, condados, acuñación de moneda, mercados, tierras, etc., que perteneciesen indudablemente á la Corona, y que no se inquiete en adelante al Emperador sobre este punto.

„El Papa recibirá honoríficamente al Emperador, le coronará como á sus predecesores y le ayudará á conservarse en su dignidad.„ (Apud Baron. an. 1111.) Esta convención fué jurada en Sutri por Enrique V el 9 de Febrero. Pascual II debía autorizarla también en la misma forma el domingo siguiente.

Este tratado era la consecuencia, en cierto modo lógica, de las teorías profesadas por Pascual II y sus tres predecesores, á saber: que los eclesiásticos no pueden en manera alguna depender servilmente de los Soberanos temporales. A las disposiciones de reforma emanadas de los Pontífices romanos sobre esta cuestión batallona, respondían los partidarios de las investiduras laicas: "Vosotros no queréis que el Emperador conceda la investidura: sea en hora buena; pero entonces deben renunciar á las tierras y las posesiones todas que ellos tienen en feudo del Emperador.„

Si el convenio de Sutri se hubiese llevado á la práctica, hubiese introducido en la Iglesia cambios transcendentales. Despojada de la pesada armadura con que la había cargado el feudalismo, vuelta á ser pueblo, tal vez la Iglesia hubiese trabajado con más desembarazo en el cumplimiento de su misión. ¿Pero una revolución semejante era posible en el año 1111? ¿No era esta empresa superior á las fuerzas del Pontificado á principios del siglo XII?

No fascinaron por mucho tiempo al Emperador las ventajas de esta enajenación hecha por la Iglesia de los bienes de todo género que habían de volver al Imperio. Antes que el Papa hubiese subscrito el convenio hizo que fuese prendido y encarcelado por sus emisarios, siendo también encarcelados una porción de Cardenales, de Obispos y de hombres del pueblo, y obligándole con las amenazas de mutilación y de muerte, extensivas á sus partidarios fieles, á autorizar las investiduras. La Bula de concesión de Pascual II decía: "Os otorgamos y confirmamos la prerrogativa que nuestros predecesores concedieron á los vuestros, es á saber, que deis la investidura del báculo y del anillo á los Obispos y

Abades de vuestro reino elegidos libremente y sin simonía, y que nadie pueda ser consagrado sin haber recibido de vos la investidura.„

Este tratado, arrancado por viva fuerza al Papa, vino á generalizar la lucha entre la Santa Sede y el Emperador. El Papa, apercibido por los Obispos y agobiado por el arrepentimiento, se condenó á sí mismo en el Concilio de Letrán (1116): "Hice lo que hice para libertar á la Iglesia y al pueblo. Lo hice como hombre, pues yo no soy más que polvo y ceniza. ¡Confieso que me he equivocado! Mas yo os suplico que pidáis todos á Dios para que me perdone. Y en cuanto á ese maldito escrito, que se hizo en el campo, yo lo condeno con perpetuo anatema, á fin de que su memoria sea odiosa para siempre, y os ruego á todos hagáis otro tanto.„ Todos exclamaron: "Así sea.„

A la muerte de Pascual II (1118), Enrique V quiso nuevamente obtener por la fuerza el privilegio de las investiduras, abolido en el Concilio de Letrán. Entonces vióse de nuevo en Roma al Emperador con multitud de soldados alemanes; nombró un antipapa, Bourdin, en tanto que Gelasio se vió obligado á huir. Su paso por la más alta dignidad de la Iglesia fué, por decirlo así, momentáneo. Su sucesor Calixto II (1119-1124) desbarató todos los planes del Emperador en el Concilio de Reims y en Mouson.

Alemania se hallaba ya cansada de luchar. La Dieta de Wurzburgo propuso las bases de un acuerdo entre el Pontificado y el Imperio (1121), y designó al Obispo de Spira y al Abad de Fulda para que negociaran la paz. Estos hicieron ir á Wurzburgo tres Legados pontificios, provistos de los poderes necesarios, para concertar un arreglo. La Dieta debía ser general; pero hallándose ausente el Emperador, se aplazó para el mes de Septiembre siguiente. Celebróse en Worms, y se firmó la paz en estos términos. El Papa, dirigiéndose al Emperador, decía: "Os concedo que las elecciones de Obispos y Abades se hagan en vuestra presencia, sin violencia ni simonía; de suerte que, si surgiese alguna desavenencia, concedáis vuestro consentimiento y vuestra protección á la parte más sana, según el juicio del Metropolitano y de los Provinciales. El que fuere elegido recibirá de Vos las regalías por el cetro, exceptuándose de esto los bienes pertenecientes á la Iglesia romana, y hará de ello el uso que por derecho debe hacer. El que fuere consagrado en las otras partes del Imperio, recibirá de vos las regalías en el plazo de seis meses. Yo os prestaré apoyo según el deber de mi cargo cuando tengáis á bien pedírmelo; os concedo la verdadera paz, así como también á todos aquellos que han estado de parte vuestra durante el tiempo de esta discordia.„

Por parte del Emperador se redactó una fórmula en la cual Enrique V decía al Papa: "Por el amor de Dios, de la santa Iglesia romana y del Papa Calixto, y por la salvación de mi alma, renuncio á toda investidura por el anillo y el báculo, y autorizo en todas las iglesias de mi reino y de mi Imperio las elecciones canónicas y las consagraciones libres. Restituyo á la Iglesia romana las tierras y regalías de San Pedro que le han sido arrebatadas desde el principio de esta discordia y que yo poseo, y ayudaré fielmente á la restitución de aquellas que no poseo. Restituiré igualmente los dominios de las demás iglesias, de los señores y de los particulares. Concedo una paz verdadera al Papa Calixto, á la santa Iglesia romana y á todos aquellos que hubiesen sido de su partido, y prometo apoyarle fielmente cuando me lo pida.„ (Labbé, tomo X, *Conc.*, pág. 889.)

El tratado de Worms no realizaba por completo la gran reforma indicada en los cánones ó decretos dados en tiempo de Gregorio VII y sus sucesores, y tan valientemente defendida por Pascual II en Sutri, pero tendía á procurar la paz de la Iglesia, y sin echar por tierra el estado feudal, ponía fin á confusiones lamentables. En la elección de Obispos el Emperador no tiene más que un derecho de vigilancia, que ejercita á petición del Metropolitano y de los Obispos de la provincia. Como Príncipe temporal, el Obispo habrá de ser *investido*; pero lo será por el cetro, y no por el báculo y el anillo. Como Obispo, sólo será súbdito de la Iglesia.

No es censurable Calixto II por su moderación, como tampoco lo es Gre-

gorio VII y los demás Papas por su intransigencia. Es de suponer que si el poder secular hubiese propuesto á estos últimos la transacción que se vió precisado á proponer á Calixto II, hubiesen llegado á un acuerdo por el estilo del concertado en Worms; pero en todo caso, al procurar la separación completa de lo temporal y de lo espiritual, no llevaron sus exigencias más allá de lo que los abusos les autorizaban á reclamar, ni de lo que sus facultades como Papas les permitían emprender. Parece demostrado que el derecho de dar la investidura por el anillo y el báculo era un privilegio antiguo entre los Soberanos alemanes, confirmado por un Pontífice condescendiente, León VIII, en favor de Othón I. (Véase Enrique de l'Epinois: *Le Gouvernement des Papes*, págs. 33 y 34.) Pero lo que importaba en esto no era el símbolo, sino la cosa. Desde el momento que se escudaban con el símbolo para confiscar, en perjuicio de la Iglesia, la libertad de las elecciones episcopales, la Iglesia debía proscribir el símbolo para destruir la cosa. Obrando así, los Papas no han hecho otra cosa que defender los derechos de la Iglesia confiados á su custodia.

P. Guilleux.

ISAÍAS *(Profecías mesiánicas de)*. —Israel es el pueblo elegido especialmente por Dios, y en medio del cual estableció su reinado.

Es ésta una proposición que, según el sentir unánime de los expositores, se halla enunciada clara y distintamente en los libros, así históricos como proféticos, del Antiguo Testamento. Este privilegio, que Dios proclamó solemnemente en el Sinaí cuando dijo: "Vosotros seréis para mí una porción escogida de entre todos los pueblos, un reino sacerdotal„ (Exod., XIX, 5, 6), había sido preparado por la vocación de Abraham; había ido desenvolviéndose, gracias á la solicitud de la divina Providencia, durante el período de los Patriarcas, hasta que, habiendo llegado á constituirse un gran pueblo con los descendientes de aquel Patriarca, recibió dicho privilegio su completa determinación y su total cumplimiento en la alianza del Sinaí. Por esta alianza el pueblo de Israel fué constituído como nación *teocrática*, cuyo Rey era Jehovah, y que, unida á Él por un vínculo especial, debía conservar cuidadosamente el culto del Señor, y bajo el mando y dirección de su Rey gozar de los beneficios divinos en el tiempo y en la eternidad. Sin embargo, este reino de Dios, que por su naturaleza misma se encuentra donde quiera que se conoce, se honra y se obedece á Dios, no debía restringirse á un solo pueblo. Esta teocracia particular, establecida en un solo pueblo según ciertas leyes y en ciertos límites determinados, era sólo el comienzo y, como si dijéramos, el bosquejo de una teocracia universal destinada á abrazar en su seno á todos los pueblos y á reunirlos, mediante el verdadero conocimiento y el culto verdadero de Dios, en una sola familia, en un solo reino, en el reino de Dios único y verdadero.

I. Este carácter de universalidad que, andando el tiempo, había de alcanzar la teocracia particular de Israel, hallábase ya claramente indicado en las promesas hechas á los Patriarcas: "En ti, había dicho el Señor á cada uno de ellos, en tu descendencia serán bendecidas todas las familias de la tierra; benditas serán todas las naciones del mundo; bendecidos serán todos los pueblos del universo.„ (Gen., XII, 3: XVIII, 18: XXVI, 4: XXVIII, 14.) Dióse por vez primera este oráculo cuando Abraham recibió la orden de salir de en medio de los idólatras y de dirigirse al país que Dios le mostraría (Gen., XII, 3). Desde los primeros pasos, pues, de la teocracia pudo ya adivinarse que llegaría un día á ser universal ó católica. Por lo demás, esta bendición que las naciones habían de recibir, y en virtud de la cual habrían un día de ser y proclamarse dichosas (el texto hebreo expresa una y otra cosa, empleando ora el niphal, ora el hitpahel del verbo), consistía evidentemente en la posesión de bienes espirituales. En efecto, estos Patriarcas, sencillos pastores que por no perecer de hambre se vieron precisados á bajar á Egipto, ¿qué bienes temporales podían proporcionar á los Imperios de los caldeos y de los egipcios, á esos Imperios cuyos monumentos recientemente descubiertos atesti-

guan por modo indudable la suntuosidad, el esplendor y las riquezas que poseían? Añádase á esto que Abraham fué elegido para conservar el conocimiento y el culto de Dios, que fué elogiado y recomendado á causa de su fe y de su obediencia para con Dios, que se le pide que marche en presencia de Dios, y que sea perfecto, y que la recompensa prometida á su fidelidad no ha de ser otra que el mismo Dios. Si tal es la bendición principal que á su persona se refiere, si todas las naciones han de ser bendecidas en él, claro es que no se trata sino de una bendición espiritual.

Este carácter de universalidad que vemos atribuído al reino de Dios desde su primer origen, se halla también proclamado y descrito muy gráficamente por los Profetas. Cualquiera que se tome el trabajo de hojear sus libros, aunque sea muy á la ligera, notará que durante muchos siglos sus oráculos enuncian constantemente esta doble predicción: el pueblo elegido será expulsado y rechazado entre las naciones por haber violado indignamente el pacto divino; pero esta expulsión dará lugar á una restauración de la teocracia, que vendrá á ser más perfecta, más gloriosa y abarcará todos los pueblos. Así es que Oseas predice la expulsión del pueblo y su destierro; pero, añade, habrá una restauración, se establecerá nuevamente la alianza en la justicia y en el juicio, y será como una nueva alianza conyugal entre Dios y su pueblo, alianza que no violará en adelante ninguna infidelidad por parte de este pueblo (Oseas, I, 10, 11: II, 14, 24). Amós enseña la misma doctrina; en el cap. IX describe la ruina y fin de la teocracia antigua; el pueblo, dice, será dispersado entre las naciones y zarandeado "como el trigo es zarandeado en la criba„; pero profetiza al propio tiempo: "En aquel tiempo yo levantaré de nuevo la tienda de David, que está caída„, y atribuyendo á la restauración el carácter consistente en que todas las naciones vendrán á ser en adelante la propiedad y porción del Señor (Amós, IX, 11, 12).

Lo mismo encontramos en Miqueas. En los tres discursos de que consta su libro, este Profeta sigue constantemente este orden de ideas: después de haber denunciado los vicios del pueblo y predicho su dispersión, pasa á describir una restauración que él se representa como santa y universal (Mich., II, 12, 13: IV, 1 siguientes: VII, 11 siguientes). El mismo pensamiento se encuentra en Jeremías. Este Profeta, después de haber pronosticado muchas veces el destierro de Israel, asiste á él como testigo. Pero al mismo tiempo anuncia en una célebre profecía la vuelta de la cautividad, la renovación de la teocracia y su carácter espiritual y santo (Jer., XXX y XXXI).

Pero, ¿cuándo habrá de constituirse este reino de Dios con el indicado carácter de universalidad y de santidad? En los últimos días, dicen los Profetas: *in novissimis diebus*. Por esta expresión entienden, según confesión unánime de los mismos racionalistas, el tiempo del Mesías, el período del reinado mesiánico. Por lo demás, los Profetas establecen una relación muy estrecha entre este reino universal de Dios y el Mesías. El Mesías es quien, según Isaías (XI, 10), es la vara de Jessé elevada como signo de unión de todos los pueblos; á Él invocarán las naciones; de Él querrán recibir su ley las islas, es decir, las regiones más lejanas (Is., XLII, 4); El, finalmente, ha sido dado á las naciones como una luz que lleva á las extremidades de la tierra la salud operada por Jehovah (Is., XLII, 6: XLIX, 6). Por consiguiente, este reino universal de Dios, de que los Profetas ven surgir la teocracia restaurada y extenderse por toda la tierra, es aquel que el Mesías ha de fundar é inaugurar. Este reino fundado por el Mesías es para todos nosotros la Iglesia de Jesucristo.

Importa ahora examinar más minuciosamente de qué manera fué descrito por los Profetas este reino de Dios, que Cristo debía fundar. Y al efecto, como quiera que estas descripciones se hicieron muchos siglos antes de Jesucristo, en un época en que sólo existía la teocracia antigua reducida, limitada á un solo pueblo y regida por leyes que hacían imposible su difusión por todo el mundo, es evidente, evidentísimo, que estas descripciones no representan cosas ya existentes, sino que, teniendo

por objeto acontecimientos futuros, son verdaderas profecías, cuyo autor no puede ser otro que el mismo Dios. Estos oráculos, si se llega á demostrar su cumplimiento y realización en el reino fundado por Jesucristo, manifiestan de una manera admirable la providencia de Dios y su ciencia infinita. Ciencia infinita se requiere, en efecto, para que el reino de Cristo pudiera ser pintado muchos siglos de antemano. Por otra parte, ¡cuán maravillosa no se muestra aquí la sabiduría de la Providencia, que hizo describir proféticamente este reino futuro á fin de que, en el momento de su aparición sobre la tierra, pudiera ser conocido con más claridad, facilidad y evidencia, y para que de este modo, prestándose mutuo apoyo la profecía y el cumplimiento de ella, se revelase á los hombres la obra de Dios en la profecía por el acontecimiento, y en el acontecimiento por la profecía! Si, pues, existe una tal predicción, que viene á ser confirmada por la realidad después de muchos siglos, todo hombre sensato se verá obligado á exclamar: ¡Verdaderamente, el dedo de Dios está aquí!

Pues bien, todo lo que dicen los demás Profetas sobre el reino universal de Dios hállase en cierto modo resumido en Isaías. Por esta razón el estudio de los oráculos de este Profeta basta por sí sólo á hacer comprender los oráculos de todos los otros acerca del mismo asunto. Esta especie de fecundidad, propia de Isaías, es una de las razones por las que se le ha denominado con justo título "el Príncipe de los Profetas„, ó, como le proclama Eusebio, "el Profeta grande y admirable, el más grande de los Profetas„, ó también con Teodoreto "el más divino de los Profetas„. Además, por la claridad y amplitud de sus predicciones relativas á Jesucristo y á su Iglesia, San Cirilo lo tituló Apóstol, y San Jerónimo le calificó de Evangelista.

II. Entre sus oráculos hay uno que aventaja á todos los demás en claridad, nitidez y sublimidad: tal es el de la *Montaña del Señor*. Trataremos de penetrar su sentido.

"Oráculo que fué revelado á Isaías, hijo de Amós... Ocurrirá en los últimos días que la montaña de la casa de Jehovah será preparada (en hebreo, "sólidamente establecida„) sobre la cumbre de las montañas, y se elevará por encima de las colinas; todas las naciones afluirán hacia ella; pueblos numerosos irán diciendo: Venid y subamos al monte de Jehovah, á la casa del Dios de Jacob, y Él nos enseñará sus caminos y marcharemos por sus senderos.„ (Is., II, 1, 3.)

El título mismo *Verbum quod vidit Isaías* nos abre el camino para la inteligencia exacta de la profecía. El término *verbum* es un hebraísmo conocido: significa la cosa, el asunto de la profecía, el objeto que vió (*vidit*) el Profeta, lo que está presente á su espíritu, lo que contempla el ojo de su inteligencia. La expresión *vidit* nos indica que estamos en presencia de una cosa que fué mostrada al espíritu del "vidente„, que es una visión profética lo que se nos propone.

Ahora bien; ocurre ordinariamente en visiones de este género que un objeto futuro, una enseñanza divina se nos representa envuelta en ciertos símbolos, imágenes sensibles de cosas que escapan á los sentidos. Porque si las cosas y las ideas se expresan con palabras, no es menos cierto que se dejan conocer también mediante el auxilio y, como si dijéramos, por la sombra que proyectan las imágenes y los símbolos. Estos símbolos suelen sacarse de las cosas conocidas, á fin de que éstas conduzcan al conocimiento de las cosas misteriosas reveladas por la visión.

Hay, pues, necesidad de cotejar el símbolo con la cosa que representa, y por el conocimiento natural que se tiene del símbolo llegar al conocimiento de la cosa, aún desconocida, que constituye el objeto de la revelación profética. El símbolo, en el pasaje que estudiamos, está claramente determinado por las palabras mismas del texto. El Profeta, transportado en espíritu á los tiempos del Mesías *(in novissimis diebus)*, ve la montaña del templo transportada de un modo singular; ya no es el montecito de Moria sobre el cual descansa el templo; este montecito se ha agrandado convirtiéndose en un monte altísimo, de manera tal que parece sostenerse apoyado sobre la cumbre de las más elevadas montañas, sobresaliendo por

encima de ellas y dominando con su altura todas las colinas y montañas de la Tierra. Estas, dispuestas humildemente bajo la montaña santa, le sirven de pedestal y contribuyen á aumentar su elevación prodigiosa.

En sitio, pues, tan culminante es donde ha sido *sólidamente establecido (fundatus)* el monte del templo; y es tal su firmeza, su solidez, que nadie podrá nunca moverlo ni una línea del lugar de su emplazamiento. Es también visible para todos los pueblos, y es tal la gloria que irradia, que de todas partes acuden hacia él.

Al propio tiempo que presencia el Profeta este prodigioso desarrollo de la montaña santa, ve también que se produce en el seno del inmenso océano de los pueblos una conmoción gigantesca: todos se hallan poseídos de un vértigo santo, que los conduce, que los arrastra hacia la montaña del Señor: "Vendrán *numerosos* pueblos„, siendo grande el poder de éstos por su número y por su fuerza. Manifiestan la celeridad y afán con que caminan aquellas mutuas excitaciones: "¡Venid y subamos á la montaña de Jehovah!„ ¿Y qué es lo que se prometen como fruto de su ascensión laboriosa, qué esperan aprender en lo alto del monte santo? "¡Él nos enseñará sus caminos!„ Los caminos de Dios son sus sagrados designios, la norma de conducta que sigue en sus obras y la que prescribe á sus criaturas inteligentes. Por consiguiente, los pueblos, al trepar por la montaña del templo, tienen la confianza de llegar luego al conocimiento del verdadero Dios y de aprender su doctrina. Iluminados por esta luz divina, propónense conformar con ella su conducta, concibiendo este propósito impulsados por una gran generosidad: "*¡Caminemos* (hebr.), dicen, por sus sendas!„ Por tanto, de esta montaña hacia la cual afluyen los pueblos de todas partes, y de esta casa del Dios de Jacob, que saben se halla situada allí mismo, esperan la luz para la inteligencia, las fuerzas y la constancia para la voluntad, á fin de que su espíritu perciba las cosas divinas, que su voluntad las abrace, llevándolas de este modo á la práctica en todas las manifestaciones de la vida.

Tal es la visión, tal la escena que se representa ante el espíritu del Profeta. Que se refiere á una cosa perteneciente á la época mesiánica, es evidente por las palabras mismas del texto: "Ocurrirá en los *últimos días*.„ Todos están de acuerdo sobre este punto. Réstanos, pues, deducir de la naturaleza misma, y de la significación obvia del símbolo, el conocimiento del objeto concreto representado.

En los tiempos de la antigua alianza, solamente las tribus del pueblo elegido subían al monte del templo en días determinados; allí adoraban á Jehovah, y le ofrecían las primicias de sus cosechas y los sacrificios prescritos por la ley.

Pero en la época del Mesías todos los pueblos se dirigen allí en peregrinación; en esta época, el monte de que hablamos, substrayéndose á su humilde situación y á su condición privada, se eleva de modo tal que, colocado en la cumbre de las montañas, se hace visible á todos y como el centro del mundo hacia el cual se dirigen todos á porfía. Pero, ¿de qué elevación se trata? ¿Es que, por ventura, se operará un cambio físico en la superficie del globo, de manera que el monte del templo descuelle sólo sobre la superficie de la Tierra transformada en inmensa llanura? Aunque algunos intérpretes han sostenido esta opinión, sin embargo, el oráculo está propuesto de tal modo que no deja lugar á duda. Porque, en primer lugar, siendo así que el Profeta nos presenta una cosa *vista* por él, nos vemos precisados á admitir que se trata de una visión *simbólica;* además, en el oráculo mismo encontramos en qué consiste esta elevación. Todos los pueblos afluyen hacia el monte santo. Ahora bien; es evidente por este mismo hecho que esta afluencia no puede encaminarse á una sola montaña física; no podemos, pues, suponer que se trate de un monte propiamente dicho. Se nos dice que los pueblos arden en vivos deseos de subir á su cumbre, á fin de que, llegados que sean á la casa del Dios de Jacob, aprendan á caminar por las vías de Jehovah. Se trata, pues, de una elevación ideal. Indícase que allí se halla depositado un gran tesoro; el monte es elevado, por cuanto guarda en su seno este tesoro divino, destinado á ser distribuído en

tre todos los hombres. El esplendor y la dignidad de esta montaña la hacen reconocer como el lugar en que se conservan y se dispensan los bienes divinos, y por esto atrae hacia sí los ojos y los corazones de todos.

Admitido que no se trata aquí de un monte físico prodigioso, se reconoce fácilmente que aun el monte Moria, considerado como tal, no es el objeto propio de la profecía. También resulta esto de la naturaleza de la *visión*, la cual presenta siempre las cosas materiales como envolturas, por decirlo así, y símbolos de las ideas. Ahora bien; no es difícil entresacar la idea figurada por el monte del templo; es más, esta idea se presenta desde luego, y como por cierta necesidad, á la mente de cualquiera con sólo considerar que la visión de que se trata se presenta ante los ojos de un Profeta habituado á las cosas del Antiguo Testamento. ¿Qué es, en efecto, la montaña del templo del Antiguo Testamento? ¿Y qué idea viene á evocar en el espíritu? ¿No es, ciertamente, la idea de que el monte del Señor es aquel lugar único en la tierra donde existe un templo del verdadero Dios, en el cual habita Jehovah rodeado de su pueblo como su Rey y su Dios, y en el cual se encuentra también el centro de la teocracia y de la Religión? ¿Y qué podrá significarse con la elevación de este monte, si no es una manifestación esplendente de la verdadera Religión y de la revelación divina, como indicando que se dará á conocer á todos los pueblos, y que todas las naciones, atraídas por tanta majestad, correrán presurosas á abrazar esta Religión? Este es, pues, el sentido y el significado de este símbolo.

Resumamos en pocas palabras nuestras conclusiones. En la época del Mesías se restableció la verdadera Religión hasta el punto de poder ser fácilmente reconocida; atrae hacia sí todas las miradas por el brillo de su esplendor; los pueblos la abrazan con ardoroso afán, y recogen en ella y por ella abundantes frutos de santa doctrina y de obras saludables.

III. Mas nosotros no podemos detenernos aquí, pues hay otras muchas cosas representadas por este mismo símbolo profético. Por de pronto, nos indica cuál será en el tiempo del Mesías el estado de la verdadera Religión, y qué vínculos existen entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El monte del templo, hasta entonces conocido y célebre entre los judíos solamente, por ellos únicamente frecuentado, centro de una teocracia limitada á una sola nación, abandona, por decirlo así, esta condición privada; franqueados los límites, se engrandece, se hace conocer de todos, y viene á ser el centro de unión de todos los pueblos. El Nuevo Testamento, pues, surge del seno del Antiguo, y lo que había en éste de estrecho, de limitado y de adaptado á un solo pueblo, desaparece enteramente. La alianza nueva se eleva, sin embargo, sin borrar los rasgos de la antigua; los perfecciona y los extiende, por decirlo así, hasta la inmensidad. El Nuevo Testamento sale del Antiguo como su coronamiento y perfección. Hay, pues, entre ambos un lazo íntimo. Y, en efecto, no es posible separar el Nuevo del Antiguo Testamento; el Nuevo se hallaba en el Antiguo como en su germen, preparado de antemano en el estado embrionario; y para servirnos de otra figura, se estableció sobre los cimientos que sostienen el edificio primitivo.

Esto es lo que la visión nos dice con tanta brevedad como exactitud; esto es lo que gráficamente nos indica el símbolo de la montaña del templo, saliendo de su condición particular y humilde, para alcanzar una altura que haga de ella el centro del mundo. En realidad de verdad, no existe más que un solo reino de Dios, una sola teocracia. Imperfecta en su origen y determinada á un solo pueblo, no es entonces sino la sombra y el preludio del reino de Dios en pleno. Pero el nuevo reino de Dios, la teocracia nueva, nacida de la antigua, asentada sobre las mismas bases, supera en mucho á la primera por su perfección, sublimidad, y por lo extenso de su misión y de su propagación.

El Apóstol San Pablo nos presenta la misma idea revestida de otra imagen. Compara el reino de Dios con un *olivo*: los judíos incrédulos que rehusan aceptar el reino de Cristo, son ramas cortadas y desechadas; los gentiles que se adhieren por la fe al Evangelio mesiánico, han sido ingertados sobre este oli-

vo como ramas nuevas, en comunicación con la raíz del árbol y animadas de su fecunda savia (Rom., XI, 17), es decir, que participan de todas las promesas hechas á los Patriarcas, de todas las gracias y bendiciones vinculadas al reino de Dios. ¿No es este mismo concepto de un solo reino de Dios existente, aunque de distinto modo, en una y otra alianza, el que expresa el mismo San Pablo á los gentiles convertidos de Efeso cuando les dice: "Vosotros estáis edificados sobre el fundamento de los Apóstoles y de los Profetas, siendo Cristo Jesús la piedra angular principal„? (Eph., II, 20.) ¿O cuando en la misma casa de Dios nos presenta á Moisés como el siervo fiel, á Cristo como al hijo de familia (Hebr., III, 5, 6), y cuando asegura que esta casa esta familia de de Dios, se compondrá en adelante de los fieles discípulos de Jesucristo?

¡Y cuán perfectamente el símbolo profético de que tratamos cuadra también con aquellas palabras del Salvador: "No he venido á abolir la ley, sino á cumplirla!„ El monte del templo, símbolo de la alianza antigua, de la cual era realmente el centro, no ha sido destruído, sino que ha aumentado en magnitud y perfección. ¡Y cuán á las claras este símbolo propone la doctrina tantas veces inculcada por San Pablo: "La antigua alianza es la sombra, la figura, el ejemplar y tipo de la nueva!„ Porque el monte que el Profeta ve agrandarse y elevarse es el monte del templo, aquel mismo monte que era conocido del Profeta; es decir, que ve salir el Nuevo Testamento del Testamento Antiguo, como de un boceto y de un germen.

En segundo lugar, la profecía nos pinta la constitución íntima de la verdadera Religión ó del reino de Dios en la época del Mesías. ¿Cuál debe ser, según el símbolo, la naturaleza de este reino? En otros términos, ¿qué cualidades habrán de adornar á la Iglesia de Cristo? El monte del templo es tan elevado que aparece visible á todas las miradas. La Iglesia de Cristo, pues, debe ser *visible*, es decir, que debe ser fácilmente recognoscible como la verdadera Iglesia de Jesucristo, resplandeciente como una ciudad situada en la cumbre de un monte, la cual no puede pasar inadvertida; la Iglesia, bien así como este monte, deberá atraer hacia sí las miradas de los gentiles. Por tanto, debe afirmarse y proclamarse pública é indudablemente como la verdadera Iglesia de Cristo; debe recordar continuamente á los pueblos la obligación en que se hallan de ingresar en ella y de prestarle obediencia, siendo, como es, el verdadero reino de Dios. Hé aquí cómo la Iglesia se mostrará visible.

Mas resulta todavía de la naturaleza del símbolo que Dios mismo establecerá su Iglesia y la enriquecerá con sus dones, de tal manera que todos puedan reconocerla fácilmente como obra divina, y que de hecho será así reconocida. Porque, como el símbolo nos enseña, la misma elevación del monte hará que afluyan á él los pueblos. Luego la extensión y grandeza de los dones, el esplendor con que Dios hará brillar á su Iglesia, serán causa de que los ojos de las gentes se vuelvan á ella, y que á ella también afluyan los pueblos. Por otra parte, como el símbolo nos presenta á todos los pueblos dirigiéndose apresuradamente hacia el monte, por esto mismo nos declara expresamente la *catolicidad* de la Iglesia de Cristo. La Iglesia que se presenta como verdadera debe subsistir sobre la tierra de modo que con verdad pueda ser llamada católica ó universal. No puede, por tanto, ser una Iglesia nacional, existente en un solo pueblo ó en reducido número de ellos; debe poseer la aptitud, la tendencia continua á extender más y más el reino de Dios; y si es realmente la verdadera Iglesia, Dios no dejará de concederle, como resultado de esta propagación, el sello de la universalidad que ambiciona.

Las palabras con que, según la profecía, se animan mutuamente los pueblos para subir al monte santo, proclaman á la Iglesia como el tesoro de la revelación y de la doctrina divina, como el manantial de donde todos han de sacar fuerzas para seguir los caminos del Señor. Ella será, pues, la encargada de la custodia é interpretación de la revelación divina; ella será un guía seguro en los caminos de la *santidad*. ¿Cuál es, en efecto, el grito de los pueblos, grito henchido de generosidad y alegría? "Marchemos, dicen, por los

caminos del Señor.„ Estas son las palabras de aquellos que, fortalecidos por la gracia, van sin descanso tras la santidad que la ley divina les propone. ¿Serán vanos sus esfuerzos? ¡No, por cierto! Por esto no faltarán nunca en la Iglesia de Jesucristo miembros valerosos é intrépidos, que ostentarán constantemente en su conducta la regla de santidad que les ha sido trazada "en los caminos del Señor„. San Pablo nos explica de un modo excelente el profundo sentido de aquella palabra generosa: *marchemos*, etc.! En el cap. VII de su epístola á los romanos nos pinta al hombre abandonado á sus propias fuerzas, impotente para hacer el bien que su razón aprueba; en tanto que el hombre, unido en espíritu á Jesucristo, abraza valerosamente la regla de las virtudes propuesta en la ley: "Matando con el espíritu las obras de la carne, y caminando según el espíritu bajo el impulso de este mismo espíritu.„ (Rom., VIII, 1, 4: XIII, 14.) Mientras que el hombre viejo, aplastado bajo el peso de la carne y del pecado, se lamenta diciendo: "No encuentro en mí lo que es necesario para cumplir el bien. ¡Desgraciado de mí! ¿quién me librará del cuerpo de esta muerte?„ (Rom., VII, 18, 24), el hombre nuevo, por el contrario, lleno de alegría prorrumpe en este canto de triunfo: "¿Quién me separa de la caridad de Jesucristo? En todas las cosas conseguimos una brillante victoria (ὑπερνικῶμεν) por aquel que nos ha amado„ (Rom., VIII, 35, 37). ¿Qué significan estas palabras sino aquello de la profecía: "Caminemos por los senderos de Jehovah„?

IV. La imagen profética con que Isaías vió en espíritu el reino de Dios, representa, según hemos demostrado, la visibilidad, la catolicidad y la santidad de la Iglesia de Cristo. Pero detengámonos un momento más en el estudio de esta divina imagen. ¿No vemos también allí insinuada claramente la *unidad* de la Iglesia? El monte del templo era el centro de la teocracia; era el lazo que unía entre sí á todas las tribus de Israel en un solo culto, en un solo pueblo teocrático; á este monte se dirigían en peregrinación todos los israelitas para demostrar que constituían el pueblo de Jehovah. Este monte del templo, al que se hallaban adheridos por un vínculo moral y por una estrecha obligación, era la manifestación exterior y como la expresión material de aquella unidad y de aquel pacto que constituía en otro tiempo y envolvía en sí el reino de Dios.

La verdad de este punto de vista aparece claramente por el modo con que Jeroboán llevó á cabo su cisma. Alejó al pueblo de la montaña del templo, y para conseguir más eficazmente este alejamiento le separó hasta del culto del verdadero Dios. "No subáis ya á Jerusalén, dijo; aquí tienes, ¡oh Israel! á tus dioses, que te han sacado de la tierra de Egipto. Y construyó dos becerros de oro, que colocó uno en Bethel, y otro en Dan.„ (III Reg., XII, 28, 29.) Él comprendía, pues, la razón de ser de la montaña del templo; comprendía que el culto del verdadero Dios estaba íntimamente unido á este centro de unidad; comprendía que en la teocracia de Israel era tal el poder y la autoridad de la montaña del templo, que para separar al pueblo del reino de Dios era de todo punto necesario arrancarle de este centro de unidad; comprendía, en fin, que mientras los israelitas permaneciesen fieles al culto del verdadero Dios habría en ellos una tendencia y un deseo que los arrastraría, como por impulso irrisistible, hacia este centro de unidad establecido por el Señor. He aquí por qué, para ahogar eficazmente este deseo, creyó que le bastaría acabar con el culto mismo de Jehovah, implantando una abominable idolatría.

Si tal era el poder y la autoridad de la montaña del templo en el Antiguo Testamento, la analogía simbólica nos conduce naturalmente á admitir que en el reino del Mesías debe existir también un poder y una autoridad semejante que haga de este reino un centro eficaz de unidad. Porque si, valiéndome de la imagen empleada por San Pablo, en la *sombra* había un centro de unidad y un lazo que unía á todos los israelitas en un solo pueblo, ¿cómo ha de faltar en el *cuerpo* un centro semejante? ¡No, ciertamente! Puesto que la sombra no existe por sí misma, sino que es proyectada por el cuerpo iluminado, reproduciendo sus contornos; por

consiguiente, lo que débilmente aparece delineado en la sombra, debe existir en estado de perfección en lo real.

Tanto más cuanto que no es necesario recurrir á esta relación general entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: lo que ocupa nuestra atención en este momento salta á la vista si la fijamos en el símbolo mismo contemplado por el Profeta. Toda la figura del símbolo concurre á hacer más claro y aparente ese centro único, hacia el cual afluyen las naciones, centro prominente que supera á todo lo que hay más elevado en la naturaleza (una montaña que tiene sus bases en la cumbre de otras montañas), visible de todas partes, que se hace admirar y desear de todos los pueblos, atrayéndolos eficazmente y reteniéndolos en el conocimiento y servicio de Dios. "¡Subamos al monte de Jehovah, y Él nos enseñará sus caminos y andaremos por sus senderos!„ De modo que, según la misma significación del símbolo, la verdadera religión ó el reino de Dios aparecerá ó deberá aparecer (á menos que el símbolo esté vacío de sentido y se reduzca á un vano simulacro) como conteniendo en su seno, y manifestando claramente á todos, un centro de unidad apto para conservar eficazmente á los hombres en la doctrina verdadera y en una práctica de vida santa y perfecta; en otros términos: habida consideración á la naturaleza de la religión y del culto de Dios, habida consideración á la espiritualidad y universalidad del reino de Dios, debe haber en la Iglesia de Cristo un cierto poder, una cierta autoridad, que atraiga los pueblos á ella, les dé la seguridad y les conserve en la unión y concordia de las almas, sin lo cual toda noción de religión y de *reino* de Dios es necesariamente falsa y absurda.

Represéntese el lector mentalmente el símbolo profético, un monte elevado, hacia el cual se encaminan los pueblos de todas partes del mundo. ¿No es cierto que hay aquí como una figura plástica de esta idea de unión y de centro de unidad? Si no, decidme: si tuvieseis que expresar esta idea, no con palabras, sino mediante alguna imagen simbólica—en una pintura ó escultura, por ejemplo—¿no elegiríais casi por necesidad un símbolo parecido al de Isaías?

Nadie puede, pues, negar nuestra aserción. Pero resultará más evidente todavía si nos fijamos en las palabras que los pueblos cambian entre sí: "¡Subamos á *la casa del Dios de Jacob!*„ El Dios de Jacob, es decir, el Dios que se reveló á la familia de este Patriarca, el que depositó sus promesas en el seno de esta familia. Véase ahora cómo se aclaran por la visión de Isaías aquellas palabras proféticas dirigidas á los Patriarcas: "*En ti, en tu descendencia*, serán bendecidas todas las naciones.„ Las naciones declaran que se dirigen á la casa del Dios de Jacob para participar de los dones divinos. Mas para tomar parte en los beneficios del Dios de Jacob deben ingresar en la familia misma de Jacob. En el tiempo de la antigua alianza esta familia de Jacob estaba reducida al pueblo israelita, y todo aquel que quería participar de la alianza divina y de los bienes á ella vinculados debía ser agregado á dicha familia por un rito exterior. Un gentil de nacimiento podía ser prosélito de la puerta ó de la justicia; pero por esto mismo quedaba agregado al pueblo y á la familia de Jacob, y sujeto á las leyes vigentes en esta familia. El nombre, pues, del Dios de Jacob evoca en el espíritu estas dos verdades: Dios ha depositado su revelación y sus promesas en una asociación determinada de hombres, y á esta asociación debe agregarse todo aquel que quiera gozar de los bienes que se le han concedido. Esto es lo que declaran los pueblos cuando dicen: "¡Subamos á la casa del Dios de Jacob!„

Como hemos hecho ya observar á propósito de la montaña del templo, y como resulta de la naturaleza misma del símbolo perteneciente á la época del Antiguo Testamento, la envoltura que sirve para representar una idea típica ó profética debe tomarse de entre las cosas que existen y son conocidas en aquella época. Porque así es como el espíritu del Profeta es conducido de lo conocido á lo desconocido. Hay, pues, que buscar en este objeto simbólico tomado del Antiguo Testamento la idea que encierra, luego despojar esta idea del carácter de particularidad que en sí lleva, para adaptarla al con-

cepto del universalismo mesiánico. Siguiendo este doble procedimiento, se leerá en las palabras de los pueblos de la profecía esta verdad capital: que también en los tiempos del Mesías Dios confiará su revelación y los bienes de la promesa á cierta sociedad, á cierta reunión de hombres, á la cual tendrá que unirse y someterse todo aquel que quiera aprovecharse de esta revelación y de los bienes que de ella dimanan. Si se aplica esta conclusión al reino mesiánico y á la Iglesia de Cristo, fácilmente se echará de ver que, así como en otro tiempo los cimientos de la antigua teocracia descansaban sobre esta sola familia de Jacob, así también, según lo que la historia atestigua, Jesucristo eligió al colegio de sus Apóstoles para confiarle su doctrina y su poder, exigiendo de todos aquellos que quieran participar de sus dones celestiales la sumisión á este colegio de los elegidos de su corazón. Sobre este colegio apostólico está apoyada la Iglesia, á él está íntimamente unida; por este colegio, que sobrevive por una sucesión perpetua, se ha propagado la Iglesia en el mundo; á este colegio se somete, mediante un signo exterior y por la obediencia interior, todo aquel que se agrega legítimamente á la Iglesia de Jesucristo. Por esto en las palabras "el Dios de Jacob„, habida razón al simbolismo del Antiguo Testamento, se nos declara la *apostolicidad* de la verdadera Iglesia de Jesucristo; apostolicidad íntimamente unida con ese centro que da y conserva en la Iglesia la unidad en la fe y en la regla de las costumbres.

Investiguemos ahora cuál será la duración de este reino de Dios. El reino de Dios, por la misma razón que es universal, es también perpetuo. Sólo un reino perpetuo es digno de Dios. Siendo así que todas las cosas están necesaria y perpetuamente sujetas á su supremo dominio, ¿cómo este reino podrá ser conquistado por una potencia extranjera, ó reducir su existencia á los límites de un tiempo determinado? De modo que el reino que fundará el Mesías, ni podrá caer á los golpes de un enemigo, ni fenecerá pasado cierto tiempo. Esto resulta ya de la noción misma y del fin de este reino. El símbolo profético expresa la misma verdad. Una montaña sugiere ya por sí misma la idea de firmeza inconmovible. Añádase que la montaña, según la profecía, está *firmemente establecida*. Cosa notable: el término hebreo (*nakôn*) es el mismo que emplea también la Escritura para designar la estabilidad perpetua del trono mesiánico de David. (II Sam., VII, 26, y III Reg., II, 45.) Nuestro símbolo, pues, tiene el mismo sentido que aquellas explícitas palabras de Jesús: "Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.„

Resumamos en pocas palabras el resultado de nuestro estudio acerca de la visión de la montaña santa. La Iglesia de Cristo, preparada y bosquejada en el Antiguo Testamento, sale de éste y aumenta sus proporciones, conservando en él su raíz; pero llega á ser una Iglesia verdaderamente universal, *católica;* debe también ser *santa* y *una* mediante un centro de unidad visible y radiante; debe brillar á la vista de los pueblos como obra de Dios, y obrar poderosamente sobre los corazones para atraerlos á su seno. Es una Iglesia íntimamente unida, mediante una sucesión perpetua, con una categoría de hombres, á los cuales Cristo confió desde un principio su doctrina y su poder, en una palabra, es *apostólica*. Finalmente, es una Iglesia *indefectible*, incapaz de sucumbir á los golpes de sus enemigos, firme é inconmovible como una montaña.

Tal fué la visión de Isaías percibida por este Profeta más de setecientos años antes de Jesucristo. ¿Habrá necesidad de averiguar ahora si la imagen magnífica que se presentó á su vista se ha realizado, y dónde se encuentra su realización? ¿No existe acaso una Iglesia católica, verdadera y cabal realización de este símbolo, en todo el universo? Ella es verdaderamente el estandarte enarbolado sobre las naciones; es *una* en sí, y con su acción poderosa conserva á todos sus miembros en la misma doctrina; posee un centro de unidad firme é inconmovible; brilla por la *santidad* eminente de muchos de sus hijos; tiene Pastores que descienden, por una sucesión no interrumpida, de aquellos que fueron instituídos por los Apóstoles, y desde hace ya cerca de dos mil

años ha prevalecido contra los ataques de sus innumerables enemigos, que la han combatido con feroz encarnizamiento valiéndose de armas de todo género, y siempre victoriosa prosigue su marcha triunfal á través del espacio y del tiempo.

V. El Profeta añade á su visión simbólica algunas palabras por las cuales explica él mismo el sentido de la misma, y da á conocer por qué camino ha de introducirse en la tierra el reino universal de Dios: "Porque, dice, la ley saldrá de Sión, y la palabra del Señor partirá de Jerusalén.„ Es decir, la enseñanza de Dios, su doctrina, su revelación, partirán del centro de la teocracia antigua para propagarse desde allí por todo el mundo. ¿Ha sucedido así? ¿Quién puede, por ventura, ignorarlo? Cristo mismo dijo que la salud ha de salir de los judíos; Él mismo encargó á sus Apóstoles que fuesen sus testigos en Jerusalén, en Samaria y hasta en los confines de la tierra. Habiendo partido de Sión y de Jerusalén, los Apóstoles predicaron en todas partes y crearon por doquiera comunidades cristianas; de modo que el Profeta dijo con mucha verdad: "La ley saldrá de Sión, y la palabra del Señor partirá de Jerusalén.„ En el versículo siguiente (para tocar también, aunque de pasada, este punto) el Profeta indica una propiedad del reino mesiánico, proclamada constantemente por Jesús mismo en su Evangelio: será éste un reino *pacífico*.

El Mesías, en efecto, es el Príncipe de la paz; en su nacimiento los ángeles cantan la paz; su saludo es: "La paz sea con vosotros„; promete dar á los suyos la paz que el mundo no puede concederles. El Profeta, por su parte, hace entender que el reino mesiánico posee un poder y una eficacia capaces de acabar con toda discordia y toda guerra en este mundo, si pueblos é individuos se penetran por completo de la doctrina de Cristo y siguen fielmente la regla de conducta que les ha trazado. El Profeta se refiere al poder que se halla *objetivamente* en la doctrina divina del reino mesiánico; mas para que este poder, objetivamente presente, llegue á ser eficaz en los pueblos é individuos, es necesaria la cooperación de las libres voluntades humanas. Éstas pueden impedir, así en los individuos como en los pueblos, que este poder produzca todo el efecto que produciría si encontrase las convenientes disposiciones. Por esto, cuando los Profetas hablan de las cosas que Dios ha querido hacer depender principalmente del libre concurso del hombre, indican el poder y la eficacia contenida en la institución, en los dones divinos considerados en sí mismos; pero ordinariamente no determinan con precisión hasta qué punto este poder ha de conseguir su efecto cuando dependa del uso que los hombres han de hacer de su libre albedrío.

Nos enseña también este símbolo que los Profetas emplean palabras y conceptos sacados del Antiguo Testamento para pintar las cosas y condiciones mesiánicas. Esto no debe extrañar á nadie, puesto que, como en esta época el reino de Dios existía en esta forma especial, la manera ordinaria de concebir y de hablar los llevaba naturalmente á designar con estas denominaciones el reino de Dios considerado en general. Jerusalén, Sión, era la sede y el centro de la teocracia; por esto era natural que diesen á la teocracia antigua los nombres de Jerusalén y de Sión, del propio modo que muchas veces la ciudad real ó la corte sirve para la denominación de todo un reino. Además, era frecuente entre los hebreos designar la colección de los habitantes de una ciudad por el nombre de *hija* de esta ciudad, ó tomar el nombre de la ciudad para indicar con él á los habitantes. He aquí por qué Jerusalén y Sión designan también el pueblo teocrático antiguo. Pero como se empleaban los nombres de Jerusalén y Sión para designar la teocracia antigua, el pueblo teocrático de Israel, no había que dar más que un paso para dar los mismos nombres á la teocracia ó al reino de Dios tomado en su acepción general; y una vez vinculada la noción de la teocracia á los nombres de Jerusalén y de Sión, pasaron estos nombres como por sí mismos á designar aquel reino universal de Dios que había de nacer de la teocracia particular.

Cabe una explicación igualmente satisfactoria si consideramos á la antigua teocracia como la preparación y pre-

formación, ó mejor como el tipo de la Iglesia. El tipo y el antitipo se confunden muchas veces en boca de los Profetas. No debe perderse nunca de vista esta particularidad y esta significación de las palabras cuando se quiere comprender adónde se dirigen los oráculos de los Profetas. Además, esta manera de hablar no es menos familiar en los libros del Nuevo Testamento. Por ejemplo, aquellos que han abrazado la doctrina de Cristo y que han sido incorporados á Él por el bautismo, son llamados por San Pablo los hijos, la descendencia de Abraham, el Israel de Dios; llama á la Jerusalén superior la madre de todos los creyentes; en la conversión de los gentiles ve el cumplimiento de este oráculo de Isaías: "Alégrate, oh estéril, que no dabas á luz; prorrumpe en gritos de alegría, pues han nacido más hijos de la mujer repudiada que de la que tiene marido.„ Es decir, que por la conversión de los gentiles Jerusalén, la teocracia, reducida en otro tiempo á un solo pueblo poco numeroso, se agranda ahora y se extiende más que las más importantes naciones (Gal., III, 39: IV, 26, 27: VI, 16).

VI. Apoyados en este fundamento y guiados por esta consideración, vamos á examinar más á fondo la doctrina de Isaías acerca del reino universal de Dios, esto es, sobre la Iglesia de Jesucristo. ¿En qué circunstancias vendrá á la vida este reino? El Profeta nos pinta un estado de cosas en que la antigua teocracia está casi abatida, hallándose reducida á una condición sobremanera humilde y abyecta, hasta tal punto que Jerusalén, la teocracia antigua, puede decir: "El Señor me ha abandonado, el Señor me ha olvidado.„ (Is., XLIX, 14.) Así, pues, el reino mesiánico debía aparecer en el mundo con humildes principios. Esto debía ser confirmado por la realidad en el Mesías, el cual había de nacer en una época en que la casa de David, despojada enteramente de su antiguo esplendor, había de estar como sepultada en el oprobio y en la obscuridad, cual tronco abandonado en el suelo después de haber sido cortado el árbol (Is., XI, 1). De este tronco habrá de nacer un pequeño retoño; de esta raíz, sepultada en tierra, saldrá una pequeña rama; y este retoño, dotado de un poder divino, llegará á ser el signo de unión de los pueblos. He aquí la pintura de los orígenes del Mesías; abyectos son estos orígenes; pero de esta misma abyección el Mesías se elevará á la gloria, á la sublimidad, á la majestad. Y si esto decimos del Rey, ¿podremos decir otra cosa del reino? Consultemos la Historia y veamos. ¿No es cierto que Cristo nació cuando hacía tiempo que se hallaba caída la tienda de David (Amós, XI, 11), cuando la familia de David estaba como abrumada bajo el peso del menosprecio y del olvido? ¿No es cierto que toda su vida fué despreciable según el mundo, y llena de miserias? Y la Iglesia de Cristo, ¿no nació, por ventura, del seno de la Sinagoga, cuando la república judía yacía abatida y sus intereses parecían perdidos para siempre? ¿cuando Sión era verdaderamente rechazada, pisoteada con los pies y condenada á esterilidad? El reino de Dios, tal como existía en el pueblo judío en tiempo de Cristo, así en su condición civil como religiosa, se encontraba realmente en un estado bien miserable, y no ofrecía por todas partes sino desolación y ruinas.

He aquí también cómo es descrito por el Profeta el origen mismo de la nueva teocracia. Sión, madre afligida, estéril, humillada, es honrada súbitamente por Jehovah con una descendencia numerosa. Mientras está consumiéndose todavía por el tedio, suena en sus oídos la voz de Jehovah, que la transforma en una criatura nueva. "Porque (dice Jehovah) yo te he llamado como á mujer abandonada y afligida de espíritu, como á esposa repudiada desde su juventud. Te he abandonado por un pequeño instante, pero en mis grandes misericordias te volveré á unir (á mí)„, etcétera (Is., LIV, 6 y siguientes). Veamos ahora la extraña manera con que el Profeta va á decirnos cuán numerosa será la descendencia que Jehovah concede repentinamente á la madre Sión, y esto por un nacimiento completamente sobrenatural, efecto de una fecundidad prodigiosa: "Antes de sentir los dolores del parto habrá dado á luz, y antes de que sobrevenga el parto habrá dado al mundo un hijo del sexo viril.„

Véase, pues, que la manera como el nuevo pueblo teocrático llega á la exis-

tencia es repentina y sobrenatural. Y lo que hay extraño en este hecho, hállase expresado por las siguientes exclamaciones proféticas: "¿Quién ha oído nunca una cosa parecida? ¿La tierra vino á la luz en un solo día (hebr.)?„ Es decir, ¿puede una región desierta llenarse súbitamente de habitantes? O bien, ¿toda una nación nacerá al mismo tiempo porque Sión ha dado á luz á sus hijos? Es decir, ¿saldrá de una vez todo un pueblo del seno materno? Como vemos, pues, hay aquí un hecho nunca oído, según el curso natural de las cosas: un pueblo teocrático nuevo se presenta de repente en el mundo. Y el Profeta se apresura á añadir de qué índole es este parto maravilloso y quién es su autor: "¿Acaso yo, que hago concebir á los demás, no me reproduciré á mí mismo?, dice Jehovah; yo que concedo á los otros la generación, ¿permaneceré estéril? (Is., LXVI, 7-9.)„ Esta generación, este parto, es obra de Dios. ¡Dios es quien hará nacer estos hijos, Dios es el padre del pueblo teocrático! Como se ve, este oráculo se refiere á dos hechos que señalaron el nacimiento de la Iglesia: el primero, la conversión de la multitud inmediatamente después de la primera efusión del Espíritu Santo. Lo repentino de este hecho deja estupefactos á los judíos (Act., V, 13, 14) y llena de admiración á los cristianos mismos "por haberse difundido la gracia del Espíritu Santo aun sobre los gentiles„. (Act., X, 45.) El otro hecho se halla enunciado con frecuencia en los Evangelios: "Él les ha dado la facultad de llegar á ser hijos de Dios á aquellos que han nacido de Dios; porque es necesario nacer de nuevo, es necesario ser regenerado por el Espíritu Santo, viniendo á ser una criatura nueva, llegando á ser hijos de Dios.„ (Joann., I, 13: III, 4, 7.) ¿No hay, pues, perfecta conformidad entre el oráculo pronunciado siete siglos antes y el acontecimiento que lo confirma? ¿No es admirable ver cómo Cristo mismo, y sus Apóstoles en el Nuevo Testamento, explican con perfecta claridad todo cuanto el Profeta había indicado con respecto á este nacimiento celestial?

Una vez constituído el reino del Mesías, tiende por su naturaleza á extenderse por toda la tierra, á fin de reunir en su seno, en la medida de lo posible, á todas las naciones del mundo. En esto aparece una diferencia esencial entre la teocracia antigua y la moderna. Aquélla no tenía por misión infundir en sus miembros lo que nosotros llamamos espíritu apostólico, ese celo infatigable, ese deseo ardiente que no perdona medio ni fatiga para que el reino de Dios se extienda y se comuniquen sus beneficios á los pueblos más lejanos y salvajes. La teocracia antigua subsistía en un solo pueblo. Acusa, pues, una inspiración de origen evidentemente divino el hecho de que los Profetas, viviendo en medio de una teocracia restringida, describan constantemente, á la par que el reino de Dios, el espíritu apostólico que ha de animarle; que presenten tan claramente este reino como universal, y pinten con los más vivos colores los acrecentamientos continuos que le preparan un territorio tan vasto como el globo. Aun en este punto Isaías supera en claridad á los demás Profetas. En una bellísima prosopopeya se dirige á Jerusalén é interpela á la teocracia: "Levanta tus ojos, y dirige tu mirada alrededor de ti; todos éstos se han reunido y vienen á *ti*.—Vivo yo, dice Jehovah; serás revestida de todos éstos como de un adorno, y te engalanarás con ellos como una esposa.„ (Is., XLIX, 18.)

He aquí, pues, á la Iglesia, la *Esposa* de Cristo, como la llama San Pablo. Jehovah es su esposo, según él se llama á sí mismo. El Profeta además, continuando la metáfora, añade al instante cuán eficaz habrá de ser esta promesa de Jehovah, confirmada por un juramento divino: "Y los hijos de tu esterilidad te dirán todavía al oído: El local es estrecho, hazme lugar para que yo habite.„ (Is., XLIX, 20.) Véase aquí insinuada de nuevo la condición abyecta *(filii sterilitatis tuæ)* de donde ha de nacer la gloria; y, en efecto, la gloria del Mesías tuvo su origen en sus ignominias. Pero apenas ha nacido una generación del seno materno de Sión, cuando al instante se le agregan una porción de ellas, hasta el punto que hay necesidad de ensanchar el espacio destinado á contenerlas. Todavía en otra parte (LIV, 2) sale de la pluma del Profeta esta misma figura: "Dilata el recinto

de tu tienda, extiende las pieles que cubran tus pabellones, no perdones nada, alarga tus cuerdas y asegura bien tus clavos.„

Se le pide que haga una tienda tan vasta cuanto sea posible, pues Sión necesita un espacio inmenso para dar albergue á sus hijos. Porque la teocracia penetrará en todas las partes del globo terrestre, invadirá los desiertos mismos, transformándolos en tierras cultivadas. "Porque tú penetrarás á derecha é izquierda, y tu descendencia recibirá en herencia á las naciones, y habitará en ciudades (hasta entonces) desiertas.„ (LIV, 3.) En otra parte, después de haber descrito los pueblos que venían del Oriente, Isaías ve también que una muchedumbre inmensa corre desde Occidente hacia Sión, unos y otros rivalizan en ardor y emulación por establecer el reino de Dios; aun aquellos que en otro tiempo fueron sus enemigos se ponen ahora á su servicio y contribuyen á propagar la teocracia (LX, 6-10). Por esto se previene á Jerusalén en estos términos: "Tus puertas estarán constantemente abiertas, no se cerrarán ni de día ni de noche, para que lo principal (la fuerza) de las naciones sea conducida á ti y que sus Reyes sean introducidos en tus muros.„ (LX, 11.) ¿No se ve en todo esto el acrecentamiento de la Iglesia? Pues bien; toda la historia de la Iglesia romana viene á confirmar esta profecía. En dicha historia leemos la maravillosa propagación de esta Iglesia, su difusión por todo el mundo, sus esfuerzos incesantes por penetrar en lejanos países y diseminar en ellos la palabra evangélica. ¡La Iglesia sigue exactamente los derroteros que el Profeta le asigna!

VII. Por lo demás, el Profeta no dejó de hacer mención de aquellos *mensajeros* por cuyo ministerio los gentiles deben ser conducidos al templo de Jehovah como una ofrenda santa: "Y de entre aquellos que hayan sido salvos, yo enviaré *mensajeros* á las naciones, hacia el mar, hacia el Africa y la Lidia, á Italia y á Grecia (en hebreo: á las naciones, á Tharsis, á Phut y Lud, á aquellos que tiran del arco, á Thubal y Javán), á las islas lejanas, á aquellos que no han oído hablar de mí, que no han visto mi gloria, y ellos anunciarán mi gloria á estas naciones, y atraerán á todos vuestros hermanos, salidos de todas las naciones, como una ofrenda á Jehovah.„ (LXVI, 19,20.) Esta es la idea del apostolado, el concepto mismo que enuncia San Pablo cuando se llama el λειτουργὸν (*ministro sagrado*) de Cristo entre los gentiles, sacrificándose todo él para que la *ofrenda* (προσφορὰ) de los gentiles sea agradable á Dios y santificada (Rom., XV, 16). También vió el Profeta los esfuerzos, trabajos y fatigas que exigía esta misión, los recursos diversos y las santas estratagemas de que habrían de valerse estos mensajeros para hacer entrar á los gentiles en el reino del Mesías, y describió todo esto refiriéndolo al símbolo de la montaña santa. "Ellos aportarán de todas las naciones una ofrenda á Jehovah sobre caballos, cuadrigas y literas, sobre mulos y carros, á mi montaña santa, dice Jehovah, así como los hijos de Israel llevan á la casa de Jehovah un regalo en un vaso puro.„ (Is., LXVI, 20.) Tal es, pues, la santa cosecha que los mensajeros del Evangelio recogerán y llevarán á los graneros del Señor como una ofrenda santa.

¿No es esto una pintura fiel de los trabajos apostólicos que sin cesar emprende la Iglesia por toda la tierra con éxitos asombrosos? Pero existe otro apostolado, el de la oración. El Profeta no lo ha olvidado. Predice, pues, que habrá en la teocracia hombres que dirijan constantemente al Señor fervientes preces para que se digne establecer su reino sobre la tierra con aquel esplendor y aquella amplitud que le asigna en sus promesas. "He puesto guardias sobre tus muros; durante todo el día y durante toda la noche ellos no callarán jamás. ¡Vosotros que os dirigís á Jehovah, no guardéis silencio!„ (Is., LXII, 6 hebr.) El Profeta recomienda á estos guardias que oran al Señor noche y día que no cesen en sus plegarias, sino que exciten al Señor con sus continuas súplicas. "No calléis, dice, hasta tanto que fortalezca á Jerusalén y la haga objeto de alabanza sobre la tierra.„ (LXII, 7.) Deben, pues, en cierto modo, no dejar en reposo á Dios, sino dirigirse á Él sin tregua con piadosa importunidad, hasta tanto que se

establezca la teocracia, noble ornamento de la tierra; hasta tanto que se cumpla realmente todo cuanto se ha predicho de la teocracia. Esta es, ciertamente, la oración incesantemente repetida en la Iglesia: *¡Adveniat regnum tuum!* Es la Iglesia misma, orando sin interrupción al Señor por medio de sus sacerdotes, sus Ordenes religiosas, sus cofradías de piadosos seglares. En realidad, esta oración de la Iglesia no cesa ni de día ni de noche. Reconozcamos por estos rasgos del Profeta al apostolado de la oración, ejercitado sin tregua en la Iglesia en toda la redondez de la tierra.

En las profecías consideradas hasta aquí hemos visto á la Iglesia elevándose de la condición abyecta en que había caído la antigua teocracia, para recibir bien pronto excelentes refuerzos por la acción de aquel Dios que de las piedras puede sacar hijos de Abraham; hemos visto esta Iglesia tendiendo, por sus deseos y esfuerzos, á reunir en su seno á todas las naciones, enviando con este fin por todas partes mensajeros llenos de celo, y orando de continuo á Dios para que establezca su reino en todo el universo. Estos son, por decirlo así, sus rasgos ó caracteres exteriores. Consideremos ahora algunos conceptos que nos ofrece Isaías respecto á la conformación misma de esta Iglesia y á los dones con que ha sido enriquecida. En la pintura que hace de la teocracia nueva habla en varias ocasiones y de una manera explícita de altar, de sacrificios, de sacerdotes y de levitas. "En aquel día, dice, habrá un altar de Jehovah en medio del Egipto, y los egipcios conocerán á Jehovah, y le honrarán con hostias y ofrendas, le ofrecerán votos y los cumplirán„ (Is., XIX, 19, 21); hijos del extranjero se agregarán á Jehovah para honrarle y bendecir su nombre; yo los regocijaré en mi casa de oración; sus holocaustos y sus víctimas me serán gratos en mi altar„ (LVI, 6, 7); los "rebaños de Cedar y los carneros de Nabaioth serán ofrecidos sobre mi altar propiciatorio; yo escogeré de entre ellos (los gentiles) sacerdotes y levitas„ (LXVI, 21). ¿No encontramos en estas palabras la afirmación de que en la teocracia universal habrá un culto sacrificatorio? ¿Por qué, si no, hablar de altar, de sacrificios, de hostias, de holocaustos, de ofrendas y de víctimas? ¿Por qué hacer mención de los sacerdotes?

Y no se responda que aquí se trata de un sacrificio espiritual que comprende la oración, la alabanza, la acción de gracias. Porque, si examinamos las palabras del Profeta, veremos que habla de dos clases de sacrificios. Además del culto de Dios, consistente en el amor y en la oración, menciona en términos abundantes y enfáticos los sacrificios y todo cuanto á ellos se refiere, y muy particularmente el altar. ¿A qué, pues, todo esto si todo el culto se reduce á la ofrenda de la oración? ¿Mas tendremos que admitir por esto que se alude á los mismos sacrificios que se ofrecían en la teocracia antigua? Esta conclusión sería infundada y falsa. Porque, en primer lugar, como quiera que la nueva teocracia es universal, claro es que no está atenida á las prescripciones del particularismo mosaico; por tanto, sería infundado suponer que los sacrificios habían de ofrecerse según las prescripciones del ritual de Moisés.

Además, la abrogación de este ritual se da por supuesta cuando se habla de la existencia de un altar en Egipto y de la elección de sacerdotes y de levitas sacados del gentilismo. No hay, pues, razón alguna para conservar este ritual en lo concerniente á los sacrificios. En tercer lugar, sabemos á ciencia cierta por otros Profetas que los ritos mosaicos han de concluir, llegando hasta ser reprobados por el mismo Dios. La primera aserción es de Jeremías, cuando dice que en la época mesiánica no existirá ya el arca, que su ausencia no será sentida y que nadie pensará ya en ella. Ahora bien; el arca era el centro del culto; á ella se dirigían todos los sacrificios, ora mediatamente, ora inmediatamente, por la aspersión de la sangre de las víctimas. Luego, teniendo que desaparecer el arca, había de cambiarse por completo el rito sacrificador. La segunda aserción referente á la supresión, es de Malaquías (I, 11). Y siendo esto así, no hay que pensar en los sacrificios mosaicos. Lo que deberá conservarse es la cosa misma, ó mejor la *noción* significada

por el nombre, dejando á un lado el *modo* particular á que se subordinaba en la antigua ley el concepto de sacrificio. De la mención que se hace de altares, de sacrificios, de sacerdotes, tendremos que inferir sin género alguno de duda que no faltará en la teocracia nueva lo que hay de esencial en el sacrificio. ¿Quién no ve que todo esto tiene magnífica realidad en la Iglesia católica? Ella sola posee un sacerdocio, un altar, un sacrificio perpetuo y de una dignidad infinita; ella sola ostenta en su constitución esta forma descrita ya mucho tiempo antes por el Profeta. Ella sola es, pues, la verdadera Iglesia de Jesucristo.

Y como se trata de sacrificios, fuerza es que se haya hecho también mención de los banquetes sacrificatorios, que están íntimamente unidos con la inmolación de las víctimas. Por esto, pues, leemos en Isaías que el Señor de los ejércitos prepara en el monte de Sión un festín para todos los pueblos. Este festín tendrá de particular que el Señor hará que se sirvan á sus invitados precisamente las partes que eran ordinariamente inmoladas y quemadas en los sacrificios. "Y el Señor de los ejércitos preparará en lo alto de este monte para todos los pueblos un convite de carnes grasas, un banquete de vino generoso, de carnes blandas, de vino puro de toda mezcla.„ (Is., XXV, 6.) Notemos que es Dios quien prepara el banquete, que en él se sirve únicamente lo que en los antiguos sacrificios constituía la parte reservada á Dios sólo, y que, por tanto, se trata de convites sacrificatorios en los cuales las cosas inmoladas y ofrecidas á Dios son también servidas á los comensales. Así es que, por una parte, los banquetes sacrificatorios descritos por el Profeta son muy diferentes de los instituídos por el rito mosaico; y por otra parte, los tales banquetes convienen perfectamente con los convites rituales de la nueva ley, en que la cosa ofrecida se nos da también en alimento. La conformidad es perfecta si se considera la *idea* expresada por el símbolo profético.

Con la predicción de este festín divino se halla íntimamente unida esta otra: que "la muerte será vencida para siempre, y que Jehovah enjugará de todo rostro las lágrimas y el oprobio„ (XXV, 8). ¡Admirables efectos de la santa Eucaristía! Hay, efectivamente, en este banquete celestial una prenda y un alimento de vida eterna, un sostenimiento de la vida espiritual de la gracia, vida espiritual que ha de recibir su último complemento en la vida gloriosa del cuerpo resucitado. En este festín concede Dios al alma el verdadero consuelo, la fortaleza, la alegría; en él se encuentra el remedio más enérgico contra el oprobio, por cuanto este manjar nutre, fortalece y aumenta la santidad; ahora bien, la santidad es la raíz y medida de la gloria que el alma ha de gozar algún día en la presencia de Dios. Finalmente, cualquiera que sea la explicación que se dé á este oráculo, no podrá negarse que se puede ver en él una representación exacta de la santa Eucaristía, y que si existe en alguna parte del reino de Dios un banquete parecido al que fué descrito por el Profeta, se encuentra ciertamente en los convites litúrgicos de la Iglesia católica.

VIII. El magisterio infalible de la Iglesia fué también predicho por Isaías en magníficos términos. Vamos á verlo:

Ya en la visión de la montaña del templo se nos presenta la teocracia nueva como el reino de Dios, establecido para que la verdad y la doctrina divinas sean anunciadas eficazmente á todos. Afirma además el Profeta que la teocracia, para cumplir divinamente esta misión, estará siempre asistida por el espíritu de Dios. "Esta es mi alianza con ellos, dice Jehovah; mi espíritu que está en ti, y mis palabras que he puesto en tu boca, no se alejarán de tu boca, ni de la boca de tu descendencia, ni de la boca de los descendientes de tu posteridad, desde este momento hasta la eternidad, dice Jehovah.„ (Is., LIX, 21.)

Consta á primera vista por el contexto que estas palabras se refieren á la teocracia nueva, pues aparecen pronunciadas inmediatamente después que Jehovah, guerrero insigne, acaba de derrotar á su enemigos, atrayéndose á sus verdaderos adoradores. Ha traido á éstos del Occidente y del Oriente, y los ha elegido entre los hijos de Jacob vueltos de la iniquidad (Is., LIX, 18-20). Con ellos concierta el pacto ó alianza

de que se habla en el versículo 21. Ahora bien; es evidente que en esta victoria y en estos adoradores venidos de todas partes se encuentra descrito el reino universal de Dios, y, por tanto, la nueva teocracia. Luego por la fuerza misma de estas palabras existe en esta teocracia una enseñanza y una predicación perpetuas de la verdad, sin que esta verdad sufra detrimento alguno. Está en ella (la teocracia) el espíritu de Dios, es decir, aquella influencia perpetua, aquel impulso constante de Dios que obra de continuo sobre su Iglesia. Dios gobierna y enriquece el reino del Mesías con su gracia, con sus dones gratuítos, y también mediante su presencia personal en los justos. Y siendo estas prerrogativas dote perpetua con que se dignó honrar á su Iglesia, ésta es la dispensadora da la verdad, no pudiendo errar ni apartarse de la verdad. Y si se compara el modo de hablar de Isaías en la ocasión presente y en los capítulos IX (vers. 1) y LXI (vers. 1), se echará de ver que el Profeta tuvo á la vista esta asociación íntima, esta comunidad de bienes que el Mesías derrama sobre su Iglesia. Además, en estos oráculos podrán verse ya preformadas las palabras de Cristo, cuando dijo que enviaría al Espíritu Santo para que enseñase á sus discípulos toda verdad; allí también podrán verse enunciadas con siete siglos de antelación aquellas otras palabras de Jesucristo tan llenas de consuelo: "Hé aquí que yo estoy con vosotros hasta la consumación del mundo.„

Para que la teocracia nueva pudiera desempeñar *eficazmente* la misión de predicar la verdad, érale también necesario un verdadero *poder*. No dejó, pues, de concedérselo su fundador. Y se lo confirió en términos solemnes, al propio tiempo que se le prometía que ningún asalto, ningún ataque dirigido contra ella podrían derribarla. "Todo instrumento fabricado contra ti errará el golpe, y toda lengua que te resistirá en el juicio tú la juzgarás.„ (Is., LIV, 17.) Dos clases de ataques se señalan aquí: el ataque por la fuerza, la violencia, las persecuciones, en una palabra, por el poder material; el cual ataque, dirigido contra la Iglesia, errará el golpe, dice el Profeta; ó como lo expone San Efrén, todo reino en oposición contra ti no conducirá su obra al término deseado; lo cual equivale á decir: las armas del infierno no prevalecerán contra ti. El otro ataque es el que se ejecuta con la *lengua*; mas como la lengua es la intérprete de la inteligencia y de la voluntad, hay que entender por esta palabra del Profeta todos aquellos ataques que se operan por medio de la elocuencia, de la ciencia, ó excitados y fomentados por los malos apetitos de los hombres. Según la expresión más enérgica del texto hebreo, "toda lengua que se pronuncie contra ti en el juicio, tú la *condenarás*„; luego la teocracia posee el derecho y el poder para condenar toda lengua que resiste á sus enseñanzas, que levanta su voz contra ella; puede condenarla como impía y blasfema.

Se afirma, pues, que la teocracia se halla investida de una autoridad judicial suprema, á la cual todos deben someterse. Mas para que esta autoridad pueda de derecho y de hecho condenar *toda lengua* que le resiste, requiérese en absoluto que pueda condenar la lengua de la falsa ciencia, la lengua de los argumentos engañosos opuestos á la teocracia, las lenguas de la negación, de la duda, de la afirmación contradictoria. ¿Cómo la autoridad teocrática podrá de derecho y de hecho condenar todas estas lenguas? Se necesita para ello la facultad de discernir de una manera infalible lo verdadero y lo falso; en otros términos, se necesita que se halle investida de un *magisterio infalible*, y—consecuencia necesaria de la noción misma del reino—se exige que esta autoridad resida, no en todo el pueblo teocrático como tal, sino en un cuerpo de magistrados escogidos.

Al deducir de las palabras de Isaías la existencia de un derecho y de un poder semejantes en el seno de la teocracia, no nos hemos separado en manera alguna del verdadero sentido del Profeta; al contrario, este sentido viene impuesto por las palabras mismas. Y no podremos menos de reconocerlo así si observamos que el reino del Mesías es representado en varias ocasiones por el Profeta como la fuente adonde deben acudir los pueblos á beber la ley y el conocimiento de Dios, su verdad y

su doctrina. Esto es lo que enseña desde luego de una manera clarísima en sus oráculos acerca de la persona del Mesías, en la época del cual la tierra deberá hallarse llena de la ciencia de Jehovah (XI, 9); que Él mismo ejercerá la justicia entre los gentiles y no cesará de hacerlo hasta tanto que establezca la justicia en el mundo (es decir, hasta que haya establecido en la tierra la regla divina de lo verdadero y de lo justo); que es la expectación de las naciones, la luz de los gentiles (Is., XLII, 1-6: XLIX, 6), el superior y maestro dado á los gentiles (LV, 4), quien se declara á sí mismo enviado para predicar á los afligidos (LXI, 1). De donde se colige claramente que el reino del Mesías ha sido establecido con el fin de hacer llegar á todos la enseñanza divina. ¡Cuántas veces no atribuye Isaías esta función á la nueva teocracia! Esto mismo aparece en la visión de la montaña santa de Jehovah. ¿Y qué otra cosa pueden significar aquellas palabras que pone Dios en boca de su elegido, y que no se apartarán jamás de su boca? (LIX, 21.) ¿Y aquel otro oráculo en el que se dice que, hallándose toda la tierra envuelta en tinieblas, se levanta Jehovah sobre Jerusalén y la ilumina con su luz (LX, 1.) hasta el punto que la misma Jerusalén viene á convertirse en foco de luz que alumbra los pasos de las demás naciones y de sus Reyes (ó, según el texto hebreo, hasta el punto que pueblos y Reyes se dirigen hacia este foco de luz)?

Así también este otro oráculo se refiere al tiempo de la nueva teocracia: "Y Jehovah será conocido en Egipto, y los egipcios conocerán á Jehovah." (Is., XIX, 21.) En fin, como carácter de esta época se formula esta predicción: "Haré que todos vuestros hijos sean instruídos en la escuela de Jehovah." (LIV, 13.) Es, pues, indudable para el Profeta que el reino mesiánico ha de traer á los pueblos la revelación y doctrina divinas. Y siendo esto así, pregunto: si este mismo Profeta hace mención de la *lengua*, que, por haber osado contradecir á la teocracia, es condenada por ésta, ¿qué es lo que desde luego se ofrece al espíritu, sino una lengua en contradicción con la teocracia docente, impugnando la verdad predicada por ella y esforzándose por obscurecer esta verdad, y aun desvirtuarla por completo mediante argucias y sofismas? Y esta lengua debe ser *condenada*, denunciada como *impía* (tal es la fuerza de la palabra hebrea) y declarada culpable. ¿Cómo ha de verificarse esto? Por la acción de un tribunal que tenga derecho y poder suficientes para dictar sentencia. ¿Y cómo podrá dictar esta sentencia si los que constituyen este tribunal carecen de medios para llegar cierta é infaliblemente al conocimiento de la verdad, atacada por la lengua del acusado? Por esto, pues, debemos inferir nosotros, sin separarnos ni un punto del rigor lógico, la conclusión siguiente: todo aquel que reivindica para este tribual el derecho de pronunciar un juicio en materia religiosa, le atribuye la posesión cierta é infalible de la verdad.

¡Tal es, pues, la profecía! ¿Dónde está su cumplimiento? ¿No es más claro que el sol que sólo en la Iglesia católica ha tenido cabal cumplimiento, siendo así que es la única que se gloría de poseer la revelación íntegra, de enseñarla infaliblemente, y siendo la única que, en el transcurso de los siglos, ha condenado tantas lenguas que se levantaban contra ella? ¡Véase una gran parte de la historia eclesiástica absorbida por el cumplimiento de este oráculo! ¡Considerad que entre tantas sectas que se dicen cristianas ni una sola *se atreve* á pretender que la revelación íntegra, completa, sea enseñada por ella con verdad infalible! Por esto sólo ya confiesan paladinamente que se hallan muy lejos de la forma que el oráculo declara esencial á la teocracia nueva. En la Iglesia católica existe el tribunal exigido por la profecía para juzgar toda lengua contradictoria. No dejemos tampoco de consignar cómo durante cerca de dos mil años los anales de la Iglesia atestiguan fielmente ejemplos múltiples de esta predicción. "Todo instrumento fabricado contra ti errará su golpe; tú condenarás á toda lengua que se pronuncie contra ti en el juicio!" Ni las armas, ni la violencia, ni el arte, ni la ciencia, han logrado vencer á la Iglesia. Sus juicios doctrinales han sido *eficaces;* las sectas y las herejías han sido condenadas; sus autores y secuaces han sido eficazmente separados del seno de la Iglesia, mientras que ella, siempre in-

maculada, prosigue á través de los siglos su victoriosa carrera! ¿Cuántos heresiarcas no han sido ya reducidos á polvo, desapareciendo su memoria, hasta el punto que apenas sus nombres han sobrevivido á sus errores? ¡Y con qué éxito ha condenado sus lenguas, que destilaban el veneno de sus falsos dogmas! Nada de esto encontraremos en las demás sectas. Testigo de este magnífico resultado, el teólogo Becani da esta bella paráfrasis de nuestro oráculo: "Todos los adversarios que suscitará el demonio contra ti fracasarán en sus empresas, pues no hay fuerza que prevalezca contra los designios de Dios; y todos los herejes que te resistirán en materia de fe y de religión, tú los condenarás después de haberlos convencido de error. Esto es lo que ha ocurrido hasta ahora.„

A este oráculo se añaden muchos otros en los cuales se promete á la nueva teocracia la victoria sobre cualquier enemigo, ó se le asegura un estado imperturbable, una firmeza inconmovible. También éstos proclaman la *indefectibilidad* de la Iglesia. Pues la Iglesia, tal como está descrita en estas profecías, debe aportar á los pueblos diseminados por todo el globo el conocimiento de Dios, la salvación, los bienes mesiánicos, el perdón de los pecados, la paz. Para que cumpla enteramente este deber, la Iglesia debe estar libre en absoluto de todo acabamiento, y de tal modo confirmada en la posesión de la verdad que no pueda jamás desviarse de ella, ni en la doctrina que propone á la fe, ni en la regla que asigna á las costumbres.

La primera de estas prerrogativas ha sido afirmada por Dios en diversas ocasiones. Dios pone al servicio de la Iglesia su propio divino poder para rechazar cualquiera agresión que se le dirija, y se muestra animado para con esta teocracia de un amor tal, que le inclina á ayudarla de todo corazón, á consolarla, á concederle la bienaventuranza. Véase á este propósito la célebre profecía del cap. IX (vers. 7), en la cual, según confesión de los mismos racionalistas, se trata del reino mesiánico: "Su imperio se engrandecerá, y la paz no tendrá fin; sentaráse sobre el trono de David y sobre su reino á fin de fortalecerlo y consolidarlo en el juicio y en la justicia desde aquel momento y para siempre. El celo del Señor de los ejércitos hará esto.„ "Muchas cosas se encierran en estas pocas palabras. Se ve aquí una propagación y un engrandecimiento continuos prometidos al reino mesiánico; la abundancia de bienes consistente en la paz aportada por Él; la estabilidad y la fijeza inmóvil del reino; finalmente, la regla de la santidad invariablemente enseñada en su doctrina. La teocracia antigua es castigada con el destierro y la ruina, causa de los pecados del pueblo elegido; este castigo es objeto de las lamentaciones del Profeta en el pasaje que sigue inmediatamente. La teocracia nueva, mucho más favorecida en este punto, quedará en pie, sin que sea jamás objeto de semejante venganza divina; y es que ella es para Jehovah una esposa santa. He aquí por qué dice el Profeta que este reino será fortalecido y consolidado por el *juicio* y la *justicia*; es decir, que la regla moral establecida y querida por Dios estará siempre en vigor en este reino, y que existirá en él aquel estado de justicia y santidad que Dios quiere ver reinar entre los hombres. Esta justicia aparece designada como el fundamento y apoyo del reino de Cristo, fundamento inconmovible y perpetuo como el reino mismo al cual sirve de base. La justicia y el reino mesiánico: he aquí dos cosas unidas siempre con íntimo lazo en el sagrado texto.

Y el hecho, la realidad, corresponderá á los designios del Altísimo; esto es lo que nos dice la afirmación solemne que sirve de conclusión al oráculo: "El celo del Señor de los ejércitos hará esto.„ ¡Qué fuerza, qué energía en estas palabras! El celo, en efecto, es un amor vehemente unido á una cierta indignación contra los obstáculos, es un deseo ardiente, un afecto obstinado hacia el objeto que se trata de conseguir. El Señor, Jehovah, presenta como garantía de su celo á su propio nombre, por el cual se declara fuente de todo *ser*, y proclama así su fidelidad, su voluntad inmutable y su poder invencible para el cumplimiento de sus promesas. Además, el Jehovah de los *ejércitos* tiene á sus órdenes los ejércitos celestes y te-

rrestres. Síguese, pues, que las cosas afirmadas con tanta solemnidad tendrán segurísima realización.

Jehovah proclama también en otros oráculos su celo divino, manifestando así que su reino será indestructible. Este reino no debe temer á sus enemigos. He aquí lo que dice Jehovah: "Ciertamente los cautivos serán arrebatados al hombre fuerte, y lo que habrá sido arrebatado por un hombre robusto será salvado; en cuanto á aquellos que te han condenado, yo los condenaré.„ (Is., XLIX, 25.) También el Profeta señala la fijeza de que habrá de gozar la teocracia, comparándola con las cosas que se reputan más inmutables. Los oyentes del Profeta son invitados á levantar los ojos al cielo y á contemplar las constelaciones, invariables entre sí durante millares de años, luego á considerar la fijeza y el orden imperturbable de la tierra; pero todo esto es nada ante la fijeza del reino de Dios: "¡Levantad los ojos al cielo, y ved la tierra bajo vuestros pies! Los cielos se disiparán como el humo, y la tierra se desgastará como un vestido; pero mi salud será eterna y mi justicia no sufrirá menoscabo.„ (Is., LI, 6.) Y en otra parte: "Los montes se conmoverán y las colinas se estremecerán; pero mi misericordia no se retirará de ti, y mi alianza de paz no vacilará, ha dicho Jehovah, quien se ha compadecido de ti.„ (Is., LIV, 10.) Dios renueva frecuentemente esta promesa con los más tiernos afectos de amor: "¿Puede una mujer, dice, olvidarse de su pequeño hijo hasta el punto de que no tenga piedad del fruto de sus entrañas? Pues aunque ella llegase hasta este extremo, en cuanto á mí yo no te olvidaré. He aquí que yo te he grabado en mis manos; tus muros están siempre ante mis ojos.„ (Is., XLIX, 15, 16.) Es decir: Sión está siempre presente al espíritu de Jehovah. Lo que nosotros llevamos grabado en nuestras manos no se separará de nuestra memoria; todo aquel edificio, toda la estructura de la ciudad, según la cual en los designios divinos fué concebida Sión, ó sea la ciudad teocrática universal, no se escapa ni por un instante á las miradas de la solicitud de Dios, lo cual significa igualmente que Dios proveerá en todo tiempo para que la teocracia responda en la realidad, y según las exigencias de los tiempos, al plan trazado en el espíritu del Señor. Reviste su pensamiento con un bellísimo símil, por el cual afirma que siente un amor tan grande hacia esta privilegiada de su corazón que no hay amor humano, ni aun el más vivo y constante, que pueda comparársele. ¿No será éste, pues, el amor que Cristo ha de tener á su Iglesia, siendo así que, según San Pablo, "Cristo amó á su Iglesia y se entregó por ella, á fin de que apareciera ante Él como una Iglesia gloriosa„? (Ephes., V, 25.)

No se muestra menos patente este amor divino en la promesa hecha por Jehovah á la teocracia nueva de adornarla con una santidad insigne. Para hacer ver cuán grande sea, desde este punto de vista, la diferencia entre la condición antigua y la nueva, el Profeta echa mano de imágenes simbólicas: la Sión antigua es "una pobre miserable, abatida por la tempestad y privada de todo consuelo„; pero en cuanto á la nueva, "he aquí, dice, que yo alinearé tus piedras, y serás fundada sobre zafiros, construiré tus torres con jaspes, y tus puertas serán hechas de piedras cinceladas, y tus contornos serán labrados en piedras preciosas.„ (Is., LIV, 11, 12.) Será una población de maravillosa hermosura, adornada de perlas y piedras de gran valor. Por lo que se refiere al sentido de este símbolo, el Profeta lo explica inmediatamente después: "Y todos tus hijos serán instruídos por Jehovah.„ El mismo Jesucristo aplica estas palabras al tiempo del Mesías (Joann., VI, 45). La preeminencia de la nueva teocracia sobre la antigua aparece también manifiesta por estas palabras de Isaías: "En vez de bronce emplearé oro, plata en vez de hierro, bronce en vez de maderas y hierro en lugar de piedras„ (LX, 17); palabras cuyo alcance y significado se explican por estas otras que las siguen: "Te daré por gobierno la paz, y por magistratura la justicia; no se oirá ya hablar de iniquidad en tu territorio, de estragos y destrucción en tus fronteras, y la tranquilidad (la salud) ocupará tus muros y la alabanza tus puertas.„ (LX, 17, 18.) La harmonía entre estos oráculos y la realidad de las cosas corresponde perfecta-

mente á la metáfora empleada por San Pablo, cuando llama *sombra* á la teocracia antigua; dedúcese asimismo dicha harmonía de la comparación entre las instituciones de cada una de estas dos alianzas. La circuncisión, ceremonia ineficaz por sí misma para infundir la gracia, cede su puesto al sacramento del Bautismo, que opera en el hombre una verdadera regeneración, confiriéndole la gracia santificante; las expiaciones legales y los ritos mosaicos, que no son otra cosa sino una débil imagen y una sombra de justicia, son reemplazados por adornos interiores y por Sacramentos, que enriquecen verdaderamente al alma de justicia y de santidad; á la teocracia antigua, edificio desmoronado y ruinoso, sucédele otro edificio nuevo, construcción magnífica, que ni el tiempo ni los enemigos podrán jamás derribar. Tenemos, pues, en estos símbolos la descripción anticipada de aquella superior dignidad que caracteriza á la nueva alianza.

Veamos cómo el mismo Jesucristo habla de ella: "Os digo, en verdad, que entre los nacidos de mujer no ha habido ninguno mayor que Juan el Bautista; y sin embargo, el más pequeño en el reino de los cielos es más grande que él.„ (Matth., XI, 11.) Comparad también si os place lo que enseña San Pablo relativamente á aquel heredero todavía en la infancia, el cual siendo hijo queda, sin embargo, como un esclavo bajo el dominio de tutores y curadores, en tanto que aquel que se ha revestido de Cristo por el bautismo se constituye en la verdadera y plena libertad y en la dignidad de los hijos de Dios (Gal., III, 27: IV, 1 y siguientes). En cuanto á la otra aserción, enunciada de tantos modos por el Profeta, de que la santidad es el patrimonio del reino mesiánico, se nos ofrece también en los libros del Nuevo Testamento, en los preceptos y consejos de Jesucristo, en los nombres mismos de "santos santificados, elegidos, amados de Dios, espirituales, partícipes de una vocación santa„, que los autores sagrados no cesan de dar á los cristianos. Y esta santidad no se ha marchitado nunca entre ellos, según atestiguan esas brillantes y casi innumerables falanges de mártires, de confesores y de vírgenes que la Iglesia en todos los siglos ha enviado al cielo, y cuyas eminentes virtudes, la constancia en la fe, la pureza de vida, el desinterés, los trabajos emprendidos por el bien del prójimo, han venido á ser objeto de general admiración en el mundo entero. Jesucristo, cuando traza las reglas de perfección de los suyos y quiere atraerlos dulcemente á lo que hay más excelente en la virtud, hace también mención de aquellos que se han hecho eunucos por el reino de los cielos: *propter regnum coelorum*. "No todos, dice, comprenden esta palabra, sino aquellos solamente á quienes ha sido concedido el comprenderla, pues esta continencia voluntaria es un don de Dios.„ Sin embargo, "el que pueda comprender, que comprenda„. Esta práctica heroica es un ornato y una perfección propia del reino mesiánico, por lo cual éste supera á la teocracia antigua. (Cf. Matth., XIX, 11, 12.) Pues bien; esta doctrina de Cristo se halla ya indicada en Isaías, y atribuída por él á la teocracia nueva como un privilegio que la coloca muy por encima de la antigua. En efecto, después de haber dicho que nadie está excluído de los beneficios mesiánicos; que en adelante desaparecerían las barreras de la ley mosaica que hacían decir al extranjero: "Jehovah me separará enteramente de su pueblo„ (Cf. Deut., XXIII, 1-3), añade el Profeta: "Y que no diga el eunuco: ¡He aquí que soy un árbol estéril!„

Como en la ley antigua la promesa de fecundidad era reputada como signo de bendición divina, el eunuco venía á ser objeto de una especie de maldición. Pero declara el Profeta que va á desaparecer esta maldición y que va á ser sustituída por una promesa privilegiada, con tal que este estado de abstención vaya acompañado de una verdadera piedad: "Porque he aquí lo que dice Jehovah á los eunucos: Aquellos que hubiesen guardado mis sábados y hubiesen escogido lo que yo quiero y hubiesen observado mi alianza, yo les daré en mi casa, y dentro del circuito de mis murallas, un lugar y un nombre más ventajoso que pudieran serlo los hijos y las hijas: yo les daré un nombre eterno que no perecerá.„ (Is., LVI, 3-5.) Se les exige, como se ve, una santidad verdadera é interior, que com-

prende el culto de Dios, una conducta irreprochable, la práctica de obras agradables al Señor (heb.), y, en general, la observancia fiel y constante de la alianza divina. El eunuco, si esto hace, obtendrá un *sitio* y un nombre en la casa de Dios, y en lo interior de sus murallas, es decir, en la familia y en la ciudad de Dios será admitido con honor y contado entre los miembros de la familia, y gozará en ella de una estimación y de una gloria (tal es la fuerza de la palabra *nomen,* como lo demuestra Gen., XI, 4: *faciamus nobis nomen)* mejor que la que podría proporcionarle una descendencia numerosa. ¡Qué contraste entre las dos alianzas! En la una se prohibe al eunuco la entrada en la Iglesia de Dios; en la otra se le promete una gloria preferible al honor de numerosa prole. Y no se detiene aquí: se le asegura *un nombre eterno* ante Jehovah. Jehovah mismo es quien ha de conferirle este honor perpetuo, vivirá en presencia de Jehovah revestido de una gloria sin fin. Todo este lenguaje profético, ¿no es una anticipación del oráculo de Cristo referente á la continencia voluntaria? ¿No es cierto que nos hace entender que en la nueva teocracia la virginidad adquirirá, en el seno de la familia divina, un honor más envidiable que la gloria de la fecundidad más bendita? Pues bien, ahora pregunto yo: ¿dónde está en honor la virginidad observada *propter regnum Dei.* ¿Dónde se pone en práctica el oráculo de Isaías, así como los consejos de Jesucristo? ¡Sólo la Iglesia católica nos ofrece la realidad del retrato trazado por el Profeta!

IX. Entremos ahora en un nuevo orden de ideas, y preguntemos: la Iglesia, adornada con tantos dones y favorecida con tan valiosas promesas, ¿qué hará para mostrarse agradecida al dispensador de tantas mercedes? Vamos á saberlo de boca del mismo Profeta. Éste pinta á la Iglesia transportada de alegría, cantando al Señor un himno de reconocimiento y alabanza, celebrando en presencia de todos la gloria de su Dios. Ella reconoce sinceramente los beneficios recibidos, y la grandeza del amor que Dios le profesa inunda su espíritu de la más pura alegría, y exclama: "Daré expansión á mi alegría en Jehovah, y mi alma se estremeceeá de júbilo en mi Dios, porque me ha revestido con las vestiduras de salvación y me ha cubierto con la capa de la justicia, como un esposo que ejerce el sacerdocio (hebr.) con la frente coronada, y como una esposa adornada con sus joyas.„ (Is., LXI, 10.) La Iglesia está de pie en presencia de su Dios como una esposa adornada, y así, en efecto, se la representa en el Nuevo Testamento: esposa adornada por Cristo (II Cor., XI, 2), esposa amada por Cristo y revestida por él de encantadora belleza (Eph., V, 27). El pueblo teocrático, igualmente engalanado, aparece en presencia del Señor; y si el primer pueblo teocrático es ya llamado pueblo sacerdotal, ¡con cuánta mayor razón aparece el pueblo nuevo hermoseado con ropaje nupcial, lleno de alegría y de amor, y reuniendo en sí mismo la dignidad, la gloria y el esplendor del Sacerdocio! Con este oráculo profético guarda perfecta harmonía aquella alocución del Príncipe de los Apóstoles á los fieles del nuevo reino teocrático: "Vosotros sois una raza escogida, un Sacerdocio real, una nación santa, un pueblo de adquisición...; sois una familia espiritual, un Sacerdocio sagrado„ (I Pet., II, 5, 9.) El mismo himno lo pone también el Profeta en boca de la Iglesia en el cap. XII: "¡Yo os ensalzaré, oh Jehovah, etc. Alégrate y entona la alabanza, oh casa de Sión, porque grande es en medio de ti el Santo de Israel!„ Exhorta frecuentemente á su pueblo para que tribute á Jehovah magníficas alabanzas. Así: "Cantad á Jehovah un cántico nuevo, su alabanza llegue desde los confines de la tierra; *cantad*, oh vosotros que descendéis al mar; *cantad*, cosas todas que llenáis el mar; *cantad*, islas y los que habitáis en ellas.„ (Is., XLII, Cf. XXIV, XXV, XXVI y siguientes.)

Mas estos loores no son estériles. Van acompañados, según el Profeta, de ardientes deseos de que esta gloria de Dios sea por todos conocida, y que la teocracia misma abunde en frutos exquisitos de piedad. "Mostrad, dice, á los pueblos las invenciones de su sabiduría. ¡Cantad á Jehovah porque ha obrado con magnificencia; anunciad esto por todo el mundo; anunciad que

su nombre es sublime!„ (Is., XII, 4, 5.) Como se ve por estos himnos y por este deseo de propagar la gloria de Dios, la teocracia nueva no será, como la antigua, una viña falaz y una tierra ingrata (Is., V); muy al contrario, producirá para su Dios los más deliciosos frutos. "Porque así como la tierra produce su germen y un jardín hace germinar su semilla, así el Señor Dios hará germinar la justicia y la alabanza á la faz de todas las naciones„ (Is., LVI, 11); esta tierra nueva no recibirá en vano los torrentes de la gracia, sino que, "así como la lluvia y la nieve caen del cielo y no vuelven á él, sino que empapan la tierra haciéndola germinar, y dando así la simiente al sembrador y el pan al que lo come, así será la palabra que sale de mi boca; esta palabra no volverá vacía, sino que hará todo lo que yo quiera, y triunfará en todas aquellas empresas que yo le encargue„. (Is., LV, 10-11.) Fecundizada así por el rocío divino, la teocracia será para el Señor "una viña de delicias„ (Is., XXII, 2) "y un germen deleitable„, de lo cual se envanece el Señor como de "una obra de su mano para glorificarse„ (Is., LX, 21).

Ahora bien; ¿no es verdad que la Iglesia de Jesucristo tributa á Dios este triple homenaje de reconocimiento por los dones recibidos de Él? ¿Homenaje de alabanza, homenaje de predicación y homenaje de obras santas, mediante las cuales cumple en muchos de sus miembros todos los preceptos y consejos del Señor? Nunca en ella cesan los himnos y las alabanzas; practica el culto supremo de latría desde el Oriente hasta el Occidente; tiene en su seno aquellas Ordenes religiosas que entonan noche y día las alabanzas del Altísimo, y en sus templos se reune constantemente el pueblo fiel para dirigirle sus oraciones. Jamás se enfría en ella el deseo de anunciar á las naciones la gloria de Dios. ¡Testigos esos numerosos Institutos consagrados á lejanas misiones; testigo esa multitud de jóvenes apóstoles que se consagran á este santo ministerio; testigo la Obra de la propagación de la Fe, por la cual todo el pueblo fiel contribuye con sus votos y limosnas á la difusión del santo Evangelio! Finalmente, nunca faltan en el seno de la Iglesia ejemplos insignes de todas las virtudes. La Iglesia impele á todos sus hijos, cuanto es posible, á la observancia perfecta de los preceptos de Dios; en sus Comunidades de religiosos de ambos sexos procura que se cumplan fielmente los consejos evangélicos promulgados por Jesucristo. Así satisface continuamente á Dios el triple tributo señalado por el Profeta.

No dejemos de notar lo que el Profeta nos enseña acerca del *modo* según el cual la palabra de Dios es eficaz en su reino. Compara, según hemos visto, aquella operación divina que debe constituir, propagar y conservar la teocracia nueva, con la acción de una lluvia que empapa, embriaga y fecundiza la tierra. (Is., LV, 10, 11.) La gracia de Dios se infunde, pues, en las almas dulce y blandamente; las excita, las fortalece y fecundiza con un germen divino que las hará producir excelentes frutos. No hay que esperar, pues, en el reino de Dios una operación divina que produzca cambios repentinos, fenómenos insólitos y ruidosos; al contrario, las promesas divinas se realizan tranquilamente, desarrollándose poco á poco hasta producir exquisitos y sazonados frutos. ¿Es otra la marcha histórica de la Iglesia? ¡No, ciertamente! Ella, para introducirse en la tierra, no apeló á la violencia y al tumulto, no á las armas y á la guerra, ni promovió tampoco repentinas perturbaciones en el mundo; luego después no pretende asentar su dominación sobre los pueblos valiéndose de la pompa exterior, sino empleando procedimientos suaves y dulces, invitando á los pueblos á que la sigan, proponiéndoles los premios y dones de lo alto, en una palabra, por un modo de obrar conforme en un todo con la figura profética de Isaías. Y en efecto; aunque el Profeta, con el fin de dar mayor realce á la eficacia de la voluntad divina, nos presenta muchas veces á Dios bajo la imagen de un guerrero que cae sobre sus enemigos con ímpetu irresistible para establecer el reinado de la justicia (Is., LXII, 13 siguientes: LIX, 16), sin embargo, nos proporciona también bastantes indicios para prevenirnos contra una falsa interpretación de esta imagen guerrera. Tales son, por ejemplo, ciertas comparaciones de que se sirve el Profeta, así:

"Hé aquí que todos se desgastarán ó deteriorarán como un vestido, la polilla los roerá.„ (Is., L, 9.) La ruina de los enemigos, resultado de la victoria, aparece descrita en este pasaje, no como efecto del tumulto y ruido de la guerra, sino como un estado al que se ha llegado poco á poco y en silencio; pues sabido es que el deterioro de un vestido y la consunción de una tela ó madera por efecto de la polilla, se producen lenta y silenciosamente; lo que al principio se hallaba entero y sólido, se consume y estropea á la larga.

Este modo pacífico, dulce y atrayente con que la Iglesia ha de aplicarse á la ejecución de la obra divina, resalta también muy claramente ante la idea que nos da el Profeta acerca del Jefe supremo de la Iglesia, de su vida y acción. En efecto, el Profeta nos pinta al Mesías nacido en condición humilde, pasando sus días en el trabajo y en la pobreza, dulce y piadoso, dispuesto al socorro de los desgraciados y afligidos. Consideremos cada una de estas notas á fin de percibir mejor la perfecta conformidad existente entre el oráculo y su cumplimiento. Isaías nos presenta al Mesías como un vástago y una pequeña rama que surgen del tronco de Jessé (XI, 1). Este pasaje es mesiánico aun para los mismos racionalistas. Luego el árbol de la casa de David, que Ezequiel llama cedro (XVII, 3), está cortado; no queda de él sino un tronco oculto en tierra (ésta es la fuerza de la expresión hebrea). He aquí, pues, bien á las claras el abatimiento de la casa real, cumpliéndose aquello que Nathán predijo á David respecto de la suerte de los Reyes impíos castigados por Jehovah (II Reg., VII, 14): "He aquí la tienda de David derrumbada„ (Amós, IX, 11); "la corona y tiara arrebatadas„ (Ezequiel, XXI, 26). Y cuando la casa real sea reducida á este estado, entonces aparecerá el Mesías; debe, como David, llegar al trono desde una condición obscura y abyecta. Y realmente y de hecho, ¿qué había sido de la gloria de David cuando Jesús vino al mundo? ¿No era, por ventura, como tronco de un árbol cortado? Sigue á este origen, según la profecía, una vida pobre que Cristo ha de pasar, no en la ciudad regia, sino en la tierra de Israel: "He aquí que la Virgen concebirá y dará á luz un hijo, y será llamado su nombre Emmanuel; se alimentará de manteca y de miel á fin de que sepa reprobar el mal y elegir el bien; porque la tierra, cuyos Reyes temes, será abandonada.„ (Hebreo: Esta es la tierra de Israel y la Siria: Is., VII, 14, 16.) Ya sé yo que muchos racionalistas niegan el carácter mesiánico de esta profecía. Sin embargo, no es difícil de probar que Emmanuel en la mente del profeta es el Mesías. Se prueba por lo que dice de Emmanuel en el cap. VIII (vers. 10, hebreo), y por la descripción del mismo Niño recién nacido (IX, 6), descripción que toda la escuela racionalista entiende del Mesías.

No nos extenderemos más sobre este punto. (Véase sobre él Corluy, *Spicilegium*, t. I, págs. 404, 441; Fillión, *Essais d'exégèse*, págs. 23 y siguientes; Knabenbauer, *Commentar. in Isaiam*, tomo I, págs. 164-199.) Bástenos hacer notar que el Profeta predice una concepción y un parto virginal, y celebra las alabanzas y prerrogativas de aquella á quien todas las naciones llamarán bienaventurada. Esto se desprende de las palabras mismas, y esto ha sido solemnemente revelado por el Espíritu Santo en el Evangelio de San Mateo. Además, la citada profecía coloca la vida del Mesías adolescente en una época en que la tierra de Israel será *abandonada* por su Rey, es decir, cuando, después de la ruina del reino, esta tierra será reducida á una condición pobre y abyecta. A este estado miserable del país, tan distante de la dignidad y autoridad reales, se refieren aquellas palabras: "Comerá ó se alimentará de manteca y miel„; pues, según testimonio del propio Isaías, alimentarse con tales artículos es signo ó símbolo de una tierra devastada y asolada. Luego si el Mesías no tiene para su alimento en la época de su adolescencia sino los manjares propios de un país devastado y abandonado por la mayor parte de sus habitantes, se nos presenta por esto mismo como un joven que vive, no en el floreciente reino de David, no en un país poderoso y que ejerce la dominación, sino en una región sometida, abatida, arruinada por gentes extranjeras, privada de todo esplendor. Tal

debe ser en la visión de Isaías la región que comprendía en otro tiempo los reinos de Israel y de Siria. Luego el Mesías debe pasar su juventud, no en Judea, sino en una región que estaba entonces desprovista de Rey, subyugada por gentes extranjeras y despojada de todo honor. Y en esta región el Mesías se sirve de alimentos, que, según los versículos 20-22, son el sustento de gente pobre, de aquellos que no cuentan con otros recursos para su subsistencia que con una sola vaca y dos ovejas. Como quiera que tales gentes no se reputan nobles ni poderosas por su autoridad ni por sus riquezas; como, por el contrario, estos escasos haberes, reducidos á una vaca y dos ovejas, y este alimento ganado con los cuidados que se prestan á tales animales denotan una vida pobre, humilde, laboriosa, ¿no se anuncia, pues, claramente por el Profeta que el Mesías adolescente vivirá en países extranjeros, lejos del real palacio, y que allí llevará una vida pobre, humilde y laboriosa? ¿Habrá necesidad de hacer notar ahora cuán acorde se halla este oráculo con la realidad histórica? Cuando se había extinguido el esplendor real de David, su insigne descendiente Cristo, pasaba su juventud en Galilea, país menospreciado por los judíos mismos, sujeto al imperio y dominación de extranjeros; allí vivía en el seno de una familia humilde ejerciendo un arte mecánico y sustentándose, sin duda, con los alimentos comunes á la clase artesana.

Al tenor de estos modestos principios y de esta obscura juventud, debe seguir luego el resto de la vida del Mesías y el modo como abandona su casa. Véanse arriba principalmente XLII, 1-4, y XLI, 1-3. Después de haber hablado en el cap. XLI (vers. 2 y siguientes) de un héroe militar que subyuga pueblos y Reyes, que huella con sus pies, cual si fueran barro, á los magistrados que los gobiernan, héroe de quien nada tiene que temer, sin embargo, el pueblo de Israel, que vive en el destierro, puesto que le ha sido enviado por Jehovah como un libertador (XL, 2, 3 y siguientes; 25), el Profeta, en el cap. XLII, opone á este conquistador otro héroe, libertador y redentor del pueblo. Lleno del espíritu de Dios, dotado de extremada bondad, de una dulzura y de una misericordia sin límites, este salvador anuncia al pueblo la ley de Dios y le saca de la cautividad espiritual: "He aquí, dice, mi servidor; yo le sostendré; mi elegido, en él se ha complacido mi alma; he derramado mi espíritu sobre él y anunciará mi justicia á las naciones.„ (XLII, 1). ¿Quién es ese otro servidor de Jehovah elegido para anunciar á la tierra la ley y la voluntad de Dios? La respuesta será fácil si consideramos que los rasgos con que se le describe son los mismos con que se describe al Mesías en el cap. XI, 1 y siguientes. "El espíritu de Jehovah reposará sobre Él„ (XI, 2), y "Yo he difundido mi espíritu sobre Él„ (XLII, 1); "Él no juzgará según lo que aparece á la vista (XI, 3), y proferirá su juicio según la verdad„ (XLII, 3); "Juzgará con arreglo á justicia y castigará según lo exija la equidad„ (XI, 4), y "Anunciará la justicia (XLII, 1), establecerá la justicia sobre la tierra (XLII, 4), ...está en pie como signo de unión para las naciones„ (XI, 10), y "Yo he hecho de ti una lumbrera para los pueblos„ (XLII, 6); "A Él invocarán los pueblos (XI, 10) y las islas esperan su ley„ (XLII, 4); "En ese día Jehovah tomará de nuevo posesión de su pueblo„ (XLII, 11), y "Tú sacarás al cautivo de su calabozo„ (XLII, 6). ¡Compárense atentamente estos pasajes correlativos! ¿No es cierto que se advierte constantemente un perfecto paralelismo *verbal y real?* ¿No es verdad que aparece de una y otra parte la misma imagen, el mismo carácter, la misma función, el mismo poder y la misma eficacia en la acción? Ahora bien; según confesión de todos, en el capítulo XI se habla del Mesías, se describe su persona y su obra; ¿cómo, pues, podrá negarse que sea Él á quien se refiere el cap. XLII? Sólo existe una diferencia entre ambos pasajes, y ésta sirve todavía para hacer más patente lo que nosotros decimos; en el cap. XI se describe la victoria que el vástago de Jessé ha de conseguir sobre sus enemigos por su palabra, su doctrina y un signo de su voluntad: "Y golpeará la tierra con la vara de su boca, y con el aliento de sus labios matará al impío„ (XI, 4); mientras que en el cap. XLII se indica el camino que conduce á esta

victoria (XLII, 2-4). Allí se ve al Mesías que acaba por derrotar á todos sus enemigos: aquí se le ve caminando hacia esta victoria.

Veamos ahora cómo trabaja el Mesías en esta su obra: "No proferirá gritos, no levantará su voz, ni se oirá su voz fuera„ (XLII, 2, hebr.). Nótese que la descripción se hace, ante todo y directamente, en oposición con el héroe militar que antes ha sido puesto en escena. Este lo llena todo de desolación y de terror; el Mesías, pues, será por oposición un personaje dulce, manso, tranquilo, alejado de toda fastuosidad y pompa, que no obra tumultuosamente y por vana ostentación, sino pacífica y modestamente. Todo esto contribuye á que nos representemos un carácter pacífico. Conviene perfectamente á un hombre de tal carácter dedicarse con dulzura al alivio de los débiles y al consuelo de los enfermos. "No cortará una caña resquebrajada, no apagará una mecha que humea„ (XLII, 3). Es decir, abrazará y fortalecerá á los que se hallan oprimidos y afligidos hasta el punto que casi se ha extinguido en ellos la vida. Se diferenciará, pues, en gran manera de los sabios y poderosos, que no tienen sino un fastuoso menosprecio para todo aquello que sea debilidad y sufrimiento, que se apartan de los miserables ó los rechazan y exterminan. En esta expresión proverbial nos muestra Isaías la dulzura y caridad con que el Mesías atrae hacia sí é invita á todos aquellos que se hallan abrumados bajo el peso de sus pecados, y por la cual también, cuando los encuentra débiles, procura inspirarles la fuerza y vigor para practicar la virtud, excitando así la pequeña chispa de bien que persiste todavía en ellos, á fin de que salga de esta chispa una llama vivísima y un esplendor magnífico. Pero no se reduce á esto toda su obra, pues que á esta mansedumbre se añade una invencible grandeza de alma, que no desfallece jamás en su acción, ni se deja vencer por las dificultades; antes, por el contrario, avanza constante é imperturbablemente hacia el fin propuesto. He aquí cómo el Profeta expresa este pensamiento: "No languidecerá ni se estrellará (fracasará) hasta que establezca la justicia sobre la tierra„ (XLII, 4, hebr.), hasta tanto se constituya sobre el mundo todo la regla de lo verdadero y de lo justo. Así es cómo el Profeta traza al propio tiempo la ley según la cual la Iglesia mesiánica ha de hacer sus progresos sobre la tierra. ¡He aquí la profecía! ¡Tal aparece descrito el Mesías, tal su manera de obrar! ¿No podría decirse con verdad que el Profeta escribió con anticipación la historia evangélica? Y cuando oimos decir á Jesucristo: "Venid á mí todos los que trabajáis y os halláis agobiados, y yo os aliviaré„; ó cuando dice: "Aprended de mí porque soy manso y humilde de corazón„; cuando le vemos mostrarse dulce y misericordioso con los pecadores, fortalecer á los débiles en la fe, inspirar fuerza y resolución á los que vacilan: "Ten confianza, hija mía..., etcétera„, ¿qué nos recuerda todo esto sino aquel retrato de Jesucristo tan claramente delineado por el Profeta hace muchos siglos? Por esto San Mateo, que en su Evangelio se propone demostrar á los judíos que Jesús es el Mesías prometido por Dios y pronosticado por los Profetas, les advierte que estos rasgos característicos, pintados por Isaías, se han realizado y cumplido fielmente en Jesús; y hace notar esto precisamente cuando refiere que los fariseos deliberaban sobre los medios de causarle la muerte (Matth., XII, 14-22).

Este carácter del Mesías, que fija también á su Iglesia la regla de conducta que ha de observar, se nos propone además en aquel famoso oráculo de Isaías, por el cual Jesucristo mismo inauguró su enseñanza: "El espíritu de Jehovah está sobre mí, porque Jehovah me ha ungido, me ha enviado para que predique á los mansos y cure á los que tienen el corazón lacerado, etc.„ (Is., LXI, 1-3; Luc., IV, 18.) Este á quien el Profeta declara ungido é instruído por el Espíritu de Jehovah, es también el Mesías, pintado con los mismos colores que en los capítulos XI y XLII. Este Cristo, el ungido por Jehovah, es enviado para llevar la buena nueva á los afligidos, es decir, para predicar el Evangelio á los pobres. Esto es lo que el mismo Jesús propone á los enviados del Bautista como un indicio de que ha llegado el tiempo mesiánico y que es Él mismo el que ha de venir, sin que ha-

ya que esperar á otro (Matth., XI, 3-6). Es enviado para curar á aquellos que tienen despedazado el corazón, es decir, para reanimar á los que se hallan en estado de tristeza, de abatimiento ó pusilanimidad, y, consiguientemente, para fortalecer y consolar á los espíritus enfermos, destrozados por la desconfianza, el temor, las angustias. Ha sido enviado, en una palabra, para consolar y salvar á los miserables.

¡Pero desgraciados de aquellos que rechacen la salud con que les brinda! Porque el Mesías ha sido puesto para resurrección y para ruina, idea expresada en el mismo pasaje de Isaías: "El Mesías, dice, ha sido enviado para anunciar el año de gracia de Jehovah„; el tiempo de la bondad y de la misericordia de Dios; pero también para anunciar "el día de la venganza de nuestro Dios„ (Is., LXI, 2). Este día de la venganza es anunciado por Jesús cuando pronuncia sus repetidas maldiciones contra el mundo y sus ambiciones, cuando pinta la ruina preparada á la casa que se ha edificado sobre arena, cuando predice la venganza divina que debía alcanzar á la ciudad ingrata y el último juicio, en que retribuirá á cada uno según sus obras.

Tales son los principales oráculos de Isaías acerca de la Iglesia, así como también tocante á el origen y la vida pública de Jesucristo. Ahora bien; esta imagen de la Iglesia y de Jesucristo hízose muchos siglos antes de que Jesucristo apareciera en el mundo, antes que la nueva teocracia viniese á la existencia. Y por si alguien hubiese á quien preocupen las dudas que los racionalistas han manifestado sobre la autenticidad de esta parte de Isaías, que comprende los capítulos XL-LXVI, bastará observar que las profecías que hemos aducido y explicado en el curso de este estudio tienen toda su fuerza demostrativa aun cuando no hubiesen sido escritas cerca de setecientos años antes de su cumplimiento. Para lo que ahora nos ocupa es muy suficiente que daten, como quiere el racionalismo, del año 538 antes de Jesucristo, por cuanto una profecía debe suponerse divina cuando preceda á su realización con prioridad bastante para que su previsión natural sea imposible al hombre. Que esta prioridad ó anticipación sea de quinientos treinta y ocho ó de setecientos años, poco importa para el objeto que al presente intentamos. Por lo demás, se demuestra por razones convincentes que estos capítulos son, en su totalidad, obra de Isaías.

Si se consideran con atención estas profecías, no se puede menos que exclamar: "¡El dedo de Dios está aquí!„ ¿No es ya cosa digna de admiración, y verdaderamente inexplicable, que un judío que no conocía más que la antigua teocracia limitada llegase á una noción tan sublime de una teocracia universal? Pero es más admirable todavía que exponga ya, setecientos años antes, los procedimientos y la norma según la cual ha de fundarse el reino de Dios y propagarse en el transcurso de los siglos; que trace ya su carácter propio, sus dones, virtudes y privilegios. Es aún más sorprendente que escriba oráculos tan exactos y determinados sobre este personaje singular, el Mesías; sobre su nacimiento virginal y su juventud pasada en el país *de Israel;* sobre su vida pobre, humilde, obscura, y sobre la naturaleza de su predicación. Añádanse á esto los oráculos (de que se hablará en el artículo *Pasión*) concernientes á su Pasión y á la gloria que de ella proviene. Isaías no solamente abarcó con su mirada cosas que debían cumplirse setecientos años más tarde, sino también expresó ya por adelantado las leyes que rigen el reino de Dios y que lo regirán hasta la consumación de los siglos. Por esto un autor inspirado hace de él, con toda verdad, este brillante elogio: "Isaías, Profeta grande y fiel en presencia de Dios, vió con amplio espíritu las cosas últimas; mostró hasta el fin de los tiempos las cosas futuras y ocultas antes que aconteciesen.„ (Eccli., XLVIII). En cuanto á nosotros, al estudiar las profecías y ver que se desarrollan á nuestra vista los hechos que las confirman, forzoso será decir con el Príncipe de los Apóstoles: "No por voluntad humana se ha proferido ninguna profecía, sino que los santos Profetas de Dios han hablado inspirándoles el Espíritu Santo.„ (II Petr., I, 21.)

J. Knabenbauer, S. J.

ISLA ATLÁNTIDA.—Habla Platón largamente en dos escritos suyos, en el *Critias* y en el *Timeo,* de cierta isla llamada Atlántida que, según una tradición egipcia, hubo de existir más allá de las columnas de Hércules, ó sea en pleno mar Atlántico, desapareciendo luego de repente bajo las olas. Mayor que Libia y Asia juntas, la Atlántida facilitaba á los navegantes el paso á otras islas, y de éstas *á todo el continente situado enfrente* y que sirve de orilla á este verdadero mar; porque el que se encuentra más acá del estrecho de que hablamos se parece á un puerto de estrecha entrada, "*mientras que aquel mar y la tierra que le rodea* pueden, en verdad, y con justísimo título, ser llamados *mar* y *continente.*„ (*Timeo.*)

Al asunto de la Atlántida tiene estrecha relación con el que se refiere al origen de los americanos, pues es evidente que si existió tal isla con las dimensiones que se le atribuyen, habría facilitado de singular manera las comunicaciones entre Africa y "el continente situado enfrente„, ó sea el Nuevo Mundo. De esta suerte se explicaría, mucho mejor que por las corrientes que desde el litoral africano llegan hasta las costas de la América meridional, la presencia en ésta de pueblos parecidos á los antiguos habitantes de Canarias y de Africa por sus costumbres é industria. Interesante sería, por tanto, asegurarse de si existió en efecto el continente mencionado por Platón.

¿Será acaso la Atlántida una concepción imaginaria del filósofo griego? Algunos críticos lo suponen, y entre ellos M. de Mortillet observa que si dicho continente hubiera existido, la fauna y la flora del Nuevo Mundo y las del antiguo no ofrecerían tantos y tan notables caracteres diferenciales, porque las plantas y los animales habrían penetrado de uno en otro continente merced á dicho punto de unión.

Importante sería esta objeción si la comunicación que se supone hubiera podido ser directa, porque la tierra actualmente sumergida ocupara sin interrupción el espacio entre Africa y América; pero no dice Platón semejante cosa. En su concepto, la Atlántida era una isla, vastísima ciertamente, pero cuya comunicación con el continente de más allá sólo podía verificarse pasando por otras islas intermedias. Con tales condiciones es muy explicable la diferencia que existe entre las respectivas faunas, ya que cualquier mar, por estrecho que sea, basta para detener á casi todos los animales terrestres; aunque también se explica que los hombres, sin ser grandes navegantes, pudieran, merced á aquellos jalones del camino, ir de unos en otros hasta el continente americano.

Nótese bien que Platón no es el único escritor antiguo que haya hablado de la Atlántida: Teopompo, que escribía hacia la misma época, ó sea en el siglo IV antes de Jesucristo; Aristóteles, Diodoro de Sicilia, Plutarco, Amiano Marcelino y otros muchos, han mencionado igualmente aquella tierra misteriosa, y lo han hecho en términos que permiten creer no ser ellos meros repetidores de Platón.

Después de manifestar que Europa, Asia y Libia ó Africa, son islas á las que rodea el Océano, añade Teopompo que "hay otra isla fuera de este mundo que sólo merece el nombre de continente„. Según Aristóteles, hay varios días de navegación desde el mundo entonces conocido hasta una gran isla llamada Antilla, que los cartagineses habían descubierto y colonizado, pero cuya existencia ocultaban cuidadosamente para monopolizar el comercio con ella. Diodoro de Sicilia habla también de una isla lejana y tan extensa que se hallaba regada por ríos navegables. Plutarco dice además que los cartagineses en cierta ocasión trajeron un indígena de ella.

Tan precisas indicaciones no permiten negar, tan rotundamente como se ha negado, la existencia de la Atlántida, aunque después de todo, si con ella se explica una vez más y de modo muy racional la población de América por habitantes del Antiguo Mundo, no es necesaria en manera alguna á los partidarios de esta teoría, ya que hay y siempre hubo otros medios de comunicación relativamente fáciles entre ambos continentes. (Véase el artículo *Americanos.*)

HAMARD.

J

JACOB *(Profecía de).*—Conociendo Jacob que se acercaba su muerte, reunió en torno de su lecho á sus hijos, los doce Patriarcas, para bendecirlos antes de morir. En la vida de los Patriarcas era un momento solemne aquel en que bendecían á sus hijos á la hora de la muerte. Isaac, ya ciego á causa de su avanzada edad, temiendo ser sorprendido por la muerte dió á sus dos hijos la bendición patriarcal. Sabido es cómo Jacob consiguió el derecho de primogenitura y las promesas mesiánicas. Moisés y Josué, al fin de su larga vida, bendijeron al pueblo á quien habían regido y gobernado.

Al acercarse la última hora de su vida, Jacob dió á sus hijos aquella célebre bendición, según se refiere en el capítulo XLIX del Génesis. En aquel solemne momento el santo Patriarca penetró en lo por venir, así como Isaac, Moisés y Josué, iluminado por luz superior, levantando una punta del velo que cubría los destinos de las doce tribus. Las palabras más importantes de su profecía son las que se refieren á la tribu de Judá. Las anteriores profecías habían anunciado la venida de un libertador que había de salir de la raza de Abraham, de Isaac y de Jacob; pero en ninguna de ellas se había dicho el tiempo de su venida; mas la profecía de Jacob llena este vacío, fijando el límite extremo de la venida de este libertador, profecía que se completó por la de Daniel, en que se determina el número de años. El cetro, es decir, la suprema autoridad, no saldrá de Judá hasta que venga aquel que será "la expectación de las naciones„, á quien el santo Patriarca llama con un nombre particular: "Shiloh„. De suerte que en el punto en que Judá perdiera el cetro, irrevocablemente sucedería la venida del Mesías.

La profecía de Jacob es digna de ser estudiada toda ella; pero nosotros nos limitaremos aquí á examinar la parte que se refiere á Judá. Después de haber privado á Ruben del derecho de primogenitura en castigo del crimen con que estaba manchado, Jacob maldice el asesinato cometido y el saqueo de Sichém llevado á cabo por el mismo Simeón y por Leví, y llega á Judá, su cuarto hijo, cuyas prerrogativas exalta en estos términos:

"*A ti, Judá, te alabarán tus hermanos; tu mano en las cervices de tus enemigos; los hijos de tu padre se prosternarán delante de ti. Cachorro de león, Judá. Tú subes después de haber arrebatado la presa, hijo mío; reposando te acostaste como león y como leona. ¿Quién te despertará? No será*

quitado de Judá el cetro, ni el legislador á su raza, hasta que venga Shiloh, y á él la obediencia de las naciones. Ata su pollino á la vid, y su asna á la viña de Sorec. Lava en el vino su vestido y en la sangre de los racimos su palio. Sus ojos son más rojos que el vino, y sus dientes más blancos que la leche [1].„

Jacob comenzó esta bendición lo mismo que la de Dan, Gad y José: aludiendo á la significación del nombre de Judá, que en hebreo quiere decir *alabanza*. Con lo que vino á decir: "A ti, alabanza, te alabarán tus herma::os„; ó según explican otros: "Tú eres alabanza; tus hermanos te alabarán [2].„ Onkelos y Jonathán, en sus paráfrasis caldeas, refieren esta alabanza al incesto de Judá con Thamar y á la confesión que hizo Judá de su crimen, dándole este sentido: "Judá, tú has confesado tu crimen, tu incesto con Thamar, sin temor á verte confundido, por lo cual te alabarán tus hermanos.„ Pero no se comprende que Jacob, comenzando por el elogio de Judá, fuera á citar tan grave crimen, ni por qué habían de colmarle de elogios sus hermanos en aquella ocasión. San Efrén explica este lugar del siguiente modo: "Judá, tus hermanos te alabarán porque los disuadiste de la muerte de José, y porque les procuraste refugio contra el hambre, que los habría devorado.„ Esta explicación satisfizo á algunos antiguos; pero es enteramente insostenible, porque semejante elogio cuadraría mejor que á Judá á Ruben, que fué quien procuró con todas sus fuerzas disuadir á sus hermanos del designio criminal que habían concebido, con el cual se conformó Judá, quien sólo les aconsejó que vendieran á José en vez de matarlo. Esta alabanza no se refiere, pues, á Judá, sino á su tribu, cuyos futuros destinos prevía Jacob, según anunció al principio de sus discurso, diciendo: "*Congregáos para que os anuncie lo que ha de venir en los últimos días* [3].„ Esta es la interpretación generalmente dada á este lugar por los comentadores, así por los protestantes y racionalistas, como por los católicos.

[1] Gen., XLIX, 8-12, según el texto hebreo.
[2] יהודה de la raiz ידה *iadah* חודה, *laudavit*.
[3] Gen., XLIX, 1.

En efecto; la tribu de Judá fué la más fuerte é ilustre; ella dió al pueblo de Dios á David, á Salomón y á toda una serie de Reyes hasta el tiempo de la cautividad de Babilonia, y después de la cautividad todo el pueblo de Israel llevó su nombre. Pero su mayor título de gloria, por el cual será perpetuamente alabada, es que el Mesías nacerá de ella. Esta es la razón principal por qué el Patriarca profeta dice: "Tus hermanos te alabarán.„ Porque el verbo hebreo הוֹדָה, de que usa en este lugar, sólo se emplea en la sagrada Escritura para denotar las alabanzas que se dirigen á Dios, y nunca para significar las alabanzas que se dan á los hombres. En esta interpretación conviene Genesio, uno de nuestros adversarios, en su gran diccionario hebreo. Así entendió Lía este nombre, cuando se lo puso á su cuarto hijo. Ella concibió y dió á luz un hijo, diciendo: "Ahora *alabaré* אוֹדֶה á Dios, y por esta razón le llamó Judá יְהוּדָה.»

"*Tu mano en las cervices de tus enemigos*„, pesará sobre ellos y los derribará por tierra [1]. Varias son las interpretaciones que se dan de esta metáfora. Todas convienen en que promete á Judá el triunfo sobre sus enemigos. "Esto sucederá, dice San Efrén [2], cuando David, de la tribu de Judá, subyugue á todos sus enemigos y extienda los límites de su reino hasta el Eufrates.„ También pueden aplicarse estas palabras á los destinos generales de la tribu de Judá, porque esta tribu se distinguió siempre por su fuerza y valentía. Ella era la primera en los combates [3]; ella alcanzó numerosas victorias, no sólo bajo el cetro de David, sino también bajo el de sus sucesores. Pero como entre tantas victorias padeció algunas derrotas, esta profecía no tuvo pleno cumplimiento sino en Jesucristo, nacido de la tribu de Judá, que por su muerte y resurrección ha vencido al mundo y ha echado por tierra todas las potestades enemigas y continúa venciéndolas desde hace dieciocho siglos [4].

"*Los hijos de tu padre se prosternarán delante de ti*„, ó como traduce la

[1] Cfr. Calmet., ad h., 1.
[2] *Opp. Syr. lat.*, I, 107.
[3] Núm., X, 14; Jud., I, 2: XX, 8.
[4] Cfr. S. Ambros., *De benedict. patr.*, IV, 17; S. August., *Contra Faustum*, XII, 42; Rufin., *De bened. patr.*, I, 1.

Vulgata, "te adorarán„. Porque el verbo hebreo empleado en este lugar, así puede significar la adoración que se debe á Dios, como los homenajes que se tributan á los hombres en señal de sumisión. Estas palabras transfieren á Judá la preeminencia que el derecho de primogenitura había dado á Ruben. De las mismas palabras se sirvió Isaac cuando confirió á Jacob el derecho de primogenitura: "Sé señor de tus hermanos, é inclínense delante de ti los hijos de tu madre.„ Jacob no dijo "los hijos de tu madre„, sino los hijos de tu padre, con que quiso dar á entender todas las tribus de Israel. La preeminencia fué siempre de la tribu de Judá. Bajo el cetro de David, muerto ya Saúl, todas las tribus vinieron á rendir homenaje á su Rey. También pueden comprenderse en este lugar, entre los homenajes prometidos á Judá, la adoración y los homenajes religiosos tributados al Mesías, retoño de Judá.

"*Cachorro de león, Judá. Tú subes después de haber arrebatado la presa* [1], *hijo mío; reposando te acostaste como león y como leona. ¿Quién te despertará?*„ Judá es comparado aquí con un león, que, después de haberse apoderado de la presa, sube á las montañas y penetra encorvándose en su guarida, donde se acuesta y se duerme lanzando terribles rugidos sin soltar la presa.

Para embellecer la imagen se sirve el Profeta de la expresión "cachorro de león„, porque los leoncillos se lanzan con mayor ansia sobre su presa. León es el nombre genérico. Leona sirve para embellecer la metáfora y para el paralelismo poético. Cuando la leona está en su guarida con sus cachorros, es más feroz que el león; nadie se atreve á acercarse. Judá es, pues, comparado con un león que vuelve á su cueva cargado con su presa, y que se acuesta en ella, permaneciendo tan terrible mientras duerme que nadie se atreve á despertarlo. ¿En qué sentido es Judá semejante á un león, y qué quiso Jacob significar en esta atrevida imagen?

En los sagrados libros se nos muestra al león como el más terrible entre todos los animales: no conoce el miedo, nada le abate, es invencible, es el rey de los animales [1]. Por esta razón son comparados con leones los hombres más valientes, los Reyes más poderosos, como Faraón, Asuero [2]. Cuando Balaám quiso describir la pujanza victoriosa de los israelitas que iban á apoderarse de la tierra prometida, empleó la imagen del león: "El pueblo se levantará como leona, y como león se alzará; no se echará hasta que devore la presa [3].„ Fácil de penetrar es el sentido de la parábola empleada por Jacob: Judá será en su posteridad como un león; como el león estará dotado de fuerza invencible. Derribará á sus enemigos, y los subyugará como el león abate y sujeta su presa; será Rey de los pueblos como el león es rey de los animales; después de su victoria será tan terrible que nadie osará acercarse á él para disputarle su presa.

Judá tendrá, pues, soberanía invencible. Mas ¿qué soberanía es ésta? Según Sebastián Munster, Castalión, Rosenmüller, Delitzsch y los rabinos, es la preeminencia que la tribu de Judá ha tenido siempre sobre las otras tribus; consiste asimismo en las victorias que alcanzó sobre sus enemigos en el reinado de David; según Bochart, es el reinado de David con las victorias de éste y de sus sucesores. Entre los católicos hay muchos, dice Bonfrère [4], que aplican esta profecía en sentido literal á David, y en sentido típico á Jesucristo. Parécenos más justo entender que esta profecía se refiere en sentido literal á Jesucristo, como la entendieron Orígenes, San Efrén, San Ambrosio, San Agustín, San Juan Crisóstomo, Teodoro, Rufino, á cuya interpretación parece favorable la paráfrasis de Onkelos [5].

Según esta interpretación, las palabras de Jacob significan que Jesucristo, fuerte como un león, vencerá á todos

[1] Este es el sentido del texto hebreo, el sentido que exige la metáfora. La Vulgata obscurece la continuación y el encadenamiento del lenguaje figurado del santo Patriarca traduciendo *ad praedam ascendisti*.

[1] Cfr. Jud., XIV, 18; Prov., XXX, 30; Nahum, II, 11, etcétera.

[2] II Reg., I, 23; Ezech., XIX, 19; XXXII, 2; Esther, XIV, 13.

[3] Num., XXIII, 24.

[4] *Comment. in Pent.*, cap. I.

[5] Origen., in h. l.; Ambros., *De bened. patr.*, IV, 16-18; Ephram., in. h. l; August., *Contra Faustum*, XII, 42; *De Trinit.*, 9; *De Civ. Dei*, XVI, 41; Chrysost., *Hom. 66 in Gen.*; Theodoret., *Quaest.* 110 *in Gen.*; Rufin., *De bened. patr.*, I, 1.

sus enemigos y nunca será vencido por ellos, y que, cuando por su muerte hubiera quitado la presa al infierno, reposará en el sepulcro. Allí nadie osará despertarle, pero se despertará Él mismo por su propia virtud, y se levantará con sus despojos después de haber reducido á sus enemigos á servirle de peana de sus pies [1]. Esta interpretación se funda en solidísimas razones. Jacob vió en su profecía, como ya hemos dicho,—en lo cual convienen nuestros adversarios—los destinos de las doce tribus; vió con luz profética los destinos de la tribu de Judá, su autoridad soberana, su fuerza invencible, sus victorias. No hay nada que nos induzca á restringir la mirada profética del santo Patriarca á los tiempos de David; pudo dilatarse más allá y penetrar en los tiempos del Mesías, como, en efecto, los versículos siguientes nos prueban que penetró. Jesucristo es un retoño de Judá, lo mismo que David; si el león pudo significar á David, también pudo significar á Jesús. No hay razón para detenerse en David y excluir al Salvador. Si el sentido literal puede aplicarse á David porque David era de la tribu de Judá, asimismo podrá aplicarse á Jesucristo, que procedía de la misma tribu. Además, los términos de la comparación tienen su significación adecuada en Jesucristo, y no en David.

Porque David no fué siempre invencible, pues fué algunas veces vencido, y se vió precisado á vivir fugitivo y á ocultarse. La tribu de Judá tuvo la preeminencia entre todas las demás tribus, pero también ella tuvo momentos en que se mostró débil. Ya consideremos la tribu entera, ya nos fijemos en su más valeroso Rey, la imagen del león supremo dominador que todo lo subyuga, al cual nadie puede vencer, no le conviene sino imperfectamente. Pero estas cualidades se hallan reunidas todas en Jesucristo, que ha vencido al mundo, y que, invencible y más fuerte que todas las potestades, todas las cosas las ha sometido á su imperio. Las palabras en que se dice que entra en su guarida y reposa, y nadie se atreve á acercarse á él para despertarle, no se explican bien aplicadas á David ó á la tribu de Judá; pero convienen perfectamente á Jesucristo, que por su fuerza divina ha arrebatado al infierno la presa, y que, muerto ya, reposa en el sepulcro, viviendo siempre en cuanto Dios. ¿Quién le despertará? Nadie, sino Él se despertará á sí mismo, porque es el árbitro de la vida y de la muerte; tiene el poder de volver á la vida, así como de dejarla; sólo Él puede vencer la muerte, salir del sepulcro donde su cuerpo parecía dormir. Esto hizo Jesús en su resurrección. Así se mostró verdaderamente como *el león de la tribu de Judá*, á quien San Juan vió en el Apocalipsis. *Vicit leo de tribu Juda* [1].

Después de haber transmitido Jacob con luz profética á Judá las promesas mesiánicas que él había recibido de sus padres, levantó otra punta del velo que cubría lo por venir, y dió una señal por la cual se conocerá con certeza la venida del Mesías. He aquí, según el texto hebreo, aquellas célebres palabras que han sido objeto de tantas discusiones:

"*No será quitado de Judá el cetro, ni el legislador á su raza, hasta que venga Shiloh, y á El la obediencia de las naciones.*„

Antes de discutir el sentido de esta traducción, no será extraño demostrar cómo han traducido los antiguos el texto original, porque en este punto se advierten grandes diferencias.

La versión de los Setenta dice: "No faltará Príncipe presidente de la tribu de Judá, ni jefe de su posteridad, hasta que venga Aquel á quien está reservado„ (según otra variante: "hasta que vengan las cosas que le están reservadas„); "y Él, Él es la expectación de las naciones„. Theodoción, según su costumbre, sigue á los Setenta; Simmaco, en vez de Príncipe, traduce "poder, autoridad (ἐξουσία)„, y "aguila, cetro„, que viene á ser lo mismo. Todos los Padres griegos siguen la versión de los Setenta, así como los Padres latinos que no se han servido de la versión de San Jerónimo, por ejemplo, San Ambrosio, Rufino y San Agustín. Onkelos en su *Paráfrasis caldea* traduce: "El poseedor del poder no será quitado á Judá, ni el escriba de los hijos de sus hijos hasta el siglo, hasta que venga el Mesías, de quien es la realeza, y los pue-

[1] Ps. CIX, 2.

[1] Apoc., V, 5.

blos le obedecerán.„ El *Targum* de Jonathán y el de Jerusalén dicen tambien: "Hasta que venga el Rey-Mesías, á quien pertenece la realeza.„ La versión siriaca traduce este lugar como los *Targums*: "No faltará el cetro de Judá, ni revelador nacido de su raza, hasta que venga Aquel á quien pertenece (la realeza), y las naciones le esperan.„ San Efrén explica la versión siriaca del siguiente modo: "El cetro, es decir, el Rey, no faltará á Judá, ni el revelador, esto es, el Profeta que expondrá las cosas futuras, hasta que venga, no David, que fué elevado á la dignidad real, sino Jesús, hijo de David y Señor absoluto de la realeza. No faltará ni Rey, ni Profeta á la casa de Judá, hasta que venga *Aquel de quien es la realeza* [1].„ Un escritor persa, Aphraates, más antiguo aún que San Efrén, cita tres veces este versículo, y dice las tres veces: "Hasta que venga *Aquel á quien pertenece la realeza* [2].„ Jacobo de Edesa, escritor monofisita, los sigue, y la versión árabe, que en vez de revelador dice legislador, concuerda con la siriaca.

Antes de discutir el sentido de este versículo, es preciso fijar la significación de sus términos. La primera palabra que debe ser explicada es שֵׁבֶט *shebet*, que la Vulgata y Aquila traducen por *cetro*, Theodoción con los Setenta por *Príncipe* ó *Comandante*, Simmaco por *autoridad, poder*. Todos los Padres griegos y latinos siguen alguna de estas interpretaciones, y algunas veces las confunden. La versión siriaca y la samaritana han conservado la palabra del texto original. San Efrén interpreta la versión siriaca por *Rey* ó *Príncipe*. Onkelos da próximamente la misma significación en su *Paráfrasis caldea*. Para él, así como para los Setenta, *shebet* es "el que tiene el poder„. La interpretación de los otros dos *Targums* es la misma que la de San Efrén. ¿Cuál es el sentido de esta palabra en hebreo? En sentido material, significa *bastón, vara*, sentido que no conviene al discurso figurado de Jacob. Significa, en segundo lugar, *bastón de mando, cetro*, y metafóricamente *autoridad soberana, mando*, cuyo símbolo era el cetro entre los Reyes de la antigüedad [1]. En este sentido se ve empleada ocho veces en el Antiguo Testamento, precisamente en los libros de los Profetas y en los Salmos, en que el lenguaje es poético y figurado como en este lugar. Así leemos en el salmo XLIV, 7: "*Tu trono, oh Dios, es eterno, es un cetro de justicia el cetro de tu realeza*.„ En Isaías (X, 5): "*Jehovah romperá la vara de los impíos, los cetros de los dominadores*„; en Amós (I, 8): "*Exterminaré de Azot el habitante, y de Ascalón el que tiene el cetro*„; en Zacarías (X, 11): "*El orgullo de Asur será humillado, y el cetro será quitado de Egipto*.„ El mismo Moisés da este sentido á la palabra *shebet* (Núm., XXIV, 19): "*El cetro saldrá de Israel, y herirá á los jefes de Moab... El dominador saldrá de Jacob y perderá*.„

No es, pues, necesario entender bajo el nombre de cetro únicamente la autoridad real; los antiguos le dieron significación más extensa á esta palabra, significación justificada por los textos que acabamos de citar. El cetro es símbolo de la autoridad, del poder, del mando, ya sea esta autoridad ó poder ejercido por un Rey, ó ya por otro cualquier jefe.

Conviene el P. Patrizi en que no sólo los textos arriba citados, sino también los rabinos Jarchi, Maimónides, Kinchi, Bechai y Hizchia apoyan nuestra interpretación, la cual es, por otra parte, la que el contexto exige. Sin embargo, este sabio Jesuíta da aquí á la palabra *shebet* la significación de "tribu„. Es cierto que la palabra *shebet* se emplea frecuentemente en la Sagrada Escritura con esta significación; pero aquí la frase misma y el contexto la excluyen [2]. En efecto, el miembro paralelo no tiene la palabra "tribu„, sino esta otra *mehoqeq*, que se traduce por "dominador„, "legislador„ ó por "cetro„.

En suma: el sentido de la primera parte del vers. 10 es éste: "El cetro, es decir, el poder de la autoridad soberana,

1 *Opp. Syr. lat.*, I, 118. Roma, 1737.

2 W. Wright, *Homilies of Aphraatis*, syriae text. London, 1869, págs. 20, 320 y 374.

1 Véase Homero, *Ilíada*, II, 46: 101, 218 et passim. Los Reyes persas están pintados en las ruinas de Persépolis con el cetro á los pies. En los bajo relieves egipcios y asirios del Louvre, todo personaje que tiene mando sobre otros lleva un cetro ó bastón. (Véase Lemann, obra citada, págs. 14 y 15.)

2 La partícula בֵּין se refiere á רַגְלָיו, y no á יְהוּדָה. No se dice שבט מיהודה, sino שבט יהודה. Vease mi *Commentario in Genes.* Mechliniae, 1884, á h. l.

la autonomía, no saldrá de la tribu de Judá hasta que, etc.„

La segunda parte del versículo repite el mismo pensamiento en términos que han sido objeto de muy diversas interpretaciones. Este es un paralelismo poético. Según nuestra traducción, que viene á ser la de Mons. Meignan, la de M. A. Lemann y la de M. Vigouroux, el texto hebreo significa: *El legislador* (no saldrá) *de su raza*. La Vulgata traduce: *Et dux de femore ejus*. Los Setenta y Theodoción convienen con la Vulgata. Los revisores de la versión anglicana, Reuss, Delitzsch, y generalmente los racionalistas, traducen: "Y el bastón de mando de entre sus pies„; versión preferida por el P. Corluy. Según este sentir, Judá es representado aquí como soberano sentado en su trono, con el cetro entre sus pies, como los Reyes persas representados en los monumentos de Persépolis. En confirmación de esta opinión se cita el vers. 18 del cap. XXI de los Números, donde la palabra *mehoqeq* tendría el sentido de bastón, y la ley del paralelismo que la hace sinónima de *shebet*. Además se alega la expresión *mibben reglav* מִבֵּין רַגְלָיו, que á la letra significa "de entre sus pies„.

A pesar de estas razones, sostengo con los autores arriba citados la interpretación antigua, que satisface á la ley del paralelismo poético y toma la palabra *mehoqeq* מְחֹקֵק en su verdadero sentido. Esta palabra sólo se emplea siete veces en la Sagrada Escritura [1]. En ninguno de estos lugares tiene la significación de "cetro„, sino la de "legislador„ ó "caudillo„. San Jerónimo la traduce dos veces por *legifer*, una por *legislator*, dos por *dux*, una por *princeps* y otra por *rex*. Esta palabra sólo se emplea en las composiciones poéticas ó en las proféticas. Isaías dice: "*Jehovah es nuestro juez, Jehovah es nuestro legislador* (*mehoqeq*), Jehovah es nuestro rey.„ El sentido de legislador conviene y es admitido por los intérpretes. El de bastón de mando ó de cetro no lo admiten los intérpretes, y el contexto lo excluye. Estas dos citas tomadas de los Salmos no son decisivas en favor de ninguna de ambas opiniones, pero los antiguos los han interpretado en el sentido de caudillo ó legislador. En el cántico de Débora, *mehoqeq* no tiene sentido si no se traduce por caudillo: "*De Machir han descendido los caudillos*.„ Se opone el texto Núm., XXI, 18; pero podemos entenderlo, con San Jerónimo, de Moisés legislador: "El pozo que los Príncipes han cavado bajo el "legislador (*mehoqeq*).„ Nada se opone á esta interpretación. Queda, pues, sentado que la palabra legislador es lo que más exactamente corresponde á *mehoqeq*. Pero, como observa el abate Lemann, esta palabra debe tener un sentido amplio, de manera que no sólo comprenda al que dicta las leyes, sino á todo el que ordene ó decrete como los Príncipes ó Reyes, que dan disposiciones para la aplicación de las leyes, y como los jueces, que pronuncian sentencias. Esta es indudablemente la razón por qué San Jerónimo ha traducido la citada palabra unas veces por legislador, otras por caudillo y otras por Rey.

En cuanto á la expresión *Mibben raglav*, diremos que, según los antiguos, es un eufemismo, una expresión poética y delicada. No faltará legislador que sea "de entre sus pies„, es decir, de su sangre, de su raza. Esta expresión—el mismo M. Delitzsch conviene en ello—se emplea en el mismo sentido en el Deuteronomio, XXVII, 57.

Así, el cetro ó el poder no faltará jamás en las tribus de Judá, la cual tendrá siempre legisladores, es decir, caudillos ó jueces nacidos de su posteridad hasta que venga "Shiloh„.

Hasta que. Es necesario precisar el sentido exacto de estas palabras. Cuando se dice: "El poder no será quitado de la tribu de Judá hasta que venga el Mesías„, no se sigue de aquí rigurosa y necesariamente que el poder cesará en Judá después de la venida del Mesías, sino solamente que no cesará *antes* de su venida. Esta frase indica que el poder debe durar *por lo menos* hasta la venida del Mesías, y nada más. Según esto, en el momento en que se prueba por la destrucción de Jerusalén

[1] A saber: Gen., XLIX, 10; Núm., XVI, 18; Deut., XXXIII, 21; Jud., V, 14; Ps. LIX, 9; CVII, 9; Is., XXXIII, 28. מְחֹקֵק es el participio de חָקַק *incidit, sculpsit, statuit, decrevit.*

y por la dispersión del pueblo que Judá no tuvo poder civil, ni político, ni judicial, en este momento es cierto que el Mesías ha venido. Pudo haber venido en la época en que Judá perdió el cetro, y pudo haber venido antes que lo perdiera, pero después de perderlo no [1]. Sin embargo, si el Mesías hubiera debido venir mucho tiempo antes de que Judá perdiera el cetro, el Profeta no se había valido de esta expresión, ó bien habría añadido á ella alguna indicación que concretara su pensamiento; porque es manifiesto que quería determinar con exactitud el tiempo de la venida del Mesías. De donde podemos deducir que el Mesías debía venir en la misma época en que Judá perdió la autoridad, ó poco antes.

Hasta que venga SHILOH. Mucho se ha discutido y se discute aún acerca del origen y significación de la palabra "Shiloh„, que los antiguos han traducido de diverso modo, si bien en medio de todas estas diferencias, que ahora examinaremos, todos están conformes en que con ella se designa al Mesías. Toda la antigüedad está de acuerdo en este punto. Tal es el sentido de la versión de los Setenta y de los numerosos Padres griegos posteriores á ella, y el mismo es el de la Vulgata y el de los Padres latinos. San Efrén explica de la misma manera la versión siriaca. Lo mismo sienten los antiguos doctores judíos. En los tres *Targums* de Onkelos, de Jonathán y de Jerusalén, Shiloh es "el Mesías á quien pertenece la realeza„, esto es "el Rey-Mesías„. Esta misma frase está muchas veces repetida en el *Talmud*. En el comentario abreviado, conocido con el nombre de *Bereshith Kazra*, se dice: "El cetro no saldrá de Judá hasta que venga Shiloh, esto es, el Mesías.„ Lo mismo se repite en el *Bereshith rabba:* "Shiloh, esto es, el Mesías, todas las naciones se reunirán á El, por que El juzgará al universo.„ En el comentario á las lamentaciones, llamado *Echa rabti*, se dice: "¿Cuál es el nombre del Mesías? Los de la casa de rabbi Sela respondieron: Shiloh es su nombre, como se dice en el Génesis. Hasta que venga Shiloh, es decir, el Mesías.„ Todavía en la Edad Media, aunque Abén-Ezra introdujo entre los judíos una opinión nueva que transformaba á Shiloh en nombre de ciudad, David, Kinchi, en su *Libro de las raíces*, escribe acerca de esta palabra: "Hasta que venga Shiloh... La profecía mira á David que es de la tribu de Judá, ó bien al Mesías... Sin embargo, nuestro maestro Abén-Ezra la ha hecho nombre del lugar [1].„

Hoy día es opinión comúnmente admitida en la escuela racionalista que Shiloh significa la ciudad de Silo, de la cual se ven todavía algunas ruinas no lejos de Bethel, hacia el norte, en la tribu de Efraím. Gesenio funda esta opinión de la siguiente manera: "Veo también un nombre de lugar en el pasaje controvertido (Genes., XLIX, 10), en que el Patriarca Jacob predice que las insignias del mando no saldrán de Judá hasta que Judá venga á Silo, donde los pueblos le tributarán homenaje. Silo es allí acusativo de lugar, como en I Sam., IV, 12, donde se lee la misma frase: Vino á Silo ויבוא שילה" (I Reg., XIV, 4; Jud., XXI, 12; I Sam., IV, 4.) Creo que en el espíritu del autor de este antiguo canto la tribu de Judá debía preceder á las demás y tener el mando durante la guerra contra los cananeos, la cual no debió darse por terminada, ni la victoria por conseguida, hasta que los judíos entraron en Silo... Esta opinión, emitida primeramente por Zeller (Abén-Ezra le precedió) y defendida por Zirkel en una disertación especial que se publicó en 1786, ha sido sostenida por Eichhorn, Herder, Ewald, Bleck, Hitzig, Tuch y Delitzsch. Es también la mía [2].„

Los revisores de la versión anglicana han notado al margen esta opinión como muy sostenible. M. Reuss no la admite y traduce: "Hasta que venga la tranquilidad„, traducción que destruye la profecía.

No comprendemos cómo nuestros adversarios pueden conciliar el sentido dado por Genesio con la opinión comúnmente recibida entre ellos, según la cual la profecía de Jacob debió de ser obra de un contemporáneo de David. Porque ¿cómo es posible suponer que, cuando el poderío de Judá estaba en su

1 Véase Petavius, *De incarnat.*, XI, 5-6.

1 David Kinchi, *Liber radium*, edd. Biesenthal et Librecht. Berlín, 1847, á la palabra שילה.

2 *Thesaur phil. crit. linguae hebr.* Lips., 1853, ad h. v.

apogeo, el Profeta Nathán, ó cualquiera otro, dijera que el cetro no sería quitado á Judá hasta que Judá viniera á Silo, cuando hacía largo tiempo que el Tabernáculo y el Arca no estaban en Silo, y cuando el poder de Judá sólo había empezado á crecer bajo David? Por que si bien es verdad que en el campamento y en las marchas [1] ocupaba la tribu de Judá el primer lugar por lo numerosa que era, sin embargo, no tenía ella la suprema autoridad, sino Moisés, de la tribu de Leví, quien regía y gobernaba al pueblo con el Consejo que se había formado, y después de él Josué, de la tribu de Efraím, el cual era el caudillo de los israelitas, cuando, después de muchas victorias alcanzadas sobre los pueblos cananeos, llegaron aquellos á Silo y erigieron allí el Tabernáculo. Hasta entonces Judá no había ejercido el mando sobre los israelitas, sino Josué era quien había dirigido al pueblo en las batallas, quien había presidido la división que se hizo por suertes de la tierra prometida, y quien había asignado su parte á Judá, así como á Efraím y á Manasés. Silo no pertenecía á Judá, sino á Efraím. Judá no tenía, por consiguiente, autoridad ninguna que ejercer en esta ciudad. Según nuestros adversarios, Judá no sólo habría ido á Silo, sino se habría establecido allí, y allí habrían venido los pueblos vencidos á prometerle obediencia.

Pero esta suposición la rechaza la Historia como falsa. En la asamblea que se celebró en Silo se erigió el Tabernáculo y se acabó la repartición de la tierra prometida. Los pueblos cananeos no parecieron por esta ciudad, según resulta evidentemente del libro de Josué [2]: "*Y se congregaron en Silo todos los hijos de Israel, y fijaron allí el Tabernáculo del testimonio, y la tierra les estaba sometida. Josué les dijo: Dividid entre vosotros la tierra en siete partes; Judá estará en sus términos por el lado del Mediodía, y la cara de José por el Norte.*„ Tan lejos estaba Judá de ejercer entonces la autoridad, que la división se hizo por el sumo sacerdote Eleazar, por Josué y por los jefes de las diferentes tribus. En cuanto á los pueblos vencidos no se sabe que fueran á Silo, y si hubieran ido, habría sido en busca de Josué, caudillo supremo á la sazón, á quien habrían debido prometer obediencia.

Por otra parte, el "Shiloh„ de la profecía no puede significar la ciudad de Silo, porque el contexto se opone á esta interpretación. Las palabras "á él la obediencia de las naciones„, se refieren, según el sentir de los revisores ingleses, á "Shiloh„, y no á la tribu de Judá.

Entre los modernos que admiten las profecías, hay sabios distinguidos, como L. Reinke y Mons. Meignan, que dan á la palabra "Shiloh„ el sentido de *pacífico* [1].

Príncipe de la paz. Este es el nombre que Isaías da al Mesías cuando dice: "Un niño nos ha nacido, un hijo nos ha sido dado; sobre su espalda llevará su Principado, y será llamado admirable, consejero, Dios, Fuerte, Padre del siglo, Príncipe de la paz.„ San Jerónimo traduce esta palabra "Shiloh„ por *qui mittendus est*. Confundiendo dos letras parecidas entre sí, habrá leído שלוה por שלה. Por lo demás, su tradución expresa el sentido de Mesías, que es lo esencial.

Otra interpretación que nosotros preferimos con el abate Lemann, el Padre Corluy y otros muchos sabios, es la que considera á la palabra "Shiloh„ como compuesta del pronombre relativo שׁ, *qui* [2], y del pronombre personal לוֹ, *á él*, unidos ambos para significar *aquel á quien es* el cetro (sobrentendido). En este caso, la frase sería elíptica y vendría á significar: "El cetro no saldrá de Judá hasta que venga *aquel á quien es* el cetro ó la realeza.„ Así la han entendido los targumistas, la versión siriaca con Aphraates y San Efrén, y la versión arábiga. Este es también el sentido que San Justino y San Juan Crisóstomo han dado á la versión griega [3]. En Ezech. (XXI, 32) hallamos una frase semejante á ésta: "Hasta que venga

[1] Núm., II, 3-9; X, 14.

[2] Jos., XVIII, 1-9.

[1] Esta palabra, no teniendo el artículo, no puede significar «la tranquilidad», como quiere M. Reuss. También los sabios ingleses la consideran como nombre propio.

[2] שׁ se toma frecuentemente por שׁוֹ en los libros poéticos. Corresponde al caldeo y al siriaco ד.

[3] San Justino, *Apol.*, I, 32; San Chrysost., *Hom. 67 in Gen.*

aquel á quien es el juicio„, es decir, aquel á quien pertenece el derecho de juzgar.

Podría oponérsenos que el texto dice Shiloh שִׁילֹה, y no Shelloh שֶׁלֹה, que debería decir para que fuera exacta esta interpretación. Esta es una verdadera dificultad; pero las investigaciones de J. B. Rossi la han resuelto enteramente á nuestro juicio. Ha visto este sabio hebraizante que la palabra Shiloh se halla escrita en los manuscritos de cuatro maneras diferentes: שִׁילֹה Shiloh y שִׁילוֹ Shilo, שֶׁלֹה Shelloh y שֶׁלוֹ Shello. Las dos primeras maneras no son sino una sola, y otra las dos segundas. En suma: no hay sino dos maneras de escritura de esta palabra, á saber: Shiloh y Shelloh. La primera tiene en su favor la *Masora* y los manuscritos poco numerosos anteriores al siglo XII; la segunda manuscritos posteriores al siglo XII, todos los del Pentateuco samaritano, las antiguas versiones arriba citadas, y la autoridad de muchos rabinos. Nosotros no dudamos en preferirla. Por otra parte, encaja perfectamente con lo que sigue. Decimos además que la ley del paralelismo exige el sentido que hemos dado á la palabra Shiloh: "Hasta que venga aquel á quien pertenece la realeza y la obediencia de todas las naciones de la tierra.„ Este es el sentido que damos al fin del versículo, según el hebreo.

La versión de los Setenta seguida por la antigua versión itálica y por San Jerónimo, traduce: "*Y Él será la expectación de las naciones*.„ Este es también el sentido de la versión siriaca, pero Onkelos traduce: "Y los pueblos le obedecerán.„ Apoyan esta traducción el *Targum* de Jerusalén, Abén Hezra y David Kichin. La palabra *iqhat* יִקְהַת significa obediencia en el único lugar donde la volvemos á encontrar (Proverbios, XXX, 17). Esta traducción parece, pues, preferible á las demás, y desarrolla muy bien la idea expresada por la palabra Shiloh. El Mesías tendrá la realeza, y todos los pueblos le obedecerán. No solamente los pueblos cananeos, sino todas las naciones τἀέθνη, como han traducido muy bien los Setenta, vendrán á ofrecerle su sumisión. Jacob, así como Abraham, no restringe su discurso á los pueblos de Canaám; en la palabra "pueblos„ comprende á todas las naciones del mundo: no hay razón para limitar la expresión de que este Patriarca se sirve. Si se refiriera á alguna nación en particular, la determinaría. Así, el Mesías será Rey, y todas las naciones estarán sometidas á su cetro espiritual. Como dice el Rey Profeta: "*La dominación se extenderá de uno á otro mar, desde las orillas del Jordán hasta los extremos de la tierra* [1].„ "*En aquel día la vara de Jessé se levantará como el estandarte de los pueblos, y las naciones la buscarán* [2].„

Jacob termina su profecía sobre Judá diciendo de él, según Calmet y Vigouroux [3], de Shiloh; según el P. Patrizi, cuya opinión seguimos: "*Ata su pollino á la vid, y su asna á la viña de Sorec. Lava en el vino su vestido, y en la sangre de los racimos su palio* [4].„ Estas bellas metáforas son interpretadas de diversos modos por los católicos. Aquí vemos nosotros con el P. Patrizi la predicción, renovada más tarde por Zacarías, de la entrada triunfante del Salvador en Jerusalén. Jesús se dejó luego clavar en la cruz como un sarmiento se ata al poste, y da su sangre como los racimos en el lagar [5]. Por último, el santo Patriarca termina con esta metáfora, que unos refieren, con San Efrén, á la doctrina del Salvador, y otros, con Teodoreto, á su resurrección: "*Sus ojos son más rojos que el vino, y sus dientes más blancos que la leche*.„

Resulta de la explicación que hemos dado de la profecía de Jacob acerca de Judá:

1.° Que el Mesías nacerá de la tribu de Judá.

2.° Que vendrá antes que la tribu de Judá haya perdido enteramente y para siempre el poder; que vendrá *antes* y *hacia* este tiempo.

No es preciso detenerse en demostrar que la primera de estas predicciones se ha cumplido en nuestro Señor Jesucristo. Toda la historia evangélica atestigua que Él es el león de la tribu de Judá que, muriendo, ha vencido al mundo. El ángel San Gabriel anunciando su

1 Ps. LXXI, 8.

2 Is., XI, 10.

3 Estos autores entienden la profecía de Judá en sentido literal, y de Cristo en sentido místico.

4 Traducido del hebreo.

5 Cfr. Is., LXIII, 1-6; Joann., XV, 1 sig.; Apost., XIX, 13.

nacimiento, ha mostrado la profecía plenamente realizada. "En tu seno concebirás y parirás un hijo, y le pondrás por nombre Jesús. Él será grande y será llamado el hijo del Altísimo, y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará eternamente sobre la casa de Jacob, y su reino no tendrá fin [1]." A María, á una virgen de la casa de David, es á quien el ángel dirige estas palabras. No contentos los evangelistas con referir y afirmar el nacimiento de Jesús en Belén de una virgen de la casa de David, dan su genealogía doble. Era tan notorio este hecho en tiempo del Salvador, que, así en Galilea como en Jericó, los ciegos le pedían que los curara, gritando: "Jesús, hijo de David, ten piedad de nosotros [2]." Este mismo fué el grito de la cananea al pedirle auxilio [3]; el mismo el de la multitud admirada á vista de sus milagros: ¿"No es éste el hijo de David? [4]"; el mismo el que profirió cuando la entrada triunfante de Jesús en Jerusalén: "Hosanna al hijo de David [5]"; el mismo que resonó hasta en el templo, sin que nadie la contradijera. Cuando, pasados dieciocho siglos, M. Renán quiso negar la genealogía real de Jesucristo, solamente se le ocurrió decir que "la familia de David parecía haberse extinguido" [6]. Sobre este punto no nos detendremos más.

El segundo punto es más difícil. Es necesario examinarlo detenidamente, porque es el eje de toda la profecía. Jacob dió una señal por la cual se conocerán los tiempos del Mesías y se podrá asegurar que ya ha venido. Esta señal, clara y al alcance de todos, se da aquí por vez primera; es la permanencia del cetro, la conservación de la autoridad, de la autonomía en la tribu de Judá hasta la venida del Mesías.

Con este signo podemos comprobar el cumplimiento de la profecía en nuestro Señor Jesucristo. Porque, por una parte, Judá siempre ha conservado su autonomía hasta la venida de Jesucristo, y por otra es evidente que desde la toma de Jerusalén, la destrucción del templo y la dispersión de los judíos, Judá no es un pueblo, ni una tribu, ni tiene poder civil, ni poder judicial, ni poder político. La Judea no es reino, ni provincia, ni Principado ninguno. Todavía hay judíos, pero éstos no forman nación. Es, pues, cierto y evidente que el Mesías ha venido antes de realizarse aquella terrible catástrofe.

Sobre este punto se presentan varias dificultades, las cuales resolveremos sucesivamente. Refiérese la primera á la preeminencia prometida bajo el símbolo del cetro á la tribu de Judá. Esta preeminencia, dicen los que presentan la objeción, data sólo del tiempo de David, porque antes de aquel tiempo Judá estuvo sometida sucesivamente á Moisés, á Josué, á los jueces, á Saúl. Dos observaciones debemos hacer sobre este punto, cada una de las cuales resuelve, en nuestro juicio, completamente la dificultad. En primer lugar, el Profeta no dice cuándo llegará el momento en que Judá comenzará á tener el cetro del poder. De las palabras de la profecía no puede concluirse en rigor sino que, una vez Judá en posesión del cetro, no le será quitado hasta que venga el Mesías. Luego, aun suponiendo que el poder de Judá haya comenzado con David, la profecía conserva su valor si se prueba que no se interrumpió esta autoridad desde David hasta Jesucristo.

En segundo lugar, no es exacta la afirmación que la tribu de Judá no obtuvo el cetro hasta el reinado de David; porque, como ya hemos dicho, el cetro no sólo significa la autoridad real, y otras personas que no son reyes ejercen autoridad sobre los pueblos: ejércenla los príncipes; y los jeques árabes, sin ser reyes ni príncipes, gozan de muy amplia autoridad sobre su tribu. Así, los Setenta tradujeron la palabra "cetro" por ἀρχῶν, Príncipe, y Símmaco por ἐξουσία, poder, poderío. San Efrén ha empleado la palabra "rey", pero advierte que en siriaco esta palabra tiene significación muy extensa y puede ser aplicada á los jefes de Estados muy pequeños. Es cierto que David fué el primer Rey de la casa de Judá; que sólo desde el tiempo de David poseyó Judá el cetro real, la autoridad soberana y absoluta, primero sobre todo Israel, y después de Salomón sobre

[1] Luc., I, 21-32.
[2] Matth., IX, 27; XX, 30.
[3] Matth., XV, 22.
[4] Matth., XII, 23.
[5] Matth., XXI, 9-15.
[6] *Vie de Jésus*, première édition, pág. 237.

una parte de este pueblo; pero mucho tiempo antes de David gozó la tribu de Judá de toda su autonomía; como las otras tribus de Israel, y como las tribus árabes de nuestros días tienen sus jeques, tenía ella sus jefes de familias, llamados en hebreo "Zequenim„, y en la Vulgata "senes„ ó "seniores„, los cuales la regían bajo el mando de uno de ellos. Diversos acontecimientos nos prueban que además la tribu de Judá gozaba de cierta preeminencia sobre las demás.

¿Cuál fué el estado político de los israelitas desde la muerte de Jacob hasta que salieron de Egipto? La Historia no nos lo dice, y los monumentos son muy deficientes. De algunos datos históricos podemos deducir solamente que los israelitas formaban en Egipto un pueblo aparte, que vivía bajo el régimen patriarcal formando doce tribus distintas y autónomas. En todo caso, no sería razón oponernos una época que no se conoce.

Bajo Moisés, Josué y los jueces, el régimen de los judíos fué lo que el historiador Josefo ha llamado una "teocracia„ [1], palabra que pareció tan exacta que ha quedado en el lenguaje. Durante todo aquel tiempo no hubo en Israel más poder supremo que el de Dios, ni otra ley que la ley de Jehovah, promulgada en el monte Sinaí por el mismo Dios y dada al pueblo por Moisés en nombre de Dios. Dios era el único Rey de Israel [2]; Moisés, Josué y los jueces sólo eran delegados suyos, que muchas veces sólo ejercían el mando sobre algunas tribus. Cuando Dios quería, los suscitaba para que salvaran al pueblo de la servidumbre de las naciones vecinas, de quien el pueblo había ya recibido suficiente castigo. Su misión era extraordinaria, y sólo duraba cierto tiempo. Como Rey de la nación, tenía Dios su tienda en medio de ella. En el desierto las tribus todas acampaban en torno del Tabernáculo, donde Dios se les mostraba como Rey. El mismo Dios daba la señal de marcha por medio de la columna de nubes que reposaba sobre el Tabernáculo, la cual, cuando llegaba el momento de caminar, se movía en la dirección que debía seguir el pueblo, y se detenía en el lugar donde el pueblo había de acampar de nuevo. Allí se establecía el Tabernáculo, y Dios, Rey de Israel, manifestaba su presencia en su propio palacio por medio de la columna de nubes. El pueblo iba allí á consultarle en casos dudosos, y El daba sus respuestas desde lo alto del propiciatorio que cubría el Arca de la Alianza, colocada en la obscuridad misteriosa del santo de los santos. Es, pues, evidente que durante aquel tiempo no poseyó Judá un reinado que el mismo Dios se había reservado para sí mismo; pero esta tribu tenía su autonomía y sus caudillos propios, lo mismo que las otras tribus, porque bajo la dirección de Moisés en el desierto cada una de ellas formaba un cuerpo distinto de los demás; tenía su lugar marcado en el campamento y en las marchas, y sus caudillos que la mandaban. En el libro de los Números leemos que Naassón, hijo de Nuinadab, "mandaba el ejército de Judá„ [1]. En tiempo de los jueces cada tribu poblaba las ciudades y los campos que le habían sido asignados por suerte, y vivía bajo el gobierno de los "Ancianos„.

Dedúcese de dos ó tres hechos particulares, no sólo que la tribu de Judá era la más fuerte y numerosa, sino también que gozaba de cierta preeminencia entre las demás. Así, cuando acampaba el pueblo en el desierto, la tribu de Judá era la primera, y en los combates iba á la cabeza del ejército [2]. Ella presentó la primera sus ofrendas en la fiesta de la dedicación del Tabernáculo [3]. Después de la muerte de Josué consultaron las tribus al Señor, y le preguntaron: "¿Quién nos guiará cuando vayamos contra los cananeos, y quién será nuestro caudillo?„ El Señor respondió: "Judá marchará á la cabeza de todos vosotros; yo le he entregado el país [4].„ Para castigar á la tribu de Benjamín por el crimen que había cometido, dijo Dios al pueblo que le había preguntado: "Judá será vuestro caudillo [5].„ El reinado de Saúl, que sólo duró

1 *Contra Apion*, II, 76.
2 Exod., XIX, 6; Deut., XXXIII, 5; I Regum, VIII, 7; XII, 12.

1 Num., X, 12-14.
2 Ibid.
3 Num., VIII, 11-12.
4 Jud., I, 1-2.
5 Jud., XX, 18.

dos años, no disminuyó la autonomía de las tribus de Israel. Vemos, pues, que, aun suponiendo que el poder de Judá debiera comenzar desde la muerte de Jacob, no es posible sacar de los acontecimientos anteriores á David dificultad alguna fundada contra la profecía de aquel santo Patriarca.

Desde el reinado de David hasta la cautividad de Babilonia, Judá poseyó la plenitud de la autoridad real, el poder representado por el cetro. Pero la cautividad de Babilonia da ocasión á una dificultad de importancia. Porque ¿cómo es posible que el cetro hubiera durado en la tribu de Judá hasta la venida de Jesucristo, habiendo sido destruídos en sus fundamentos la ciudad y el templo por Nabucodonosor, y habiendo sido cautivado el pueblo entero con sus Reyes y conducido á Babilonia, donde permaneció por espacio de setenta años? Después, desde que terminó el cautiverio, hasta que Jerusalén fué destruída y dispersos los judíos por Tito, vemos durante quinientos años la nación judía gobernada por sacerdotes, Príncipes y Reyes, tomados todos, excepto Zorobabel, de fuera de la tribu de Judá. Así, los Sumos Sacerdotes y los Macabeos eran de la tribu de Leví, como es sabido. El último Rey, Herodes, era idumeo. Parece, pues, que hay que admitir con algunos rabinos que el cetro de Judá cesó en la cautividad de Babilonia, y que Nabucodonosor, aquel poderoso Monarca que sometió á su Imperio todas las naciones, es el Shiloh á quien obedecerán los pueblos, de que habla Jacob.

He aquí la objeción. La solución que damos á ella es la misma que da el Padre Petavio y otros comentadores.

Sin detenernos á demostrar, contra ciertos rabinos, que un Príncipe idólatra, de sangre pagana, no puede ser el Mesías que había de nacer de Abraham, de Jacob y de Judá, vengamos á la destrucción del reino de Judá. El ser quitado el cetro de Judá de que habla Jacob, es perder el poder de una manera absoluta y definitiva; pero la cautividad de Babilonia no puede ser considerada como pérdida definitiva del cetro de Judá; fué una interrupción, no la pérdida de la soberanía. Así lo creían los judíos, sabiendo que en este punto no podían engañarse. Cuando los Profetas habían anunciado la cautividad, habían asimismo predicho que duraría setenta años, pasados los cuales volverían los judíos á Jerusalén: el término de la cautividad estaba expresamente marcado. La pérdida del cetro era, pues, temporal, pues á la pérdida había de seguir la restauración. Añádase á esto que durante la cautividad los judíos no perdieron enteramente el poder. Jechonías conservó durante cierto tiempo en Babilonia los honores reales; mientras duró el destierro de los judíos, los Príncipes de Babilonia les permitieron gobernarse por sus leyes propias, como se muestra por la historia de Susana, en la cual se refiere que los judíos ejercitaron el derecho de imponer la pena capital.

Terminada la cautividad, fué restaurado el reino de Judá y gobernado por Zorobabel, de la misma tribu. Desde entonces todas las tribus vinieron á fundirse, en razón de su escaso número, en la de Judá, la cual hasta tal punto tuvo la preeminencia sobre las demás que el nombre de judíos ó hijos de Judá reemplazó al de israelitas [1]. No hubo, pues, propiamente sino una sola tribu, la de Judá, y un solo pueblo, el pueblo judío.

Los Reyes de Persia permitieron el restablecimiento del reino judío, dejándoles por un decreto expreso el derecho de administrarse y gobernarse conforme á sus propias leyes. "Y se sabe —dice Bossuet [2]—que los Seleucidas más bien aumentaron que no disminuyeron sus privilegios.„ "No es necesario —continúa este célebre escritor—hablar aquí de nuevo del reinado de los Macabeos, durante el cual los judíos, no sólo se vieron libres, sino fueron poderosos y terribles para sus enemigos. Pompeyo quebrantó sus fuerzas, y contento con el tributo que les impuso y con reducirlos á un estado en que el pueblo romano pudiera disponer de ellos en caso necesario, les dejó su Príncipe con toda su jurisdicción. Sabido es

[1] Solamente regresaron con Judá los levitas de Benjamín: «Omnis israelitarum populus in ea regione (Babylonia) remansit; qua propter duae tantum tribus per Asiam et Europam sub romano degunt imperio, decem autem reliquae tribus usque in hodiernum diem loca ultra Euphratem colunt.» (Josephus, *Antiq.*, XI, 2.)

[2] *Disc. sur l'Hist. univ.*, 2.ª part., cap. XXXIII, páginas 341-42. Ed. Lebel.

también que los romanos se sirvieron de ellos, y que no tocaban al gobierno interior de cada país, á quien dejaban sus Reyes naturales. Por último, los judíos están de acuerdo en que perdieron el derecho de imponer la pena de muerte unos cuarenta años antes de la desolación del segundo templo. "Así, hasta Herodes el Grande, es decir, hasta el tiempo del nacimiento del Mesías, el cetro no fué quitado á Judá. Si se nos opone el tributo que los judíos hubieron de pagar á los Reyes de Persia primero, y después á los de Siria, diremos con el abate Lemann [1] que un Estado puede ser tributario de otro, y aun estar bajo su dependencia en cierto sentido, y, sin embargo, conservar su propia existencia política, el derecho de regirse por leyes propias, de ser regido por sus propios gobernadores, de juzgar en sus contiendas, de castigar aun con la pena de muerte á los delincuentes y de administrar sus propios intereses; en este caso decimos que posee verdadera potencia política.

Cierto es que los asmoneos, que con tanto esplendor ejercieron el poder, eran de la tribu de Leví; pero, como ya hemos dicho, la tribu de Leví estaba entonces incorporada á la tribu de Judá, formando una sola entidad moral con ella. Según la apreciación de los otros pueblos, no había más que una sola tribu: la de Judá; un solo pueblo: el pueblo judío; un solo reino: la Judea. Porque este nuevo Estado se hallaba reducido, con corta diferencia, á las antiguas tierras asignadas á la tribu de Judá. El cetro, por tanto, no salió de Judá cuando pasó á las manos de los Macabeos, lo cual es más evidente aún si se considera que la nación los había elegido libremente, y que ella tenía su Sanhedrín para administrar justicia y sus Ancianos, como en tiempos anteriores. Judá conservaba íntegra su administración interior bajo los caudillos nombrados por ella para mandar los ejércitos. Hace notar además el sabio comentador Bonfrère que los Macabeos pertenecieron á la tribu de Judá por la rama materna, si bien esta razón se debilita observando que las tribus se contaban por la rama del padre. Cuando Herodes, de origen extranjero, fué impuesto á la fuerza á los judíos por los romanos, y cuando algunos años después vinieron procuradores romanos á gobernar la Judea como señores absolutos, entonces puede decirse que la autoridad cesó en la tribu de Judá. Pero no cesó repentinamente, sino poco á poco. El Sanhedrín conservó la administración de justicia y el derecho de castigar, salvo en las causas capitales, hasta la ruina de Jerusalén. Entonces fué quitado el cetro á Judá completa é irremisiblemente.

La profecía de Jacob no excluye esta diminución gradual del poder. Las profecías, en general, dejan cierto período de tiempo para su cumplimiento. Así, por ejemplo, la cautividad de Babilonia debía durar setenta años; en el tiempo fijado dió Ciro el decreto concediendo la libertad á los judíos; pero no todos volvieron á la Judea al mismo tiempo, sino en varias veces; de suerte que la nación no pudo reconstituirse en un día. Lo mismo sucedió cuando Judá perdió la autoridad, que no la perdió en un día, ni en un año, sino gradualmente. La profecía no turbó el curso natural de los acontecimientos. El poder, dice el sabio teólogo Petavio [1], es como el hombre, que rara vez desaparece repentinamente. El hombre que padece alguna enfermedad lucha contra ella, se debilita gradualmente, hasta que, por último, expira; así, el poder de Judá empezó á debilitarse antes del nacimiento del Salvador; pero no se extinguió enteramente hasta la ruina de Jerusalén, cumpliéndose de esta suerte al pie de la letra el oráculo de Jacob [2].

[1] *Disc. sur l'Hist. univ.*, págs. 148-149.

[1] *De Incarnat.*, l. XVI, cap. XI.

[2] Maravilla me ha causado siempre el observar que siendo dudosa, como se ve en este artículo, cualquier otra fecha en que se suponga quitado el cetro de Judá, no se fijen los sabios en el día preciso en que el pueblo judío y sus jefes hicieron la declaración pública, solemne, oficial de que abdicaban y daban por fenecido su poder. Eso lo hicieron cabalmente el día de la pasión de Cristo.

La abdicación vilísima se manifestó ya en el consejo que, con motivo de la resurrección de Lázaro, tuvieron los Pontífices y los fariseos con Caifás (Joann., XI, 47), donde determinaron matar á Cristo por miedo de que, en vista de sus milagros, se le uniera todo el pueblo, y esto diera ocasión á que los romanos apretaran el rigor de su dominación. Pero tal abdicación se consumó solemnemente cuando debajo de los balcones de Pilatos gritaron con insistencia: *No tenemos más Rey que al César: todo el que se hace Rey contradice al César.* Pilatos les dice: *Quitadle la vida vosotros conforme á vuestra ley;* pero ellos recalcan la ab-

Con razón dijo Calmet [1]: "Las profecías no se cumplen repentinamente en un momento: el engrandecimiento y la ruina de las Monarquías y de los pueblos no son cosas que suceden en un día. Difícil sería demostrar el cumplimiento de todas las profecías en un tiempo fijo y determinado. Hay algunas en que la Escritura marca con exactitud los años y los días en que han de cumplirse, y otras en que el cumplimiento se anuncia de una manera vaga. Jacob predijo que el cetro no saldría de Judá hasta la venida de Shiloh, lo cual no es decir que en el momento en que viniera el Mesías había Judá de perder el cetro, sino que no lo perdería antes que viniera el Mesías, y que cuando llegara á perderlo definitivamente podría asegurarse que el Mesías había venido al mundo. Durante las cautividades y violencias pasajeras que había padecido la nación, hubo profecías que aseguraron á los judíos el restablecimiento de su soberanía; pero todas estas profecías se acaban en Jesucristo y en la ruina de Jerusalén."

Consúltese: San Ambrosio, *De Benedictionibus XII patriarcharum, Patrol. lat,* XIV, 678; Ruffinus, *De Benedic. patriarc., Patrol. lat.*, XXI, 298; S. Hieron., *Quaest. in Gen.*, XLIX; S. August., *Contra Faustum,* XII, 42; Orígenes, *Homil. XVII in Gen.;* S. Crysost., *Homil. LXII in Gen.;* S. Cyrilus Al., *Glaphira in Gen.*, lib. VII; Theodoret, *Quaest. LIX in Gen.;* Ephraemus, *Comment. in Gen., Opp. syr. lat.*, I, 105, Roma, 1737; Peresius, *Disput in Gen.*, lib. XI; L. Keinke., *Die Weissagung Jacobs,* Munster, 1849; J. Bade, *Christologia d. A. T.*, Munster, 1850; Meignan, *Les Prophéties Méssianiques*, París, 1856, pág. 357; Himpel, *Die Prophetien des Gen. Quastalschr,* 1860; Patrizi, *Biblicor. quaest. decas.*, Romæ, 1877; A. Leman, *Le Sceptre de la tribu de Juda,* Lion, 1880; Lamy, *La Prophétie de Jacob, Controverse,* 1882, pág. 129; J. Corluy, *Spirilegium bibl.*, I, 456, Gand., 1884; Vigouroux, *Manuel biblique, Ancien Testament,* t. I, pág. 529: *Jacob et Joseph.*

T. J. Lamy.

JAHEL.—El autor del libro de los Jueces (caps. IV y V) refiere que Sisara, jefe del ejército de Jabín, Rey de Azor y opresor de los hebreos, habiendo sido vencido por Barac, procuró salvar su vida apelando á la fuga. Se refugió en la tienda de Haber el Cineo, con quien Jabín estaba en paz. La mujer de Haber, Jahel, que á la sazón se hallaba en la tienda, le invitó á entrar sin temor para que reposase algún tanto, prometiéndole que estaría alerta con el fin de librarle de cualquier peligro. Mas no bien hubo aquél conciliado el sueño, hundióle un clavo en las sienes y le quitó la vida. El autor sagrado no expresa su opinión sobre este hecho; pero incluye el cántico triunfal de Débora y de Barac, en el cual es glorificada Jahel por haber dado muerte al enemigo de Israel, y en el cual también se celebran las circunstancias de su acción. Además, muchos Padres ven en Jahel una figura profética de la Iglesia. Con este motivo los enemigos de la Biblia reprochan á Jahel su traición y á la Escritura la glorificación de un crimen. Veamos si tienen razón estas censuras.

1.º Por lo que respecta á Jahel, si se juzga su acción según los principios de la moral tales como los ha propuesto el Cristianismo, es reprobable. Pero, ¿conocía Jahel estos principios? ¿No estaba imbuída, por el contrario, en la opinión, entonces general, de que contra un enemigo todo es lícito, la astucia, el dolo y la violencia? Acaso quisiera favorecer á los hebreos, pueblo sumido en la desgracia por espacio de veinte años, bajo el yugo del Rey cananeo. Acaso también temiese atraerse la cólera de Sisara para en lo por venir si no le recibía en su casa, y la de los hebreos si llegaban á descubrir que tenía oculto en su tienda al enemigo que los hostilizaba. Pudiera también suponerse que obraba de este modo por orden especial de Dios. Nada podemos

dicación clamando: *Nosotros no podemos quitar la vida á nadie.*

El ladino Gobernador romano comprendió mejor que ellos todo el valor de aquellas declaraciones, y se echa de ver la fruición con que lo hace constar repetidamente, hasta en el INRI, dando por acabada la realeza y la nacionalidad de los judíos.

¡Cómo se ve brillar la sabia providencia de Dios por encima de la ceguedad y la malicia de los hombres!

NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.

[1] *Comment. sur la Genèse*, XLIX, 10.

asegurar, puesto que el autor sagrado no trata esta cuestión. El acto de esta mujer es reprensible en sí mismo; pero ¿tenía Jahel conciencia de ello, ó acaso no podría tener motivos que nosotros desconocemos y que pudieran excusarla? Nadie lo sabe, y, por tanto, nadie tiene derecho á condenarla.

2.º Es inexacto decir que la Escritura aprueba la traición cometida por Jahel contra Sisara; no dice una palabra siquiera que pueda autorizar esta conclusión. Débora y Barac, en su cántico, elogian á Jahel y le desean prosperidad por la muerte de Sisara, porque ven en ella una mujer que ha contribuído al triunfo de Israel. La gratitud les obligaba á tales elogios. No tenían por qué preocuparse de si ella había tenido suficientes razones para engañar así al enemigo. Además, el autor del libro de los Jueces ni aprueba, ni desaprueba este cántico; no dice que fuese inspirado; limítase á reproducir el texto. Acaso aprobara interiormente la conducta de Jahel y se engañase en esto; pero no llegó á consignar su error en el texto canónico.

Finalmente, que Jahel haya sido considerada como la figura de la Iglesia, esto no supone en manera alguna la legitimidad de su acción. Si algunos Padres la han elogiado, no es por el engaño cometido con Sisara, sino por su valor y el éxito de su hazaña.

En resumen: los reproches dirigidos á la Escritura y á la Iglesia con motivo de Jahel no tienen fundamento ninguno sólido.

J. B. J.

JEFTÉ.—Uno de los pasajes bíblicos más impugnados es, sin duda, aquel en que se refiere el voto hecho por Jefté de inmolar al Señor la primera persona que viniese á su encuentro si conseguía la victoria contra los ammonitas. Sabido es que fué la hija única del propio Jefté la primera persona que se presentó en su presencia, y la Biblia nos dice que el infortunado padre ejecutó el voto que había pronunciado. Los intérpretes han discutido en todo tiempo la cuestión referente á saber si Jefté hubo realmente inmolado á su hija; no entra en el plan de esta obra sostener una solución con preferencia á la otra; bastará á nuestro propósito demostrar que, sea cualquiera la solución que se adopte, la Biblia queda siempre á salvo de todo justificado ataque.

1.º Muchos comentadores tratan de justificar á Jefté. Fundándose en la prohibición de Dios respecto de los sacrificios humanos y en el elogio de Jefté contenido en la epístola á los hebreos, se niegan á suponer que el juez de Israel hubiese querido hacer un voto contrario á la ley con el fin de conseguir un favor divino. En cuanto á la fórmula misma del voto, *eum holocaustum offeram Domino* (Judic., XI, 31), unos la interpretan así: *sit Jehovah, aut offeram in holocaustum;* es decir: "si es una persona, la consagraré al servicio de Jehovah; y si es un animal que pueda ser inmolado, lo ofreceré en holocausto". Otros, sin separarse del sentido gramatical adoptado por San Jerónimo, dicen que el voto de Jefté ha de entenderse en un sentido figurado: renunciar al matrimonio, sobre todo tratándose de la hija de un jefe y de un vencedor, era un gran *sacrificio*, que Jefté expresó por la palabra holocausto.—Sin tratar de apoyar estas interpretaciones, que nos parecen menos aceptables que la interpretación tradicional, nos bastará hacer constar que en rigor pueden ser verdaderas, y, por consiguiente, que nada decisivo puede alegarse contra la Biblia á propósito del voto de Jefté.

2.º Supongamos ahora que Jefté hubiese realmente prometido y practicado un sacrificio humano, como así parece deducirse del testimonio tradicional, del carácter violento de nuestro juez y del texto mismo del relato bíblico. ¿Qué podría inferirse de aquí? Una sola cosa: que Jefté había cometido un crimen, ó mejor dos: voto impío y ejecución de este voto.

Mas los enemigos de la fe han tratado de sacar de aquí otras conclusiones contra Dios y contra la Biblia.

1.ª Han tratado de probar, apoyándose en esto, que Dios autorizaba entre los judíos los sacrificios humanos; pero está demostrado (Véase *Sacrificios humanos*) que Dios los prohibió de la manera más terminante, y que los sacrificios humanos referidos en algunos pasajes de la Biblia fueron siempre infrac-

ciones criminales de la ley de Dios; fundarse en el voto de Jefté para suponer que estos sacrificios estaban permitidos, sería lo mismo que suponer que la ley francesa permite el asesinato porque haya franceses asesinos.

2.ª En cuanto á la Biblia misma, claro es que no puede hacérsele responsable ó cómplice del crimen que refiere únicamente porque lo refiere. Es verdad que no lo censura de una manera formal; pero téngase presente que no está en las costumbres de los escritores sagrados apreciar ó juzgar los hechos que relatan. También es cierto que San Pablo elogia á Jefté; pero lo elogia solamente por su fe, al mismo tiempo que á Sansón y á David, sin excusar á ninguno de estos personajes de las faltas que hubiesen cometido.

Véase Vigourox, *Bible et decouvertes*, t. III; *Manuel biblique*, t. II, *hoc loco*; Calmet, *Dissert. sur le vœu de Jephté*; *Journal Officiel*, 18 Enero 1876; Billuart, *Trat. de religione, Digresio.*

JEHOVAH.—Este nombre, cuya pronunciación más exacta es sin duda Iahveh, era el que daban los judíos á Dios. Los críticos racionalistas pretenden hoy que Jehovah no era para los hebreos, al menos en sus primeros tiempos, sino un dios nacional, cuyo culto no excluía en el espíritu de los mismos la existencia de otras divinidades. Nosotros refutaremos este error en la palabra *Monoteísmo*, III, 2.º

Pero contra la tesis racionalista se presenta una gran dificultad, y es que el Exodo indica el origen del nombre Iahveh, y que este origen encierra una incompatibilidad absoluta entre el culto de Jehovah y el de todo otro dios. He aquí lo que se dice en el Exodo (III, 13-15): "Moisés dijo á Dios: Cuando yo me presente ante los hijos de Israel y les diga: El Dios de vuestros padres me ha enviado á vosotros, si ellos me preguntan: ¿Cuál es su nombre?, entonces ¿qué he de responderles yo? (13). Y Dios dijo á Moisés: Yo soy el que soy *(eheie ascher eheie)*. Tú dirás á los hijos de Israel: Yo soy *(eheie)* me ha enviado á vosotros (14). Y todavía dijo Dios á Moisés: Dirás á los hijos de Israel: *Iahveh*, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob me ha enviado á vosotros. Este es mi nombre para siempre.„ Así que, como Moisés hubiere preguntado á Dios con qué nombre lo anunciaría á los israelitas, Dios le responde diciéndole que Él es: Yo soy el que soy,—y dictándole el nombre de Iahveh, destinado á reproducir esta definición de Dios, puesto que en el fondo es la misma palabra que *eheie: Yo soy*. Así entendida esta palabra, excluye ya por sí sola la existencia de otras divinidades, porque, como dice el racionalista Kuenen, "Iahveh se distingue por este nombre de los dioses *que no son*„. Los críticos, pues, habían de ser inducidos fatalmente á negar la autenticidad del pasaje del Exodo á que nos hemos referido, y esto es lo que ha hecho M. de Eichtal en la *Revue de l'histoire des religions* (Mayo de 1880). Según este crítico, el texto primitivo del Exodo no contenía los vers. 13 y 14. Sólo figuraba en él el vers. 15, el cual no presentaba el carácter de respuesta á la pregunta de Moisés, por cuanto no había tal pregunta; en este versículo, Dios, al llamarse Iaveh, indicaba el nombre con el cual se le había conocido, pero no el nombre con que se le había de conocer y designar en adelante.—Tal es el sistema de Eichtal. ¿Es que ha descubierto algún manuscrito, alguna versión antigua que autorice esta supresión radical de los dos versículos más importantes del Exodo? Nada de esto; he aquí las razones en que apoya su doctrina:

1.ª Eichtal no puede explicarse la pregunta de Moisés: ¿Cómo puede creer el Profeta que los israelitas le pregunten el nombre de Dios que le envía? Y ¿cómo, si le dirigen esta pregunta, les podrá contestar con un nombre desconocido hasta entonces?„—Parécenos que todo esto tiene fácil explicación. Desde mucho antes los hebreos habían estado en Egipto en contacto con todas las divinidades egipcias, á las cuales designaban con el nombre de Elohím, por cuanto esta palabra era un nombre común aplicable á todas las divinidades (vease *Monoteísmo*, III, 1.º). En consecuencia, al ir Moisés á encontrarlos de parte de Elohím, era natural que le preguntasen, sobre todo aquellos de entre ellos que habían abrazado el culto de

los ídolos: ¿Cual es, pues, ese Elohím, en nombre del cual vienes tú á nosotros? Y Moisés, de parte de este Elohím, debía contestarles: El Elohím que me envía es aquel que es el único que existe, *Iahveh*; tal es el nombre con el que le designaremos en adelante, á fin de distinguirle de los falsos Elohím; por lo demás, si el nombre es nuevo, el Dios no lo es, pues es el mismo Dios á quien adoraron Abraham, Isaac y Jacob. Tal es el sentido de los vers. 14 y 15, y nada extraño hemos visto en ellos.

2.ª La fórmula *Yo soy el que soy* es una definición metafísica de la Divinidad; como tal, la cree el crítico antes citado muy superior á la inteligencia de un pueblo "embrutecido por algunos siglos de servidumbre„. Aquí encontramos de nuevo las ideas de Soury, cuando trataba á los hebreos de *cerebros encallecidos*, y esto á pesar de una legislación tan bella, de una moral tan pura y de libros tan magníficos. Mas ¿qué importa esto? Cuanto más se ponderе con Eichtal el *embrutecimiento* de los hebreos, más imposible se hará su tesis, por cuanto él supone que la fórmula *Yo soy el que soy* ha sido inventada por los hebreos, en tanto que nosotros decimos que ellos la recibieron ya formada de boca del mismo Dios. Por lo demás, y aquí vamos á copiar la crítica racionalista, "si la fórmula *eheie ascher eheie* es ante todo una fórmula filosófica, puede ser considerada igualmente como una protesta contra los cultos idólatras. Ella expresa que sólo Jahveh es el verdadero Dios, el Dios vivo, el *Ser* en oposición á lo que *no es*. No podría justificarse mejor la producción de esta fórmula en el momento en que los hebreos hallábanse rodeados de paganos, y en que muchos de ellos se habían entregado al culto de los ídolos.

3.ª *Eheie* quiere decir *yo soy*, mientras que Jahveh significa *él es;* luego, según Eichtal, entre *eheie* y Jahveh no hay relación etimológica; nosotros creemos, por el contrario, que no puede darse entre dos palabras relación etimológica más completa que ésta.

4.ª En realidad, la única y verdadera razón que tienen Eichtal y otros racionalistas para atacar el pasaje en cuestión, es que, de admitirle, tendrían que admitir también el monoteísmo de los hebreos, siendo así que es evidente para ellos que los hebreos eran entonces politeístas: "Jahveh, dice Kuenen, citado por Eichtal, se distingue por este nombre de los dioses *que no son*. Esta es, ciertamente, una idea que se parece á la manera de ver de los profetas, pero que nosotros no podemos atribuirla á Moisés. Para esto nos sería preciso atribuirle el concepto de un monoteísmo absoluto...„ He aquí, pues, el motivo real y casi oculto de toda esa guerra; se supone probado lo que se quiere demostrar. De aquí sacamos nosotros una conclusión, y es que el texto objeto de tantos ataques prueba bien á las claras, por confesión misma de los críticos, el monoteísmo primitivo de los hebreos.—Véanse los autores citados en la palabra *Monoteísmo*.

DUPLESSY.

JENARO (*Milagro de San*).—La sangre de San Jenaro, martirizado en 313, se conserva en Nápoles en dos ampollas de vidrio de antiquísima fabricación, las cuales se hallan á su vez encerradas en un relicario que parece ser del siglo XIV. Esta sangre está ordinariamente solidificada, seca; pero en tres épocas del año, puesta en presencia de la cabeza del Santo, se liquida, y hasta presenta un fenómeno parecido á la ebullición. Estas tres épocas del año son: primero, el primer domingo de Mayo y la semana siguiente, fiesta y octava de la translación de las reliquias del Santo. Segundo, el 19 de Septiembre, fiesta de su degollación, y durante toda la octava. Y tercero, el 16 de Diciembre, fiesta del patronato del Santo, erigida desde 1631. En cada uno de estos días se liquida la sangre por la mañana y se solidifica hacia la tarde, á la vista de una multitud de testigos, no sólo de la ciudad, sino también de los que acuden de toda Europa, movidos unos por devoción, y otros por curiosidad.

Es cierto que este hecho viene realizándose en las mismas condiciones desde fines del siglo XIV; pero es difícil determinar á qué época se remonta su origen.

Por lo demás, el fenómeno no se produce con perfecta regularidad. A veces se liquida la sangre en presencia de otras reliquias que no son la cabeza

del Santo; también algunas veces se ha liquidado en el armario donde se conserva y en otros días que los en que se expone á la veneración de los fieles. Por el contrario, ha ocurrido también que permaneciera sólida en los días en que suele liquidarse, así como también se ha dado el caso de que se solidificase cuando se acercaban á ella los herejes. Se encontrarán sobre estas variaciones detalles muy circunstanciados en los Bolandistas (19 Septiembre).

La Iglesia nada ha definido sobre el carácter de este hecho; mas como el Martirologio romano hace mención de él, y como esta sangre está expuesta al culto de los fieles en la catedral de Nápoles, se infiere que la Iglesia autoriza la creencia de los fieles en el milagro. Gran número de escritores toman de aquí ocasión para acusarla de favorecer la superstición.

Pretenden, en efecto, los tales escritores que la substancia contenida en la vasija no es sangre seca, sino una composición que se liquida á una baja temperatura. Eugenio Salverte, y tras él Larousse en su Diccionario, indican la esperma de ballena desleída con éter sulfúrico y colorada con onoquiles. Esta preparación, que permanece cuajada á 10 grados sobre cero, se funde y borbolla á 20 grados.

Por otra parte, algunos católicos, como el abate Lecam en el *Dictionnaire des miracles* de Migne y un colaborador de *La Controversia* (tomo I, página 667), no están muy lejos de afirmar que esta liquefacción puede explicarse naturalmente. Este último hace observar que la Iglesia no ha cortado la cuestión, y que no podría hacer cesar el culto que se tributa á las reliquias de San Jenaro sino en el caso de que fuese cierto ó muy probable que la botella encierra una substancia que no es sangre.

Pero, admitiendo que nada en definitiva ha dicho la Iglesia sobre este punto, parécenos difícil negar el milagro cuando de cerca se examina el fenómeno. Ni la preparación imaginada por Salverte, ni ninguna otra materia conocida, presentaría las particularidades que la materia en cuestión; pues es de advertir que la liquefacción se verifica independientemente del grado de temperatura, y el contenido de las dos botellas permanece cuajado muchas veces á una temperatura de 30 grados.

Un químico de Nápoles, el Sr. Pietro Panzo, publicó en 27 de Agosto de 1880, á instancias del sabio Sr. de Luca, un informe en el cual hace constar que los fenómenos que se producen en la catedral de Nápoles no pueden ser atribuídos ni á la acción del calor, ni á la de un disolvente, ni á la de ningún medio conocido. Afirma, pues, que en el estado actual de la ciencia es imposible explicar el misterioso fenómeno. Su informe ha sido reproducido por *Les Mondes* y *La Controverse*.

La cuestión pudiera resolverse con plena seguridad mediante un análisis químico, que la Autoridad eclesiástica no ha consentido hasta ahora. Indudablemente esta negativa de la Autoridad eclesiástica á que se examine químicamente aquella substancia se funda en el respeto que profesa á reliquias tan venerandas; pero, además, porque siendo así que la liquefacción no obedece á ninguna ley física y no se produce dos veces seguidas en igualdad de condiciones, esto es ya una prueba muy firme en favor del milagro. Parece, en efecto, que hay aquí una derogación de las leyes naturales, cuyo carácter distintivo es precisamente la constancia y la regularidad.

En todo caso, la conducta de la Iglesia está muy conforme con las reglas de la sabiduría. Y en efecto, creemos que la Autoridad eclesiástica no podría sin imprudencia, á menos que nuevos indicios viniesen á dar más luz, ni declarar que no hay milagro, ni prohibir esta devoción, muy probablemente bien fundada; pues esta prohibición equivaldría á una condenación. Dejando á sus hijos plena libertad para pensar y obrar en esta materia según su manera de ver, la Iglesia sigue aquí, como en casos análogos, las leyes de la razón y de la prudencia.

J. M. A. Vacant.

JESUCRISTO. — Las proposiciones en que pueden resumirse las principales doctrinas de la fe relativas á Jesucristo, son las siguientes: Jesucristo es el Mesías prometido en la antigua ley. —

Es verdadero Dios y verdadero hombre. En Jesucristo no hay dos Personas, sino una sola, la persona del Verbo. Las dos naturalezas que hay en esta Persona única no se confunden, sino permanecen distintas. El Verbo se hizo carne para redimir al mundo de la esclavitud del pecado y del demonio.—Para lo cual, no contento con derramar su sangre y merecer con ella la gracia para los hombres, ha fundado la Iglesia é instituído los medios de santificación, cuya dispensación ha sido confiada á los Apóstoles y á sus sucesores.

En otro lugar se verán expuestos el dogma de la Redención, y el de la institución de la Iglesia y de los Sacramentos. El título de este artículo pide la exposición de otras verdades. En primer lugar, expondremos el dogma de la divinidad de Jesucristo, y consideraremos á Jesús como Mesías; después examinaremos el dogma de su humanidad, y, por último, probaremos el misterio de la unidad de persona y de la distinción de naturalezas. Como los ataques de la incredulidad se dirigen principal y casi exclusivamente contra la divinidad de Jesucristo, nos detendremos con preferencia en considerar aquí la misma Divinidad.

1. Tres clases de adversarios combaten la divinidad de Jesucristo: los incrédulos, los judíos y ciertos herejes, principalmente los arrianos, que fueron condenados en el Concilio de Nicea el año 325. Contra estos varios enemigos oponen diversos géneros de argumentos los defensores de la divinidad de Jesucristo. Contra los herejes que admiten la Sagrada Escritura, y contra los judíos que admiten el Antiguo Testamento, se prueba que la Sagrada Escritura contiene las siguientes proposiciones: "El Mesías es hijo de Dios. Jesucristo es Dios, hijo de Dios, consubstancial al Padre." Las pruebas principales que pueden oponerse contra los incrédulos son el cumplimiento de las profecías mesiánicas en la persona de Cristo, los numerosos prodigios que obró en confirmación de su divinidad, y, por último, la propagación y la perpetuidad de la religión fundada por El. Claro es que estas últimas pruebas, mencionadas por el Concilio del Vaticano, tienen también valor contra los judíos y los herejes, por lo cual serán objeto de nuestro examen.

Establecida en otros artículos la autenticidad de los Evangelios y de las profecías, partiremos de ella en las consideraciones que vamos á hacer.

A. No hay, por decirlo así, género alguno de prodigio que no haya sido obrado por Jesucristo. A los ruegos de su madre convirtió el agua en vino; con una sola palabra apaciguó las encrespadas olas; dos veces multiplicó los panes; dió habla á los mudos y oído á los sordos; con sólo su querer curó toda suerte de enfermos; volvió á la vida á la hija de Jairo, al joven de Naím y á Lázaro, hermano de Marta y de María. Y San Juan ha cuidado de advertirnos que solamente ha podido referir un corto número de las obras y prodigios de su Maestro.

Respecto del carácter verderamente milagroso de estos hechos y de su perfecta verdad histórica, no puede caber duda ninguna á quien examine atentamente cuanto en otro lugar dijimos acerca del milagro en general y de la autenticidad de los libros santos. No son menos evidentes la razón que le movió y el objeto que se propuso al obrar tales prodigios. Jesús los realizó para dar testimonio de su divinidad y de su misión, según El mismo nos lo enseñó. Habiendo oído San Juan Bautista referir las obras y los milagros de Cristo, envió á dos de sus discípulos para que le preguntaran si era en efecto el Mesías prometido ó si debían esperar algún otro; á lo cual les respondió Jesús: "Id y referid á Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados." (Matth., cap. XI.) Vemos, pues, que invoca sus milagros para probar que El es el Mesías. Después de haber curado al paralítico, fué acusado Jesús por los envidiosos é hipócritas judíos de haber violado el reposo del sábado. "Si mi Padre—les respondió Jesús—no viola la ley trabajando el día de sábado, ¿cómo he de violarla yo?" Los judíos comprendieron tan perfectamente la significación de estas palabras, que quisieron apedrear á Jesús, porque se llamaba á sí mismo Dios. Jesús confirma esta ver-

dad invocando en testimonio de ella los prodigios que El mismo había realizado: "Pero yo tengo mayor testimonio que Juan. Porque las obras que el Padre me dió que cumpliese, las obras que yo hago dan testimonio de mí, que el Padre me ha enviado." (Joann., V, 36.)

Más tarde le rodearon los judíos y le requirieron para que dijera si era el Cristo. "Jesús les respondió: Os lo digo, y no me créeis. Las obras que yo hago en nombre de mi Padre, éstas dan testimonio de mí." (Joann., X, 25.) No contento con esta declaración, afirma con toda claridad que El es consubstancial al Padre y verdadero Dios. Al oirle los judíos quisieron apedrearle de nuevo, porque—decían—siendo hombre se hacía pasar por Dios. Entonces les dijo otra vez Jesús: "Si no hago las obras de mi Padre, es decir, las obras que muestran claramente que estoy revestido del poder de mi Padre, no me creáis; mas si las hago, aunque á mí no me creáis, creed á las obras, para que conozcáis y creáis que el Padre está en mí y yo en el Padre." (Joann., X, 37, 38.) Pocos días después, en el momento de obrar ante numerosos testigos uno de los milagros más señalados, la resurrección de Lázaro, levantó los ojos al cielo y dijo estas palabras: "Padre, gracias te doy porque me has oído. Yo bien sabía que siempre me oyes; mas por el pueblo que está al rededor lo dije, para que crean que Tú me has enviado. Y habiendo dicho esto, gritó en alta voz, diciendo: "Lázaro, ven fuera." Y en el mismo punto salió el que había estado muerto, atados los pies y las manos con vendas." (Joann., XI, 41 y sig.)

¿Pudo, por ventura, Jesucristo decir más claramente que el objeto de los prodigios que obraba era que resplandeciera su propia divinidad y su misión á vista de todos? Ahora bien; como en otro lugar queda demostrado, bastando recordarlo aquí, sería absurdo é impío admitir que el milagro, obra esencialmente divina, sirvió por la voluntad del taumaturgo para confirmar el error, para imponer un culto reprobado, para engañar al género humano: luego el dogma de la divinidad de Jesucristo se impone á nuestra fe.

Pero entre todos los milagros de Jesús brilla con particular esplendor el de su gloriosa resurrección, y ha sido siempre considerado como la prueba más manifiesta de todas en favor de su divinidad. Jesús la había anunciado varias veces. Cuando al término de su vida apostólica lanzó del templo á los que lo habían convertido en casa de tráfico, pidiéronle los judíos una señal que probara que su autoridad no era usurpada. Jesús les respondió: "Destruid este templo, y yo lo reedificaré en tres días, es decir; destruid el templo de mi cuerpo, y á los tres días resucitaré: ésta será la prueba de mi derecho." (Joann., II, 19.) Más tarde, como los judíos le pidieran que obrara un nuevo prodigio, les respondió que á esta nación corrompida y adúltera no sería dado otro signo que el del Profeta Jonás: como este Profeta había permanecido durante tres días en el vientre de un pescado, así el hijo del hombre estaría tres días en el seno de la tierra. (Matheus, XII, 39, 40.) En otra ocasión anunció á Pedro que acababa de recibir el primado, y á los demás discípulos, que iba á Jerusalén para padecer allí la pasión y muerte de cruz, y para resucitar al tercer día. (Matth., XVI, 21.) Seis días más tarde renovó esta profecía en el momento de la transfiguración: "No digáis á nadie—les dijo—lo que acabáis de ver hasta que el hijo del hombre haya resucitado de entre los muertos." (Matth., XVII, 9.—Cf. Marc., IX, 8.) Y poco después, atravesando con sus Apóstoles la Galilea, les repitió que "el hijo del hombre iba á ser entregado en manos de los hombres, que lo matarían, y que resucitaría al día tercero de su muerte." (Matth., XVII, 21, 22.—Consúltese Marc., IX, 33; Luc., IX, 46.) No se olvidaron de aquella profecía los príncipes de los sacerdotes y los fariseos. Tan pronto como Jesús hubo expirado, fueron juntos á Pilatos y le dijeron: "Señor, nos acordamos que dijo aquel impostor cuando estaba todavía en vida: después de tres días resucitaré. Manda, pues, que se guarde el sepulcro hasta el tercero día, no sea que vengan sus discípulos y lo hurten, y digan á la plebe: Resucitó de entre los muertos." (Matth., XXVII, 63, 64.) Estas precauciones sólo sirvieron para hacer el prodigio más manifiesto.

¿Cómo es posible negar de buena fe

este prodigio? Cuando Jesús hubo resucitado, se apareció á la Magdalena en forma de jardinero (Joann., XX), y después á las mujeres que se dirigían al sepulcro para embalsamar el cuerpo del Salvador (Matth., XXVIII); luego se reunió con los discípulos que iban á Emaús, dándoseles á conocer en la fracción del pan (Luc., XXIV); también se mostró á San Pedro (ib.); á sus discípulos se apareció tres veces: la primera no estando presente Tomás, luego en presencia de este Apóstol, y, por último, á la orilla del mar de Tiberíades. Cuarenta días después de su resurrección viéronle subir á los cielos desde el monte de las olivas sus discípulos y más de quinientos judíos. (I Cor., XV; Marc., XVI, 19.) Si Jesús no hubiera resucitado verdaderamente, ¿quién de entre sus discípulos se habría atrevido á propalar la noticia de su resurrección? ¿No sería más verosímil creer que el miedo del castigo les habría movido á callar la verdad? Por otra parte, los mismos enemigos de Jesús, ¿no confesaron desde luego su propia impotencia? Para seguridad del sepulcro habían sellado la piedra que le cerraba la entrada, y habían puesto guardias en él. Pero los guardias fueron sobrecogidos de terror á vista del ángel que descendió del cielo, cuyo rostro brillaba como el relámpago, y cuyos vestidos eran blancos como la nieve. Algunos de ellos fueron á Jerusalén á referir el caso á los príncipes de los sacerdotes, los cuales, después de deliberar con los ancianos del pueblo, compraron á precio de oro la complicidad de los guardias, induciéndoles á decir que mientras ellos estaban durmiendo habían venido los discípulos y habían substraído el cuerpo de Jesús. Y añade el texto sagrado: "Habiendo recibido dinero, los soldados hicieron lo que se les había dicho." (Matth., XVIII, 15.)

Algunos han negado la realidad de las apariciones del divino Maestro, y han sido osados á suscitar dudas acerca de la muerte del Salvador, sucedida con las circunstancias que nos refieren los evangelistas; otros han imaginado, para explicar la desaparición del cuerpo de Jesús, que había caído en alguna hendidura de la tierra, ó que los discípulos lo habían substraído furtivamente para hacer creer el milagro de la resurrección.

Estas pueriles objeciones creemos haberlas contestado cumplidamente; los atroces tormentos que hubieron de padecer los Apóstoles, la vigilancia interesada de sus enemigos, la comprobación auténtica del desenlace del drama del Gólgota, la ausencia y el miedo de los discípulos, la multiplicidad de las apariciones, hasta la incredulidad de Tomás, razones son que nos muestran con toda certeza la verdad de los relatos evangélicos de la muerte y resurrección de Jesucristo.

Jesucristo resucitó, pues, según lo había predicho; luego es realmente Dios. En efecto, en su propia resurrección, con tanta claridad predicha y cumplida con tanta evidencia, se fundaba principalmente Jesucristo para demostrar su divinidad y su misión. Prueba luminosa entre todas las demás, cumplida después de la muerte del Salvador, pues la resurrección es obra de sólo Dios. Si Jesucristo hubiera sido hombre solamente, la santidad, veracidad y bondad de Dios no le habrían permitido llevar á cabo esta maravilla con el fin de confirmar una impostura. Por esta razón se ha tenido siempre á este milagro como una brillante prueba de la divinidad y de la misión del Salvador del mundo.

B. Las profecías mesiánicas ofrecen también otra prueba decisiva de esta verdad. Estas profecías pueden dividirse en tres grupos: unas relativas al origen del Mesías, otras á las cualidades de su persona y misión, y las terceras al castigo y reprobación del pueblo deicida.

Demostrados en otro lugar la autenticidad y el carácter mesiánico de la mayor parte de estos oráculos, bastará recordarlos en este lugar y mostrar su perfecto cumplimiento en la persona de Jesucristo.

1. Apenas hubo perdido el género humano, por la desobediencia de Adán, los dones sobrenaturales que el Criador le había concedido, cuando Dios, movido sin duda á misericordia, puso en el seno de la humanidad decaída el germen de la resurrección á la vida de la gracia. Era preciso que reinaran enemistades entre la mujer y la ser-

piente, instrumento del tentador, entre la raza de la una y la raza de la otra; en la lucha que había de entablarse entre ellas, la cabeza de la serpiente había de ser aplastada: un retoño de la mujer vencería al demonio, repararía la falta original, destruiría la obra de Satanás y restituiría la justicia perdida. Cerca de dos mil años después, según la Vulgata, llamó Dios á Abraham y le hizo padre de innumerable pueblo, depositario de la antigua promesa. "Por mí mismo he jurado, dice el Señor: Por cuanto has hecho esta acción y no has perdonado á tu hijo único por amor de mí, te bendeciré y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo, y como la arena que está á la ribera del mar; tu posteridad poseerá las puertas de tus enemigos, y en tu simiente serán bendecidas todas las naciones de la tierra, porque has obedecido mi voz.„ (Gen., XXII, 16 18.) (Véase el art. *Abraham*.) Esta solemne promesa repitióla Dios sucesivamente á Isaac y á Jacob. (Gen., XXVI, 4: XXVIII, 12-15.) Aquel que había de librar al género humano de la maldición primitiva, nacería del pueblo judío. He aquí la razón por qué Dios escogió á este pueblo, y por qué veló sobre él con especial providencia. Aun no había sido acaso claramente determinado el instrumento con que había de obrarse la salud; pero en el transcurso de los tiempos las profecías habían de anunciarlo con mayor precisión. Natán, enviado por Dios á David, primer rey de Judá á los ojos de Dios, pues Saúl fué rechazado de su presencia, le predijo que él sería el padre del Redentor (II Reg., VII, 11.) El Real Profeta se gozaba en cantar la gloria de este descendiente de su raza. Desde entonces es de creer que el Mesías comenzó á ser llamado *hijo de David*.— ¿Cuándo y dónde había de nacer este hijo de David? Otros Profetas recibieron la misión de anunciarlo al pueblo judío.

Cuando Jacob sintió acercarse su última hora, reunió en torno suyo á sus doce hijos, y predijo los destinos de las tribus que habían de nacer de cada uno de ellos. Así como su abuelo había concedido el derecho de primogenitura á Isaac, hijo de Sara, prefiriéndolo á su primogénito Ismael, hijo de Agar; así como Isaac había investido á Jacob de las prerrogativas que por haber nacido primero parecía que debían pertenecer á Esaú, así Jacob antepuso sobre todos sus hijos, no á Ruben, su primogénito, sino á su segundogénito Judá. La razón de tales preferencias era siempre la misma; de estos privilegiados había de nacer el Mesías. Jacob predijo, pues, que el cetro no saldría de Judá, jefe de los doce, hasta que viniera Aquel que era la expectación de las naciones. (Gen., XLIX, 8-10.)

Cuando más tarde expiaba sus crímenes el pueblo judío en la cautividad de Babilonia, el arcángel San Gabriel explicó al Profeta Daniel que los setenta años de cautiverio simbolizaban las setenta sèmanas de años en que el mundo viviría todavía sujeto á la esclavitud de Satanás. La redención estaría próxima cuando el Mesías comenzara su vida pública, esto es, al fin de la sexagésimanona semana, á contar desde la publicación del edicto real que concedía al pueblo judío permiso para reedificar la ciudad de Jerusalén.

No tardó el Profeta Ageo en suscitar la confianza y el ardor de los que trabajaban en la reconstrucción del templo, anunciándoles que la gloria del templo de Zorobabel excedería á la del templo de Salomón, porque el Mesías vendría y predicaría en él su doctrina. Poco después Malaquías fué enviado por Dios para confirmar esta profecía.

Miqueas había anunciado ya que el Salvador nacería en Belén: "Y tú Belén, Éfrata, de ningún modo eres la más pequeña entre las ciudades de Judá, pues de ti saldrá el que ha de ser dominador de Israel, cuya salida es desde el principio, desde los días de la eternidad.„ (Mich., V, 2.)

No sólo predijeron los Profetas la genealogía del Mesías, la época y el lugar de su nacimiento; Isaías, el cantor por excelencia del Salvador, hizo otra célebre profecía. Cuando los Reyes de Siria y de Israel invadieron el reino de Judá y asediaron á Jerusalén, Isaías anunció que pronto sería libertada la ciudad, é invitó al Rey de Judá á pedirle que obrara algún prodigio en confirmación de esta profecía. Como Acab no creyera al Profeta y se negara á

pedirle que hiciera prodigio ninguno, Isaías levantó la voz y dijo: "Oid, pues, Casa de David: ¿Por ventura os parece poco el ser molestos á los hombres, sino que también lo sois á mi Dios? Por eso el mismo Señor os dará una señal. Hé aquí que concebirá una virgen y parirá un hijo, y será llamado su nombre Emmanuel.„ (Is., VII, 13 y 14.) Ya había sido profetizado que el Mesías nacería de David, y predichas sus grandezas y las humillaciones que había de padecer; pero era todavía desconocido el modo milagroso de su venida al mundo. De esta profecía y del cumplimiento de ella se deriva este otro nombre del Mesías: "el hijo de la virgen„. Era tal predicción muy propia por cierto para llamar vivamente la atención de los carnales judíos y despertár en ellos la fe en Jehová; era una prueba de que Dios no se olvidaba de su pueblo.

Tal es el primer grupo de profecías. ¿Cómo es posible dejar de reconocer que todas ellas tuvieron perfecto cumplimiento en Jesucristo?

María, esposa de José, hijo de David, era también de la misma descendencia. Era hija única de Joaquín y de Ana, y por tanto, heredera de los bienes de su padre. La ley judía la obligó á escoger esposo entre los varones de la tribu y la familia paterna. María, era, pues, hija de David como su esposo. Según refiere San Lucas, el arcángel San Gabriel fué enviado por Dios á Nazaret, ciudad de Galilea, á la humilde sierva de Dios para decirle estas palabras: "Dios te salve, María; llena eres de gracia; el Señor es contigo; bendita tú eres entre todas las mujeres.„ Como la humilde virgen se turbara al oir estas alabanzas, añadió el ángel: "No temas, María, porque has hallado gracia delante del Señor. ¡He aquí que concebirás y tendrás un hijo, y llamarás su nombre Jesús. Este será grande y será llamado hijo del Altísimo. Y le dará el Señor Dios el trono de David su padre, y su reino no tendrá fin.„ Al oir estas palabras la casta virgen, se atrevió á hablar y propuso una objeción: "¿Cómo podrá hacerse esto si yo no conozco varón?„ Lo cual, según los Padres de la Iglesia, quiere decir: ¿Cómo podré ser madre si he prometido á Dios guardar perpetua virginidad? Y en efecto, si María, esposa de José, no hubiera estado ligada con el voto de castidad, habría entendido que por medio de José se cumpliría en ella el misterio de la Encarnación. La santísima Virgen, ó no parecía tener presente la profecía de Isaías, ó se negaba su humildad á creer que Dios la elevaba al honor de la maternidad divina. Pero el ángel le recordó probablemente la profecía, diciendo: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y te hará sombra la virtud del Altísimo, y por eso el santo que nacerá de ti será llamado hijo de Dios.„ Para demostrar la posibilidad de este milagro, añadió el ángel: "He aquí que tu prima Isabel también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es el sexto mes, á ella que es llamada la estéril. Porque no hay cosa alguna imposible para Dios.„ Y dijo María: "Hé aquí la esclava del Señor: hágase en mí según tu palabra.„ (Luc., I.) En aquel punto la Virgen concibió en su seno, por obra del Espíritu Santo, aquel á quien Gabriel había llamado el hijo del Altísimo, el hijo de Dios. Para que fuese evidente á todos que Jesucristo había sido concebido de una virgen, Dios permitió que penetrase la duda en el alma de José. El cual, no pudiendo explicarse la preñez de su esposa, resolvió separarse de ella secretamente. Y estando él pensando en esto, he aquí que el ángel del Señor se le apareció en sueños, diciendo: "José, hijo de David, no temas de recibir á María, tu mujer, porque lo que en ella ha nacido de Espíritu Santo es. Y parirá un hijo, y llamarás su nombre Jesús: porque él salvará á su pueblo de los pecados de ellos.„ Mas todo esto fué hecho para que se cumpliese lo que habló el Señor por el Profeta, que dice: "Hé aquí la Virgen: concebirá y parirá un hijo, y llamarán su nombre Emmanuel, que quiere decir: Dios con nosotros.„ (Matth., I, 19-23.)

Así Jesús fué hijo de Abraham, de Isaac y de Jacob; fué hijo de David, y nació de una virgen. Salvó al pueblo de los pecados de ellos, y fundó un imperio que no tendrá fin, según la palabra del ángel, y de esta suerte trajo sobre el mundo la bendición y apartó de él la maldición primitiva. ¿Era posible decir con mayor claridad que en Jesucristo se cumpliría la promesa dada por

Dios en el paraíso terrenal, y renovada más tarde á los Patriarcas y á los Reyes de Israel?

No fué menor la exactitud con que se cumplieron las profecías relativas al tiempo y al lugar en que había de nacer el Mesías.

El edicto del Emperador Augusto en que se mandaba hacer el censo de todos los habitantes del Imperio, obligó á María y á José, que vivían en Nazareth, á trasladarse á Belén, de donde era originaria la familia de David. "Y estando allí—refiere San Lucas, —aconteció que se cumplieron los días en que María había de parir. Y parió á su hijo primogénito, y lo envolvió en pañales, y lo recostó en el pesebre, porque no había para ellos lugar en el mesón.„ (Luc., II, 6, 7.) De esta suerte se cumplió, gracias al edicto imperial, la profecía de Miqueas.

Treinta años más tarde comenzó Jesucristo su vida pública, recibiendo el bautismo de mano de San Juan Bautista. El Padre y el Espíritu Santo lo anunciaron; el Padre con aquellas palabras venidas del cielo que decían: "Este es mi hijo muy amado, en quien me he complacido„, y el Espíritu Santo descendiendo sobre Jesús en forma de paloma. Por espacio de tres años predicó Jesús el reino de Dios en las ciudades y aldeas de Judea; especialmente se gozaba en anunciar el Evangelio en el templo, como nos atestigua San Lucas, diciendo: "Enseñaba todos los días en el templo.„ (Luc., XIX, 4-7.) Así se cumplieron en Jesús las profecías de Ageo y Malaquías. Verdad es que Herodes había restaurado, ensanchado y reedificado, por decirlo así, el templo de Zorobabel; pero esto, no obstante, siempre fué aquél para los judíos el segundo templo, donde se habían ofrecido sin interrupción sacrificios al Señor.

También se cumplió al pie de la letra la profecía de Daniel. Jesús comenzó, en efecto, su vida pública, según el doctor Pusey, el año 778, de Roma, según el P. Petavio y Hengstenberg, el 782. Ambas opiniones concuerdan en que habían transcurrido cuatrocientos veintitrés años desde que Artajerjes Longimano dió aquel solemne decreto en que permitió á los judíos cautivos en Caldea volver á su patria, reedificar la ciudad y reconstituir el reino de Judá. Pusey, en efecto, fija el principio del reinado de Artajerjes en el año 289 de Roma, ó sea en el 464 de la era vulgar. Según él, la libertad de los judíos data de la época del primer decreto, promulgado el séptimo año del imperio de aquel príncipe, ó sea del año 296 de Roma. Hengstenberg opina que Artajerjes comenzó á reinar el año 279 de Roma, y que la libertad de los judíos data del segundo decreto, dictado en el año 299, que fué el vigésimo de su reinado. Sea una ú otra la opinión que se profese, siempre resulta que transcurrieron sesenta y nueve semanas de años exactamente desde que los judíos salieron de la cautividad de Babilonia hasta que Jesucristo dió principio á su vida pública. Por nuestra parte, no tenemos necesidad de adoptar aquí una ú otra opinión; ambas se fundan en sólidas razones; su divergencia, que procede de conceptos preconcebidos, lejos de oponerse al cumplimiento de la profecía de Daniel en Jesucristo, parécenos que lo prueba con mayor fuerza.

En la persona de Jesucristo se cumplió, pues, maravillosamente todo cuanto había sido predicho acerca del nacimiento del Mesías. No es menos maravillosa la exactitud con que también se cumplió cuanto los Profetas habían anunciado acerca de la vida, de la pasión y del triunfo de Jesucristo.

2. Según los oráculos de los Profetas, el Mesías había de predicar la palabra de Dios. "El espíritu del Señor sobre mí, porque me ungió el Señor, me envió para evangelizar á los mansos, para medicinar á los contritos de corazón, y predicar sumisión á los cautivos y abertura á los encerrados.„ (Is., LXI, 1.) Refiere San Lucas que estando Jesús en Nazareth, en la Sinagoga, se le mostró el libro del Profeta Isaías, y que Jesús le abrió por el pasaje que acabamos de citar. Después cerró Jesús el libro, se lo dió al ministro y se sentó. Todos cuantos estaban en la Sinagoga tenían fijos los ojos en Jesús, el cual les dijo: "Hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestras orejas (es decir, en las enseñanzas que yo doy). Y todos le daban testimonio,—añade el escritor sagrado—y se maravillaban de las palabras de gracia que salían de su

boca y decían: ¿No es éste el hijo de José?„ (Luc., IV, 16-23.)

"En verdad tomó sobre sí nuestras enfermedades, y él cargó con nuestros dolores„, había dicho Isaías (LIII, 4). Y en cumplimiento de esta profecía dice San Mateo que "le presentaron muchos endemoniados, y lanzaba con su palabra los espíritus, y sanó todos los enfermos„. (Matth., VIII, 16.)

Todos nuestros crímenes é iniquidades habían de ser borrados por el Mesías. Se había de ofrecer á padecer ultrajes, tormentos y la misma muerte en expiación de nuestras culpas, para curarnos de nuestros males, para darnos la justicia y la paz; había de ser colmado de humillaciones; habían de ver los hombres que en Él no había hermosura ni buen parecer, pues era reputado como leproso y herido de Dios, despreciado, varón de dolores y el postrero de los hombres. Las llagas habían de cubrir su cuerpo; como oveja será llevado al matadero, y como cordero delante del que lo trasquila enmudecerá y no abrirá su boca (Is., LIII). Esta profecía de Isaías se cumplió con toda claridad cuando Jesús fué azotado, coronado de espinas y crucificado, cuando le insultaron y cargaron de oprobios los soldados, el pueblo y los cortesanos de Herodes.

No sólo estaba predicho en general que el Mesías padecería muerte y pasión, sino además habían sido profetizadas todas las circunstancias de su pasión. El Profeta Zacarías anunció que el Redentor sería vendido por treinta dineros, diciendo: "Y les dije á ellos: si parece bien en vuestros ojos, dadme mi salario; y si no, dejadlo estar. Y pesaron por mi salario treinta siclos de plata. Y me dijo el Señor: Échalo al alfarero ese bello precio en que me apreciaron. Y tomé los treinta siclos de plata, y los eché en la casa del Señor para el alfarero.„ (Zach., XI, 12, 13.) San Mateo, después de referir que el traidor Judas había ido á tirar en el templo los treinta dineros, precio de su traición, recuerda el oráculo de Zacarías. (Mateo, XXIX, 9.)

El Salmista nos describe casi todas las escenas del sangriento drama de la Pasión. Por su boca nos dice el Salvador: "Gusano soy, y no hombre; oprobio de los hombres y desecho de la plebe. Todos los que me veían hicieron burla de mí; hablaron con los labios y menearon la cabeza. Esperó en el Señor, líbrele: sálvele puesto que le ama.„ (Salmo XXI, 7-9.) "Horadaron mis manos y mis pies—añade—y contaron todos mis huesos. Y ellos me estuvieron observando y mirando. Se repartieron mis vestiduras, y sobre mi ropa echaron suerte.„ (Salm. XXI, 18, 19.) "Y me dieron hiel por comida, y en mi sed me dieron á beber vinagre.„ (Salm. LXVIII, 22.) "Y esperé que alguno me consolase, y no lo hallé.„ (Salm. LXVIII, 21.) "Has alejado de mí mis conocidos; me han tenido como abominación para ellos.„ (Salm. LXXXVII, 9.) En los Evangelios se refieren punto por punto todos los detalles predichos largo tiempo antes. Los discípulos de Jesús huyeron, y los que habían sido librados de los males que les afligían pidieron la muerte de Jesús. Cuando el Salvador estaba clavados los pies y las manos en el madero de la cruz, "los que pasaban le blasfemaban meneando sus cabezas y diciendo: ¡Ah! Tú, el que destruyes el templo de Dios y lo reedificas en tres días, sálvate á ti mismo: si eres hijo de Dios, desciende de la cruz.„ Asimismo, insultándole también los príncipes de los sacerdotes con los escribas y ancianos, decían: "A otros salvó, y á sí mismo no puede salvar; si es Rey de Israel, descienda ahora de la cruz y le creeremos; confió en Dios, líbrelo ahora si le ama, pues dijo: Hijo soy de Dios.„ (Mateo, XXXII, 39-53, Marc., XV, 29 y siguientes.) "Los soldados, después de haber crucificado á Jesús, tomaron sus vestiduras (y las hicieron cuatro partes, para cada soldado su parte) y la túnica. Mas la túnica no tenía costura, sino que era toda tejida desde arriba. Y dijeron unos á otros: No la partamos, sino echemos suertes sobre ella, cuya será„ (Joan., XIX, 21-24; Matth., XXVII, 15.) Después que los soldados cumplieron sin saberlo la profecía del Salmista, uno de los que estaban allí, habiendo oído á Jesús lanzar un fuerte grito y decir: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?„, tomó una esponja y la empapó en vinagre, y la puso sobre una caña y le daba á beber.„ (Matth., XXVII, 48.) Antes de la crucifixión los soldados habían dado á la

víctima vino mezclado con hiel (Mateo, XXVII, 34). Así se cumplieron todos los oráculos proféticos. Viendo Jesús que todo estaba consumado, inclinó la cabeza y exhaló su espíritu (Joann., XIX, 30).

No solamente había sido predicha la Pasión del Hombre-Dios, sino también su gloriosa resurrección. "No dejarás mi alma en el infierno, ni permitirás que tu santo vea la corrupción." (Salmo XV, 10.) San Pedro, aplicando estas palabras á Cristo, vencedor de la muerte, nos muestra la significación que les atribuían los judíos.

Por último, Isaías y David habían cantado con entusiastas acentos el triunfo del divino Crucificado, su gloria imperecedera, la extensión y duración eterna de su imperio.

"He aquí—decía Dios al Mesías—que yo te he establecido para que seas luz de las naciones, y seas mi salud hasta los extremos de la tierra... Los Reyes oirán, y se levantarán los Príncipes y adorarán por el Señor, porque es fiel, y por el santo de Israel que te escogió. Esto dice el Señor: en tiempo agradable te oí, y en el día de la salud te socorrí, y te guardé, y te di por alianza del pueblo, para que resucitases la tierra y poseyeses las heredades disipadas. Para que dijeses á aquellos que están en prisiones: salid; y á aquellos que están en tinieblas: sed descubiertos... He aquí cómo unos acudirán de lejos, y otros del Aquilón, y del mar, y aquéllos de la tierra del Mediodía." (Is., XLIX.) En otro lugar escribe el mismo Profeta: "Levántate, esclarécete, Jerusalén, porque ha venido tu lumbre, y la gloria del Señor ha nacido sobre ti... Y andarán las gentes á tu lumbre, y los Reyes al resplandor de tu nacimiento." (Is., LX, 1-3.) "Y estarán tus puertas abiertas de continuo; de día y de noche no se cerrarán, para que sea conducida á ti la fortaleza de las naciones y te sean conducidos sus Reyes. Porque la nación y el reino que á ti no sirviere perecerá, y las naciones serán destruídas y desoladas. Y vendrán á ti encorvados los hijos de aquellos que te abatieron, y adorarán las huellas de tus pies todos los que te desacreditaban, y te llamarán la ciudad del Señor, la Sión del santo de Israel... Te pondré por lozanía de los siglos para gozo en generación y generación... No se pondrá tu sol de allí adelante, y tu luna no menguará, porque el Señor te será por luz perdurable, y serán acabados los días de tu llanto. Y tu pueblo, todos juntos, heredarán para siempre la tierra, pimpollo de mi plantío, obra de mis manos, para glorificarme. El menor valdrá por mil, y el párvulo por una nación muy valiente; yo, el Señor, á su tiempo haré esto súbitamente." (Is., LX.) ¿Quién no ve aquí descritas en estos rasgos de fuego los triunfos de la Iglesia representada bajo la figura de Sión?

No es menor el entusiasmo de David: "Y él permanecerá con el sol y delante de la luna, de generación en generación... Y dominará de mar á mar, y desde el río hasta los términos de la redondez de la tierra. Los Reyes de Tharsis y las islas le ofrecerán dones; los Reyes de Arabia y de Sabá le traerán presentes. Y le adorarán todos los Reyes de la tierra; todas las naciones le servirán... Sea su nombre bendito por los siglos; delante del sol dura el nombre de Él. Y serán benditas en Él todas las tribus de la tierra: todas las gentes le engrandecerán. Bendito el Señor Dios de Israel, que hace maravillas solo. Y bendito el nombre de la majestad de Él para siempre; y será muy llena de su majestad toda la tierra; así sea, así sea." (Salm. LXXI.)

En San Pablo hallamos un como eco de estos acentos líricos: "Dios ha colocado á Jesucristo á su derecha en los cielos, sobre todo principado, y potestad, y virtud, y dominación, y sobre todo nombre que se nombra, no sólo en este siglo, más aun en el venidero. Y todas las cosas sometió bajo los pies de Él, y le puso por cabeza sobre la Iglesia." (Eph., I, 20-22.) "Dios lo ensalzó y le dió un nombre, que es sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre." (Philip., II, 9-11.)

¿Qué es toda la historia de la Iglesia sino la brillante ratificación de estas incomparables profecías y promesas?

3. No es menor la claridad con que la reprobación del pueblo judío prueba

que Jesucristo es el verdadero Mesías y el verdadero Dios.

Isaías nos representa á Cristo llamado desde el seno de su madre por Dios para ser siervo suyo y para traerle á él á Jacob. Laméntase el Mesías de haber trabajado en vano por la conversión de su pueblo; mas el Señor le consuela anunciándole con las palabras arriba dichas que sería la luz de las naciones y la salud de toda la tierra. Sión entendió la suerte que le esperaba, y dijo: "El Señor me ha abandonado, el Señor me ha olvidado.„ (Is., XLIX, 14.) Aunque muchos Padres creen que éste es el lamento de la Iglesia perseguida, es lícito ver con San Jerónimo en tales palabras la expresión del dolor de aquellos judíos que, creyendo en el Salvador, contemplaban á la mayor parte del pueblo excluída de la salud.

Zacarías hizo con mayor claridad la misma predicción. "El Líbano abre sus puertas al fuego asolador: toda la región comprendida entre el Líbano, el Basán y el Jordán es asolada y destruída.„ No hay ningún intérprete que no vea en estas imágenes la destrucción del templo y de la ciudad, y el fin de la nación judía.

No tarda el Profeta en decir la razón de esta catástrofe.

El mismo Dios se había hecho Pastor de Judá; había librado al pueblo de sus caudillos avaros, enemigos interiores, y de los Reyes de los países extranjeros, enemigos exteriores. Pero la grey no correspondió á la solicitud del divino Pastor, pues penetraron en ella la apostasía y la infidelidad. Dios rompió entonces el primer cayado, símbolo de clemencia; los asirios vengaron á Dios de la ingratitud de Judá reduciendo al pueblo á esclavitud; pero el Altísimo se apiadó de él gracias á las súplicas y gemidos de los cautivos, y otra vez lo colmó de beneficios. Pero cometieron nuevas iniquidades; en treinta dineros, precio de un esclavo, tasaron á aquel á quien Dios había enviado á los judíos para gobernarlos y salvarlos. Estaba colmada la medida. El Pastor rompe el segundo cayado, símbolo de la reunión de las tribus en un reino. De esta manera es anunciado el fin del reino de los judíos en medio de un diluvio de males (Zac., XI, 1-16).

Antes que Zacarías, había anunciado Daniel las mismas desdichas y les había atribuído la misma causa. En la septuagésima semana el Mesías aboliría las hostias y los sacrificios de la ley mosaica; el pueblo por quien sería conducido á la muerte no sería su pueblo; el caudillo de una nación extranjera haría á los judíos expiar este crimen destruyéndoles el templo y la ciudad desde sus cimientos; la abominación de la desolación duraría hasta la consumación del siglo y el fin del mundo (Dan., IX, 26-27).

El cumplimiento de estos vaticinios desafía á todas las objeciones de la crítica. Cuando los judíos pidieron la muerte de Cristo, pidieron que su sangre cayera sobre su propia cabeza y sobre la cabeza de sus hijos. Cuarenta años después las águilas romanas acamparon en Judea y la devastaron; las legiones de Tito destruyeron la ciudad y el templo; los judíos dispersos en Europa y en Asia dejaron de ser nación, y el culto esencialmente unido al templo de Jerusalén dejó de existir de hecho y de derecho. Los mismos judíos, aferrados á sus creencias, son testigos vivos y perennes de la divinidad de Jesucristo.

En efecto, ¿qué se deduce del cumplimiento de estos tres géneros de predicciones en el hijo de María? En primer lugar, que es el Mesías verdadero anunciado desde el origen de la humanidad y esperado de todas las naciones. En segundo lugar se deduce que el Mesías es verdadero Dios, porque los Profetas, cuando anunciaron los tormentos, los triunfos y la gloria del futuro Mesías, dijeron claramente que es verdadero Dios. Hablando del Hijo de la Virgen—porque el paralelismo de los capítulos es evidente—nos dice Isaías: "Un parvulito ha nacido para nosotros, y se nos ha dado un hijo, el cual lleva sobre sus hombros el Principado, y tendrá por nombre el Admirable, el Consejero, Dios, el Fuerte, el Padre del siglo venidero, el Príncipe de la paz. Se extenderá su Imperio, y la paz no tendrá fin; se sentará sobre el solio de David y sobre su reino para afianzarlo y consolidarlo en juicio y en justicia desde ahora para siempre.„ (Is., IX, 6-7.) En otro lugar, después de ha

ber pintado con vivos colores la tragedia de Senaquerib y la ruina de Idumea, describe los beneficios que la Iglesia derramará sobre los gentiles: "Se alegrará la tierra desierta y sin camino, y saltará de contento la soledad, y florecerá como el lirio. Copiosamente brotará, y con mucha alabanza y alegría saltará de contento; la gloria del Líbano le ha sido dada á ella; la hermosura del Carmelo y de Sarón; ellos verán la gloria del Señor y la hermosura de nuestro Dios... Decid á los apocados de corazón: Alentáos y no temáis; mirad que traerá vuestro Dios venganza de retorno: el mismo Dios vendrá y os salvará.„ (Is., XXXV, 1-4.)

No es menos explícito el Salmista. La tradición judía y la cristiana siempre han tenido como mesiánico el salmo segundo, en el cual se dice de Jesucristo: "Rey de Sión, Hijo de Dios, engendrado por Él„, que recibe en herencia todas las naciones, y las gobierna y las quebranta como á vaso de alfarero. Contra Él conspiran temblando las naciones; por último, de Él es probablemente de quien se dice que hace dichosos á los pueblos que ponen en Él su confianza. ¿Cómo es posible dejar de reconocer que estas palabras se refieren á un Dios? Todavía dice Dios en otro lugar estas palabras al Mesías: "Tu trono, oh Dios, por siglo de siglo, vara de rectitud es la vara de tu reino.„ (Salmo XLIV, 7.) "Dijo el Señor á mi Señor: Siéntate á mi diestra hasta que ponga á tus enemigos por peana de tus pies.„ (Salmo CIX, 1-2.) No puede dudarse que es Dios el que es llamado hijo natural de Dios, el que está sentado á la diestra del Padre, y, por consiguiente, participa de la omnipotencia del Padre. El Mesías es, pues, verdadero Dios. Y como Jesucristo es el Mesías, síguese claramente que Jesucristo es verdadero Dios.

Para destruir este argumento, los adversarios de la divinidad de Jesucristo niegan el carácter mesiánico de las profecías en que nos hemos fundado para probarla. No nos detendremos aquí en examinar las razones de estos adversarios, que ya han sido refutadas en otros artículos. Pero oponen además otros dos argumentos.

El Mesías, dicen, debe ser un Rey poderoso y magnífico. En todas partes le representan los oráculos inspirados sentado en su trono, con la frente ceñida por una diadema, con el cetro en la mano, gobernando á las gentes y sometiendo á su autoridad á los pueblos rebeldes. ¿No es esto precisamente lo contrario de lo que se verifica en Jesucristo?

La respuesta á esta dificultad vése en los mismos pasajes donde los Profetas describen en términos magníficos los esplendores del reino del Mesías. Este reino, como hemos visto en las profecías arriba citadas, ha de extenderse de uno á otro mar; ha de comprender á todos los tiempos, á todas las regiones, á todos los pueblos. ¿Cómo es posible que los Profetas quisieran dar á entender con estas palabras un principado terreno? ¿No es evidente que se referían á un imperio espiritual, descrito metafóricamente bajo la figura de un imperio temporal, en el cual los pueblos tributarían libre y espontáneamente sus homenajes al Rey de sus almas?

El mismo Jesucristo explica el sentido de estas profecías cuando, en presencia de la muerte, dice á Pilatos que es Rey, pero que su reino no es de este mundo; cuando, después de su resurrección, dice á sus discípulos que todo poder le ha sido dado en los cielos y en la tierra, y que en virtud de este poder los envía á todas las naciones á enseñar y á gobernar, á atar y á desatar. Por otra parte, las mismas profecías que elevan el trono del Mesías sobre todos los tronos de los reyes de la tierra nos describen al Redentor del mundo perseguido y condenado á muerte, hecho oprobio de la plebe y desecho del pueblo. ¿Cómo es posible aplicar estos oráculos al Rey terrenal, victorioso de todos sus enemigos, cuyo reinado no tiene límites en el tiempo ni en el espacio?

Otro argumento ven los adversarios de la divinidad de Jesucristo en la conducta de los judíos, y especialmente de los Príncipes de los Sacerdotes. Los cuales, lejos de reconocer á Jesús por el Mesías, le rechazaron, le persiguieron y le condenaron á muerte. Sin embargo, el sentido de las profecías no podía serles oculto; si las hubieran visto cumplidas en el Hijo de María, ¿no

habrían ellos obrado de muy diferente manera?

La respuesta á semejante objeción es muy sencilla. Si Jesucristo no hubiera sido perseguido por los sacerdotes y por el pueblo, si no hubiera sido condenado á muerte con las circunstancias arriba referidas, no sería el Mesías ni sería Dios, porque muchas de las profecías mesiánicas no se habrían cumplido. La razón de la extraña conducta de los sacerdotes no es otra que la malicia del corazón humano, el cual, cuando se ve solicitado por intereses temporales, aparta á la voluntad con frecuencia de la verdad, ó rodeála de tinieblas, ó si no puede negarla se lanza audazmente contra ella.

Los sacerdotes persiguieron á Jesús porque este divino Salvador, con su doctrina y ejemplos, reprendía sin cesar la codicia y los vicios de ellos. Por otra parte, ¿no se alzaron los judíos contra Moisés y contra David? ¿No persiguieron á los Profetas? ¿No reprendía Dios muchas veces á este pueblo por su dureza é ingratitud? ¿Ha de maravillarnos su conducta respecto del divino Redentor?

Vanos son, pues, los subterfugios de la incredulidad. El cumplimiento manifiesto de estas profecías en Jesús, Hijo de María, prueba evidentemente que Él es el verdadero Mesías, el verdadero Hijo de Dios.

C. Otra prueba de la divinidad del Salvador es el establecimiento y la perpetuidad de la Iglesia. Jesucristo ordenó á los Apóstoles y á sus sucesores que fueran en su nombre á los confines de la tierra para enseñar á los pueblos de todas las razas una doctrina que exije sumisión completa de la inteligencia, para predicar una ley que manda hacer la guerra á todas las pasiones y practicar todas las virtudes, para exigir la sumisión á una autoridad instituída por Él para prescribir el uso de los medios de santificación que á Él le plugo establecer. Había sido predicho que padecerían persecuciones, que por causa de Él serán odiados del mundo, conducidos ante los tribunales, azotados y condenados á muerte. Pero Cristo los protegerá y serán invencibles. "Tened, pues, fijo en vuestros corazones de no pensar antes cómo habéis de responder, porque yo os daré boca y saber, al que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios.„ (Luc., XXI, 14-15.) Les enviará el Espíritu, que permanecerá siempre con ellos y les enseñará toda verdad. Por su virtud ellos lanzarán los demonios, hablarán lenguas que antes no conocían, curarán los enfermos que tocaren. Con esta asistencia triunfarán de todos los obstáculos, y su obra subsistirá á pesar de los asaltos de las potestades del mal. "Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos, y las puertas del infierno no prevalecerán contra vosotros.„ (Matth., XXVIII, 20.)

Y á la verdad, ¿ha sido osado hombre alguno, aunque haya sido un César ó un Alejandro, á concebir y pronunciar semejantes palabras? Pues este gigantesco designio se ha realizado, y se ha realizado por medios cuya insuficiencia natural pone maravillosamente de relieve la virtud divina que había en ellos.

Jesús muere en la cruz; este ignominioso suplicio destruiría para siempre su obra á juicio de sus enemigos; más he aquí que se convierte en señal de triunfo. Sin otra ciencia que la ciencia del Crucificado, y sin más auxilio que la virtud misteriosa de la Cruz; á pesar del poder de los Césares y de la ciencia de los filósofos; á pesar de la corrupción de la sociedad y de la austeridad de la nueva doctrina, algunos obscuros judíos no temen dirigirse á los poderes del mundo, á los ricos y á los prudentes, á un siglo orgulloso, dado á la avaricia y á los placeres; se atreven á ordenar que se doble la rodilla ante el Crucificado, que se crean misterios incomprensibles y que se declare incesante guerra á los instintos de la naturaleza corrompida. Semejante empresa habría sido insensata si no hubiera sido sostenida por la virtud del Altísimo. Conocido es el triunfo de los pescadores de Galilea.

El día de Pentecostés convirtió Pedro tres mil judíos á la fe cristiana, y después cinco mil. Este fué el primer núcleo de la Iglesia. La persecución dispersó á los cristianos expulsados de Jerusalén, los cuales hicieron nuevos prosélitos en todas las ciudades y lugares de Judea. Unos treinta años después de la muerte del Mesías escribe

Pedro desde Roma su primera carta á los fieles extranjeros y dispersos en las provincias del Ponto, de Galacia, de Capadocia, de Asia, de Bitinia (I Petr., 1). En tiempo de Domiciano, el Apóstol San Juan dirige desde la isla de Pathmos el Apocalipsis á las siete Iglesias de Asia (Apoc., I, 4). Pablo recorrió todo el mundo civilizado, pudiendo decir á los romanos, al cabo de veinte años de predicación, que la fe cristiana era conocida en el mundo entero (Rom., I, 8). Los apologistas hicieron notar esta prodigiosa propagación. "No hay raza alguna de hombres, dice San Justino, ya sean bárbaros, ya griegos, ya sean conocidos con otro nombre, de la cual no se eleven súplicas y acciones de gracias al Padre por el nombre de Jesucristo crucificado.„ Conocidas son las siguientes palabras de Tertuliano: "Somos de ayer, y ya llenamos vuestras ciudades, vuestras islas, vuestros Municipios, vuestros campos.„ La Iglesia, en efecto, se había difundido por toda la tierra; mediante su fecunda influencia había destruído el mundo antiguo con su civilización, sus leyes y sus instituciones. Muy pronto fueron libertados de la barbarie otros grandes pueblos; el espíritu cristiano penetra en la sociedad doméstica y en la sociedad civil, y se difunde por toda la tierra una nueva civilización. Después de diecinueve siglos subsiste la Iglesia, conservando su inmortal juventud en medio de la fragilidad de las instituciones humanas. Los Imperios y los tronos se han derrumbado, y su caída ha contribuído siempre á dar nueva vida y nuevo vigor á la Iglesia católica, la cual ha continuado incesantemente su obra civilizadora á pesar de las potestades del mal, coligadas contra ella. Las nociones de justicia, de libertad y de igualdad, cien veces amenazadas, se han conservado incólumes en medio de todos los naufragios, cumpliéndose de esta suerte el oráculo del Rey Profeta: "Su imperio se extenderá de generación en generación...; reinará de uno á otro mar...; todos los reyes de la tierra le adorarán, y todas las naciones le serán sujetas.„ (Salmo LXXI.)

Estas maravillas se explican, á la verdad, siendo Jesucristo verdadero Dios, quien presta fuerza y fecundidad á la palabra de los Apóstoles y dirige los acontecimientos humanos. Pero si no es más que un simple hombre, suponiendo que es un impostor y un seductor — pues hizo creer que era hijo de Dios — ¿cómo podrá explicarse el éxito de su obra puramente humana, su maravillosa duración y su incomparable propagación? Con razón dice el Concilio Vaticano: "La Iglesia es por sí misma, con su admirable propagación, con su eminente santidad y su inagotable fecundidad para todo bien, con su unidad católica y su inmutable estabilidad, un poderoso y perpetuo argumento de credibilidad, un testimonio irrefragable de su misión divina. (Ses. III, cap. III.)

Contra este argumento opone la incredulidad contemporánea la historia de muchas otras religiones. Examinemos el valor de esta objeción.

Sería superfluo que nos detuviéramos en el lamaísmo ó culto de Fo, y en el taosismo, cuyo origen se atribuye á Tao-Tseu, religiones supersticiosas y mágicas, idolatrías groseras que, juntamente con el culto de Budha y de Confucio, dominan en los pueblos de la China. No nos detendremos en el culto de Confucio, filósofo, hombre de Estado, demasiado sabio para llamarse ó creerse Profeta ó Dios, y que fué principalmente un moralista, y no el fundador de un nuevo culto, pero cuya religión y moral, bastante exenta de errores positivos, son incompletas, frías y sin elevación. No trataremos tampoco de Zoroastro, personaje mitológico según unos, histórico en el sentir de otros, quienes no saben si nació quinientos ó dos mil años antes de Jesucristo. Baste decir que fué el fundador de una religión conocida de los medos y de los persas, que subsiste aún en las montañas de Persia y entre los parsis de Bombay, y que se le atribuye el libro oficial de este culto, el *Avesta*, donde enseña el dualismo oriental con sus dos tendencias opuestas, que se dirigen la una al monoteísmo, y la otra al politeísmo. No nos detendremos tampoco en tratar del brahmanismo ó religión de Veda, cuyo origen se remonta á quince siglos antes de la era cristiana. Esta religión se divide en dos partes: la primera, contenida en los antiguos himnos de Veda, deifica las cosas naturales, el viento, la

tempestad, el sol, la aurora, el fuego; la segunda, en que consiste el brahmanismo propiamente dicho, profesa el panteísmo idealista y la metempsícosis. Sólo nos detendremos en el examen de las dos religiones que se ha tratado de oponer al Cristianismo, á saber: el budhismo y el mahometismo. Este examen pondrá más y más á la vista la divinidad de la religión cristiana y de su fundador, Jesucristo.

Las objeciones sacadas del budhismo pueden reducirse á tres: la primera se funda en la historia de Budha, la segunda en sus doctrinas, y la tercera en la extensión que alcanzaron estas mismas doctrinas.

Imposible es poner en tela de juicio —dicen nuestros adversarios— el desinterés de Budha, su virtud y aun su santidad. ¿No es, en efecto, vida santa y heroica la del que se aparta á los veintisiete años de la corte del Rey su padre, y se separa de su mujer y de su hijo, renunciando á la esperanza de reinar, y dedicándose á investigar la sabiduría, sigue primero las enseñanzas de los brahmanes, abraza después el estado de asceta y se ejercita en continuas meditaciones y penitencias, y después de siete años de vida obscura y humilde predica al pueblo por espacio de cuarenta y cuatro años, hasta su muerte, una doctrina nueva, tenida por la verdadera sabiduría? Pues ésta es la historia de Siddhartha, conocido con el nombre de Sakya-Muni, que significa solitario de la raza de los Sakyas, y con el de Budha, esto es, el sabio, el vidente.

¿No es, por ventura, digna de admiración la doctrina de Sakya-Muni? Cuáles son, en efecto, las reglas que impone á los monjes que componen la Asamblea, y á los fieles ú oyentes? No sólo les prohibe el robo, la mentira, el adulterio, la embriaguez, sino manda que los monjes guarden castidad y vivan en la indigencia, que pidan limosna y se consagren á meditar en las palabras del Maestro, y á anunciarlas á los pueblos. A los fieles, agricultores y comerciantes, les obliga á practicar la buena obra por excelencia, el dar limosna á los monjes, y contribuir de este modo á la difusión de la sabiduría. Estos preceptos son, en efecto, hermosos y laudables, mas sólo constituyen la parte externa de la moral del budhismo. Otros preceptos hay en él dignos de la religión cristiana, como la renuncia absoluta, el aniquilamiento de todos los deseos, de todos los afectos y pasiones que Budha impone á sus adeptos, los cuales, antes de llegar á esta perfección, se someten á ejercicios semejantes á los que se practican en las Ordenes religiosas del Catolicismo: meditaciones acerca de la vanidad del mundo y de la brevedad de la vida, confesión de las faltas, dirección de la conciencia. El premio prometido á estos sacrificios es cierta felicidad relativa, la libertad de la conciencia, cierto poder sobrenatural muy indeterminado, y, finalmente, la *nirwana* de las pasiones. Sin embargo, el budhista no ha de vivir solamente para sí; antes debe amar á sus semejantes y procurarles, mediante el apostolado ejercido personalmente ó por medio de otros, los beneficios de la nueva doctrina.

Finalmente, la verdadera sabiduría logró muy pronto inmensa difusión. El budhismo, cuyo origen data próximamente del año 500 antes de Jesucristo, dominó, durante el transcurso de mil años, en la India juntamente con el brahmanismo, y se difundió en la Tartaria, en la China, en el Japón, en la Indo-China y en algunas islas de la Sonda. Según unos, cuenta quinientos millones de prosélitos; según otros, cuatrocientos; y según otros, trescientos millones y medio.

Vemos, pues, que todo es extraordinario en Sakya-Muni: sus virtudes, su doctrina, la propagación de su culto; ni siquiera le faltan los milagros, si hemos de creer las narraciones inspiradas por la veneración que sus adeptos le profesan. Sin embargo, no hay nadie, fuera de los budhistas, que consienta en considerar á Budha como á un Dios. Ahora bien, ¿cómo nos han de bastar las virtudes de Jesucristo, sus obras y la propagación del Evangelio para poner en la frente del mismo Jesucristo la aureola de la divinidad?

La siguiente observación preliminar esclarecerá la respuesta que hemos de dar á esta objeción.

Reconoce el dogma católico que el pecado original no ha quitado al hom-

bre el poder de llegar al conocimiento de la existencia de Dios y de muchos preceptos de la ley natural; la voluntad no ha quedado enteramente sin fuerzas para obtener la posesión de toda suerte de bienes morales. La Revelación, absolutamente necesaria para el conocimiento de las verdades sobrenaturales, sólo es *moralmente* necesaria con respecto al conocimiento íntegro y *puro* de los preceptos de la ley; el auxilio divino sólo es necesario para vencer las tentaciones violentas y para observar durante cierto tiempo toda la ley divina. Según esta doctrina, la Iglesia no tiene dificultad en admitir que en el transcurso de los tiempos pudieran darse hombres extraordinarios que llegaran á tocar más de cerca, y como á vislumbrar el ideal de la virtud cristiana. Sin embargo, la misma Iglesia sostiene que en las enseñanzas de esos hombres se han deslizado errores graves y fundamentales; que al lado de sus virtudes se ve impresa la huella de la flaqueza humana, huella que jamás llegó á empañar el brillo de la belleza absoluta de la humanidad de Jesucristo.

Esta observación preliminar nos da facilidad para responder á las objeciones arriba expuestas.

Si no fuera sacrilegio comparar á Sakya-Muni con Jesucristo, sería simplemente ridículo y absurdo. Los relatos de la vida de Budha fueron escritos muchos siglos después de su muerte, y es imposible discernir en ellos la parte histórica de la legendaria. Los prodigios que se le atribuyen merecen figurar, según atinada observación de cierto autor, en una fiesta. ¿Cómo es posible comparar á Budha con Jesucristo, cuyos actos, cuyas obras, milagros y profecías, cuya muerte y resurrección están atestiguados así por sus amigos como por sus enemigos, y consignados en escritos de la más perfecta autenticidad y de la más absoluta veracidad?

Por otra parte, aunque todo lo que se ha referido de Budha fuera históricamente exacto, bastarían los errores que vician su sabiduría para justificar la admiración interesada de los incrédulos modernos.

Tres son los errores capitales y manifiestos que constituyen la base del budhismo: el ateísmo práctico, la metempsícosis y el anonadamiento final.

Sakya-Muni no se cuida de la existencia de un Ser supremo, criador del universo. ¿Hay, por ventura, Dios? Problema es éste cuya solución le parece inútil investigar. Podría considerársele como el precursor de los positivistas modernos. Gracias á esta especie de ateísmo, la sabiduría de Budha no conoce ni el auxilio divino, ni la oración, ni el sacrificio, ni las ceremonias del culto, ni siquiera noticia tiene de la humildad cristiana, pues toda virtud y perfección es atribuída al merecimiento personal de cada uno. Tal es la consecuencia de la metempsícosis. Estando como está el hombre sometido á una ley fatal, pasa por una serie de vidas sucesivas; muere para renacer en una vida más dichosa ó más degraciada, según que se haya hecho digno de recompensa ó de castigo. Cuando esta sanción ha bastado para refrenar las pasiones después de una serie casi interminable de existencias, entra cada uno en el *nirwana*, estado misterioso en el cual unos consideran el anonadamiento completo, y otros cierto modo de existencia, donde el sentimiento, la vida, la actividad, son desconocidos, y que viene á ser lo mismo que el aniquilamiento.

Pero ¿cómo—podrá añadirse—se sustenta en esta base la moral de Budha?

En verdad, parece extraño y dudoso que pueda basarse en semejante fundamento. Sin embargo, examinándola atentamente se advierte que la moral budhista no es sino la consecuencia y aplicación práctica de este triple error. El budhismo predica el desasimiento absoluto, esto es, predica que en la vida futura será castigada toda afición del cuerpo y del alma, ó bien que la existencia es un mal aunque transitorio, ó que la felicidad está en el vacío y en la nada, y que, por consiguiente, el *nirwana* de las pasiones causa una especie de goce anticipado de esta suprema bienaventuranza. Enorme es, pues, la distancia que separa esta doctrina de la moral evangélica que propone como fin de nuestros actos la gloria de Dios, y como estímulo de la virtud la felicidad, donde todo es actividad y vida.

De la misma fuente proceden los otros preceptos del código moral de

Sakya-Muni. Si el robo, la mentira, el adulterio, están prohibidos en ella; si se ordena el amor al prójimo; si no está permitido quitar la vida á los seres vivientes, es por puro egoísmo; observando estos preceptos será menor el número de males que habrán de turbar la vida presente y la que inmediatamente le habrá de seguir. Por otra parte, si bien la moral budhista pone este freno á las pasiones, permite no obstante otras licencias, pues no prohibe la poligamia, ni aun la poliandria. Ordena la caridad; pero esta caridad jamás ha podido producir ninguna de las numerosas obras que son la honra del Cristianismo.

Vemos, pues, que existe un abismo entre la moral de Sakya-Muni y la moral de Jesucristo.

Sólo falta ahora tratar de la última objeción, relativa á la difusión del budhismo. Dos son las respuestas que oponemos á este argumento contra la divinidad de Jesucristo y de la Iglesia.

Ante todo, negamos que sea cierto, como han supuesto y afirmado los racionalistas, que la doctrina del fundador se ha transmitido, sin alteración esencial, de unas edades y de unas naciones á otras. Ahora bien: si esta doctrina se ha alterado esencialmente, y ya alterada se ha propagado, ¿es, por ventura, el budhismo la doctrina que se ha propagado? Y si no es el budhismo, ¿á qué viene á quedar reducida la objeción? En efecto: á los tres errores que manchaban la primitiva religión — si es lícito dar el nombre de religión á un conjunto de preceptos que casi supone el ateísmo — vinieron á reemplazar ó á añadirse el politeísmo, la idolatría y la magia. Sakya-Muni, después de quinientas cincuenta existencias, después de haber sido asceta, brahman, mendigo, león, papagayo, mercader, rey, ermitaño, ha sido colocado en los altares por sus piadosos adeptos. Sus méritos y virtudes le han elevado al rango supremo de los seres, y le han convertido en un ser sobrenatural que goza de propiedades divinas. Junto á él están sentados los dioses del Panteón indio, conocidos por el nombre de *Devas*. Los budhas anteriores, que desde millares de siglos atrás se vienen sucediendo cada dos ó tres mil años, llaman á la puerta del *nirwana* á fin de participar de la suerte de Sakya-Muni. Su corte la componen multitud de seres sobrenaturales, ángeles ó demonios, en forma de aves ó de serpientes, que viven en los aires, sobre la tierra ó en el seno de los mares.

Consérvanse dientes, cabellos, huesos, vestidos de Budha. Sus adeptos los invocan, y refieren haber obtenido prodigiosos favores. Pero Sakya-Muni, sumido en absoluto reposo en el seno del *nirwana*, no se acuerda de las necesidades de los mortales: las estatuas, las reliquias de él son las invocadas, y á ellas son atribuídos esos prodigios. ¿Puede darse más grosera idolatría? Ni siquiera se echa en ella de menos las fórmulas mágicas capaces de producir toda suerte de milagros.

El budhismo ha sido, pues, transformado. Las ideas relativas á Dios y á la vida futura que el hombre tiene necesidad de creer, han aparecido en el budhismo bajo la forma de supersticiones, y han reemplazado al ateísmo y al nihilismo.

Pero aunque la sabiduría de Muni se hubiera conservado en su primitiva pureza, los caracteres que ofrece su propagación distan mucho de demostrar que la conservación y los triunfos del Cristianismo no deben ser atribuídos á la virtud divina que le anima.

Hay, en efecto, muchas causas que explican naturalmente la propagación del budhismo, porque no hacía la guerra á la superstición de las masas, ni á la ambición de los grandes, ni hablaba con autoridad, ni proscribía el culto de los dioses, á los que sólo tenía por inútiles, ni daba leyes para regular el matrimonio. De esta manera el budhismo no se atrajo el odio del poder civil; antes, por el contrario, fué decididamente protegido por él, y se sabe que sobre todo debió su propagación á Asoka Pyiadasi, llamado con razón el Constantino del budhismo.

Mas no son éstas las únicas causas que explican el favor con que fué recibida la sabiduría de Sakya-Muni. Los pueblos recibieron gustosos las leyes del nuevo culto luego que el politeísmo les dió forma más poética. La China fué seducida por una mitología de que hasta entonces había carecido. Los in-

dios estaban cansados de un brahmanismo frío, sin ídolos, sin templos, y la leyenda de Sakya-Muni dejando el trono, buscando al pueblo y mezclándose con los pobres para enseñarles la sabiduría, dió al budhismo gran popularidad en las diversas comarcas donde llegó á implantarse.

Vemos, pues, que es muy manifiesta la oposición que media entre el budhismo y el Cristianismo, entre Sakya-Muni y Jesucristo. Pero todavía es mayor la que existe entre Jesucristo y Mahoma.

Mahoma, según dicen los incrédulos, instituyó una religión y la declaró divina. Proclamóse descendiente de Abraham, profeta de Dios, más grande que Moisés y que Jesucristo, y como ellos legislador enviado del cielo. Según él, había recibido la misión de purificar el Cristianismo del politeísmo y de la idolatría, y de reducirlo al monoteísmo de Abraham; el arcángel Gabriel le comunicaba las órdenes de Aláh. Todas sus palabras, religiosamente conservadas en el Korán, son consideradas en el mundo musulmán como oráculos inspirados por Dios. El éxito coronó la empresa de este Profeta. Al principio fué perseguido en la Meca y obligado á refugiarse en Medina el año de la héjira, el primero de la era musulmana; pero el resto de su vida obtuvo una serie no interrumpida de triunfos. Mahoma y sus sucesores humillaron á los Reyes y á los Emperadores, é impusieron el Korán á los pueblos por la fuerza de las armas; la Media Luna luchó victoriosamente contra la Cruz; dominó desde las orillas del Ganges hasta las del Loire, y sin la victoria de Carlos Martel en las llanuras de Poitiers, todo el Occidente hubiera recibido la ley de Mahoma. Once siglos han pasado desde que este Profeta fundó el mahometismo, y aún no se ha extinguido esta religión; antes prosigue sus conquistas en Asia y en Africa, y se mantiene en Europa en las orillas del Bósforo. Ahora bien; ¿no se deduce de estos hechos que, ó el mahometismo es de origen divino, y en tal caso no puede ser divino el Cristianismo, que se le opone, ó que su origen es humano, y entonces no hay razón alguna para tener al Cristianismo como religión revelada, pues el mahometismo ofrece las mismas pruebas en favor de su origen divino?

La respuesta es fácil: el examen del islamismo muestra evidentemente su inmensa inferioridad comparado con el Cristianismo. Mahoma, en el momento de mostrarse como enviado de Dios, es un seductor ó un hombre alucinado. El desenfreno de sus costumbres quita al Profeta toda su verdadera grandeza moral, y le coloca en un grado infinitamente inferior á Jesucristo, tipo de virtud y de belleza. El éxito de las batallas libradas por Mahoma es lo único que puede invocarse en defensa de las teorías anticristianas. Pero estas victorias pueden ser explicadas satisfactoriamente por causas naturales, como se verá en el breve razonamiento que vamos á exponer.

El origen humano del Korán se echa de ver considerando la novedad de sus doctrinas, la oposición que media entre ellas y el Cristianismo y la relajación moral que consagra. Para que la misión de Mahoma pudiera ser divina, sería preciso que no se opusiera á las enseñanzas de Cristo; esto se deduce de la misión misma que el Profeta se atribuye. Testigo de las luchas que había entre judíos y cristianos relativas á la venida del Mesías, y entre las demás sectas cristianas sobre los dogmas contenidos en la Sagrada Escritura, Mahoma intentó unir en una sola fe á los judíos y á los cristianos. Reconocía que Dios había enviado á Moisés á los judíos, y á Jesucristo á los cristianos; pero añadía que los discípulos de Moisés y los de Jesucristo habían alterado con sus interpretaciones las doctrinas de sus maestros, especialmente los cristianos, quienes adorando en Dios las tres Personas divinas, y reconociendo la divinidad de Jesucristo habían restablecido el politeísmo y la idolatría. Por esta razón decía Mahoma de sí mismo había sido enviado por Dios para acabar la obra de Moisés y de Jesucristo, y restituir la religión á su pureza primitiva, es decir, el monoteísmo de Abraham. Según esto, ¿no era de todo punto necesario que reinara perfectísima harmonía entre las doctrinas de Mahoma y las de Jesús, claramente enunciadas en las Escrituras y creídas por los fieles en el principio de la Iglesia? Pero

la oposición entre unas y otras doctrinas es evidente. ¿Por ventura no están contenidas entre las verdades de la fe cristiana la trinidad de Dios y la divinidad de Jesucristo, á las que considera Mahoma como politeísmo é idolatría? ¿No enseña Jesucristo que á la Iglesia no puede faltarle la fe, y que es necesario someterse á una autoridad instituída por Él? Para negar estas verdades serían necesarias la ignorancia de los libros santos y la audacia que caracteriza á Mahoma. El mismo intento de este falso Profeta indica, pues, la novedad del Korán y su origen humano.

Todavía se demuestra más palpablemente considerando la ley moral de Mahoma.

Jesucristo había preparado el camino para llegar á la abolición de la esclavitud restableciendo la igualdad de todas las condiciones sociales ante la ley religiosa; había proclamado la unidad y la indisolubilidad del matrimonio; había prohibido imponer la fe por la violencia de las armas, y había predicado el desasimiento de los bienes temporales, y la paciencia y mansedumbre que ha de tener el cristiano en las persecuciones. ¿Qué se hizo de todos estos preceptos en el Korán?

Entre los mahometanos reina la esclavitud con todos sus horrores, sin que doce años de comunicación con la civilización cristiana hayan podido acabar con la trata de negros.

El musulmán puede tener al mismo tiempo cuatro mujeres legítimas, y concubinas cuantas le plazca; la ley sólo exige que las haya adquirido por la fuerza de las armas ó por el dinero, y que pueda mantenerlas. Los maridos pueden divorciarse á su arbitrio y cambiar entre sí sus mujeres. En la otra vida esperan á los hijos de Mahoma eternos deleites y voluptuosidades. Este desenfreno de las costumbres, vergüenza del mahometismo, hizo exclamar á Averroes que "el islamismo es una religión de puercos„. La dulzura y la paciencia en la propagación de la religión, el islamismo no las conoce; se propaga por la guerra santa, es decir, por la fuerza brutal, por el robo y el saqueo.

En verdad, casi parece chanza el atribuir al arcángel Gabriel estos preceptos de moralidad y de brutal violencia. Así como la pureza del Cristianismo demuestra su origen divino, así la impureza del Korán demuestra su origen humano. Al dilema poco antes propuesto puede oponerse este otro: ó el Catolicismo es divino, ó no lo es; si es divino, ¿cómo ha de haber sido inspirado por Dios el mahometismo, que le contradice? Si no lo es, contiene una doctrina seis siglos anterior y manifiestamente superior al mahometismo, que se atribuye origen divino. ¿Quién no ve que esto es imposible?

Si de la doctrina de Mahoma pasamos á su vida, fácil es observar el singular contraste que ofrece con la vida del Salvador del mundo. Mahoma dió ejemplo de inmoralidad y de crueldad. Su harén se levantó junto á la primera mezquita. No tardaron las licencias que concede el Korán en ser insuficientes para las lúbricas pasiones del Profeta, el cual pidió dispensa á Aláh, que se la concedió á su arbitrio por medio del arcángel Gabriel. Obtuvo, pues, permiso para casarse con doce mujeres (Korán, XXXIII, v. 53, y IV, 3); pudo contra toda justicia preferir á una de ellas sobre todas las demás, ó abandonarla siguiendo su propio capricho (Korán, XXXIII, 51); mediante una tercera dispensa se casó con la mujer de Zeinab, hijo suyo adoptivo. Su inmoralidad corrió parejas con su crueldad. Con permiso del arcángel cometió muchos asesinatos en las personas de los judíos, y al asesinato siguióse el robo, apoderándose el Profeta de la mejor parte de sus bienes. ¡Cuán lejos estaba de practicar la casta virginidad, la mansedumbre, la clemencia, la abnegación, el desasimiento de todas las cosas que resplandecen en la vida de Jesucristo!

Cierto que se atribuye á Mahoma un profundo sentimiento religioso, que hablaba de Dios con amor y entusiasmo, y que ordenó que se dijeran oraciones á Aláh cinco veces al día, precedidas de purificaciones y abluciones. ¿Pero no recuerda este contraste aquellas palabras del Salvador que dicen: "No los que dicen: Señor, Señor, sino los que observan mi ley, son los que me aman?„

Pero si es éste el carácter del Profe-

ta y del Korán, ¿cómo se explican la propagación y la vitalidad del islamismo? ¿Cómo conciliar tanta bajeza con tanto poderío? ¿No pudo haber usado Dios de un instrumento indigno para el triunfo de una causa santa?

Algunos han visto en la duración y poderío del mahometismo un problema histórico. Porque el mahometismo, por su naturaleza, parece que había de venir pronto á la más profunda decadencia; la ausencia manifiesta de misión divina en Mahoma debía engendrar la rebelión de las inteligencias; la poligamia, el divorcio y la corrupción de costumbres que de aquí nacen habían de herir al islamismo de esterilidad y de caducidad precoz. Sin embargo, le vemos destruir los Imperios cristianos y resistir después á las victorias que sobre él obtienen sus enemigos. ¿Cuál es la causa de este fenómeno?

Aunque este problema fuera insoluble nada padecería la causa del Cristianismo, pues los medios que sirvieron para propagar estas religiones son muy diferentes. ¿Mas qué habremos de contestar á esta pregunta?

Algunos han atribuído la propagación del islamismo á causas sobrenaturales; según éstos, se ha debido á la intervención del espíritu de las tinieblas, permitida por Dios para probar á los justos y castigar los crímenes del mundo. Esta respuesta no resuelve el problema. Es indudable que no puede negarse esta doble intervención; pero ¿qué razón hay para negar que hayan contribuído á semejante resultado los elementos constitutivos del mahometismo? Muchos lo han creído así, y han atribuído la difusión y la longevidad de esta religión á la mezcla de error y de verdad, de virtud y de vicio que hay en ella. El dogma de la unidad de Dios, profundamente impreso en el espíritu del mahometano por la oración de Aláh; la exclusión de la idolatría, la fe en una vida futura, en el juicio, en el infierno y en el cielo, elevan indudablemente á esta religión sobre el politeísmo. Por otra parte, la liviandad á que induce, los desórdenes que permite, los placeres sensuales que promete en la otra vida, son incentivos que atraen y retienen á las masas. La unión en una misma mano de la potestad civil y la potestad religiosa, la propagación del culto por medio de las armas, el botín de la guerra santa, el paraíso prometido á los guerreros que mueren por la fe, todas estas causas dieron esfuerzo á los secuaces de Mahoma, y los fanatizaron y engendraron prodigios de valor. Lo cual es muy natural.

Ahora bien; la ausencia de todos estos medios—ésta es nuestra conclusión—en el Cristianismo, indica que su origen es divino. El mahometismo se propagó por la fuerza; el Cristianismo se propagó á pesar de la fuerza que se le opuso por espacio de tres siglos; el mahometismo lisonjeando las pasiones, el Cristianismo contra las pasiones, á las cuales combatía; el primero suprimiendo todos los dogmas, el segundo á pesar de los incomprensibles dogmas que impone á la razón. La oposición entre una y otra religión es, pues, radical. A la una le ayudan los medios humanos y naturales; á la otra la combaten.

Otra objeción suele ser propuesta, finalmente, contra la divinidad de Jesucristo y de su Iglesia. Nada ó casi nada—se dice—de lo que vemos en la vida de Jesucristo y en la religión instituída por él le pertenece como cosa propia. Krisnah es venerado por los pastores y desterrado desde que nació; Budha se retira á la soledad y es tentado por el demonio Mara; los dioses Osiris, Adonis y Atys mueren y después resucitan; todos los elementos de que consta el culto cristiano se encuentran en otras religiones: doquiera se ven la adoración, el sacrificio y otras ceremonias sagradas. El musulmán cree en un solo Dios; el brahman en una especie de Trinidad; el egipcio cree que será juzgado después de la muerte; el budhista practica la virtud de la castidad. Si la religión cristiana no es original, si copia de otros cultos, ¿cómo es posible que sea hija del cielo?

No es una sola la respuesta que se puede oponer á esta objeción. Recuérdese que Jesús vino en la plenitud de los tiempos históricos, que los Evangelios son perfectamente auténticos y absolutamente exactos sus relatos, y se verá desde luego que la aparente semejanza de algunas escenas de la vida de Jesús con otros sucesos ocurridos

en otros siglos y en otros lugares, no es más que una coincidencia fortuita.

¿Intentaron, por ventura, los pastores de Belén imitar á los adoradores de Krisnah? Cuando el Salvador se retiró al desierto, ¿pensó acaso en Budha? ¿Quiso imitar á los dioses del paganismo con su resurrección y muerte? Las leyendas en que se refieren algunos hechos semejantes á los referidos en el Evangelio, no son sino una imitación alterada de ellos. Por otra parte, Jesús no podía imitar lo que no conocía, y sólo siendo Dios podía conocer las leyendas budhistas, enteramente ignoradas en aquella sazón en Judea y aun en el mundo civilizado.

Vengamos ahora á la semejanza de las religiones. Es falso que no hay cosa alguna propia y exclusiva de la religión cristiana. Las verdades cuyo conocimiento atribuye la Iglesia á sólo la revelación, son ignoradas de todas las religiones menos del judaísmo y del Cristianismo; los vestigios de la revelación primitiva fueron demasiado débiles para que el conocimiento de las verdades sobrenaturales durase en los pueblos de la antigüedad. Además, hay otros muchos misterios que pertenecen exclusivamente á la religión de Jesucristo. ¿Qué culto pagano profesa los dogmas de la unidad de la naturaleza divina y de la trinidad de personas? ¿Puede con alguna apariencia de fundamento compararse con la Trinidad de los cristianos á la *trimurti* indiana, compuesta de tres dioses diferentes por naturaleza, inventada en la Edad Media para dar cierta apariencia de unidad á los diversos cultos tributados unos á *Brahma*, otros á *Siva* y otros á *Visnú?* ¿Dónde se encuentra, si no es en el Cristianismo y en el judaísmo, una verdadera encarnación, es decir, una Persona divina que reuna en sí dos naturalezas realmente distintas, la naturaleza divina y la naturaleza humana? Religiones hay que hacen descender á sus dioses á la tierra; pero estos dioses se muestran según su naturaleza propia, según su supuesto ser divino, no bajo una nueva naturaleza hipostáticamente unida á la otra. ¿Dónde se encuentran los dogmas de la bienaventuranza sobrenatural, de la gracia y de los Sacramentos? ¿Dónde se halla el santo sacrificio de la Misa, que renueva de una manera incruenta el sacrificio del Calvario? ¿Dónde la jerarquía y la autoridad doctrinal de la Iglesia? ¿No son, por ventura, estos dogmas esenciales del Cristianismo?

¿Qué motivo de admiración es que haya ciertos elementos comunes á la mayor parte de los cultos? Los pueblos que han creído la existencia de un Ser supremo debían saber, sin necesidad de la revelación, que á ese supremo Ser le son debidos cultos de adoración, de sacrificios, de oración; las tendencias comunes á toda la humanidad han dado origen en los diferentes pueblos á ritos y ceremonias en cierto modo semejantes. Así, estos ritos y ceremonias se hallan también en la religión verdadera, porque Dios, cuando las fundó, no quiso establecer un culto que fuera contrario á la naturaleza humana, sino se amoldó á las inclinaciones del corazón humano, purificándolas y enalteciéndolas.

Hay algunos ritos y prácticas de perfección que, sin ser comunes á todas las religiones, no pertenecen exclusivamente á la religión cristiana. No hay razón, pues, para convertirlas en arma contra la divinidad de su fundador. Porque, ó Jesucristo era Dios, y como Dios ha comunicado á la humanidad la ciencia de las religiones, y la humanidad ha puesto en ellas los elementos de que hablamos, en cuyo caso nada puede seguirse de aquí contra el origen divino del Cristianismo, ó Jesucristo no era más que un hombre, y sus conocimientos no se extendían más allá de los estrechos límites á que estaba reducida la ciencia de aquella época. En este supuesto, no han sido marcadas con aquellos elementos; la coincidencia es puramente casual, y, por consiguiente, nada puede inferirse de aquí contra la divinidad de Jesucristo y de su obra.

La conclusión se impone. La perfección del Cristianismo, su propagación á pesar de toda suerte de obstáculos, humanamante imposibles de vencer, su fuerza invencible dada la flaqueza natural de sus auxilios, todo esto sería inexplicable si no partiéramos de su origen divino y no tuviéramos en cuenta el favor del Omnipotente, que le sostiene en todas las fases de su existencia.

Sólo nos resta considerar brevemente la humanidad de Jesucristo, la unidad de Persona y la distinción de las dos naturalezas que hay en Él.

II. Según se refiere en los libros santos, Jesucristo fué verdadero hombre, con cuerpo verdadero y alma racional. "Se anonadó á sí mismo—dice San Pablo—tomando forma de siervo, hecho á semejanza de hombre, y hallado en la condición como hombre.„ (Philip., II, 7). Y en otro lugar: "Así como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte..., como por el pecado de uno solo cayeron todos los hombres en condenación, así también por la justicia de uno sólo irán todos los hombres en justificación de vida.„ (Rom., V.) Escribiendo á los hebreos explica la economía de la redención: "Convenía que aquel por quien son todas las cosas, y para quien son todas las cosas, habiendo de llevar muchos hijos á la gloria, consumase por la pasión al autor de la salud de ellos. Porque el que santifica y los que son santificados todos son de uno... Y por cuanto los hijos tuvieron carne y sangre común, él también participó de las mismas cosas para destruir por su muerte al que tenía el imperio de la muerte, es á saber, al diablo; y para librar á aquellos que por el temor de la muerte estaban en servidumbre toda la vida... Por lo cual fué necesario que en todo semejase á los hermanos para que fuese delante de Dios un Pontífice pío y fiel para expiar los pecados del pueblo.„

Toda la vida de Jesús da testimonio de la verdad de las enseñanzas del Apóstol. Vémosle padecer hambre, sed y cansancio, padecimientos que no hubieran sido reales si su cuerpo fuera sólo aparente y hubiera estado privado de sensibilidad. "Mi alma está triste hasta la muerte„—decía Jesús. (Mateo, XXVI); en otro lugar ruega á su Padre que aparte de él el cáliz de amargura (Ib.; Hebr., V, 7), y nos enseña á ser mansos y humildes de corazón. ¿Podrían ser verdaderas estas palabras si Jesucristo no tuviera alma racional?

Con razón condena, pues, la Iglesia, en el II, IV y VI Concilio ecuménico, todos los errores que se oponen á la divinidad de Jesucristo, y con razón definió el Concilio de Viena que el Hijo de Dios tomó un cuerpo pasible y una alma racional, que por sí misma y esencialmente es verdaderamente la forma de ese cuerpo.

III. ¿Cómo están unidas en el Salvador la divinidad y la humanidad? Tres son las respuestas que se han dado á esta cuestión.

Según Nestorio, heresiarca del siglo V y Obispo que fué de Constantinopla, no solamente hay en Jesucristo dos naturalezas, sino también dos Personas físicamente distintas, una Persona divina y otra humana. No pudiendo ser afirmado de una de estas Personas lo que es propio de la otra, síguese que es erróneo decir que Dios ha nacido de la Virgen María, que ha padecido por nosotros y nos ha redimido con su muerte. Sin embargo, según Nestorio estas dos Personas físicamente distintas están unidas moral, accidental, extrínsecamente. La Persona humana ha sido enriquecida desde el seno de su madre con los dones extraordinarios de la gracia, los cuales, creciendo de día en día, convirtieron á la humanidad en templo vivo de la Divinidad. Por último, el hombre fué en manos del Verbo el instrumento por medio del cual se obraron los milagros que nos refiere el Evangelio, y por el que fueron comunicadas al género humano las órdenes de Dios. Por virtud de estas gracias y de estas obras la Persona humana participa de los honores que se tributan á la Persona divina, y recibe adoración y es llamada, aunque impropiamente, Dios, hijo de Dios.

Eutiques, archimandrita de un monasterio próximo á Constantinopla, inflamado del celo que le movía á combatir la herejía de Nestorio, cayó en el error contrario. Según él, en Jesucristo no hay más que una sola Persona y una sola naturaleza; por consiguiente, decía, ó la Divinidad entra en la humanidad, ó la humanidad en la Divinidad, ó de la unión de ambas naturalezas resulta una nueva naturaleza, término medio entre las otras dos.

La primera de estas herejías fué condenada en el Concilio de Éfeso el año 431; la segunda veinte años después (451) en el de Calcedonia. La doctrina católica en estos Concilios definida dis-

ta igualmente de ambos errores, entre sí opuestos. En Jesucristo no hay dos Personas, no hay dos sujetos responsables de sus actos, dos principios que obran y son dueños de sus actos, sino una sola Persona, un solo sujeto, un sólo principio de acción: la Persona divina. Engendrada esta Persona desde la eternidad por el Padre, de quien tiene su naturaleza divina, nació en el tiempo de la Virgen María, de quien recibió la naturaleza humana. Ambas naturalezas siguen siendo distintas después de la Encarnación; según la naturaleza divina, el Verbo es Dios, consubstancial al Padre; según la naturaleza humana, es hombre, consubstancial á su Madre, y nació, trabajó y padeció pasión y muerte por redimirnos.

Demostremos ahora ambos dogmas con argumentos sacados de la Sagrada Escritura.

Si en Jesucristo no hay sino una sola Persona que subsiste en dos naturalezas, será rigurosamente exacto decir que Dios, el Verbo, el Hijo de Dios, es hombre, que es pasible y mortal. Asimismo será exacto decir que el hombre Jesús es Dios, que es infinito, inmortal, impasible. En efecto, el predicado se afirma en estas proposiciones de la Persona significada por el sujeto, no de la forma, bajo la cual se presenta en ella la Persona. Por consiguiente, si la misma Persona tiene dos naturalezas, las propiedades de una y de otra naturaleza pueden afirmarse de ella en términos concretos: el hombre es verdaderamente Dios, y Dios es verdaderamente hombre; es decir, el que subsiste en la divinidad y obra por ella, subsiste igualmente en la humanidad, y mediante ella obra y padece. Pero estas proposiciones se tornarían falsas en el punto en que se concediera que en Jesucristo hay dos Personas distintas. La una no sería la otra; lo que fuera propio de una de ellas no podría predicarse de la otra. Ahora bien; no hay proposición en el Nuevo Testamento que se repita con más frecuencia que éstas; porque entre los numerosos testimonios de la divinidad de Jesucristo, no hay ni uno sólo que no sirva al mismo tiempo para probar la unidad de su Persona.

Por ventura, cuando Jesús afirmaba su divinidad en presencia de los discípulos y del pueblo judío, ¿no les decía: Yo que os hablo, y que soy hombre, soy también Dios infinito, consubstancial al Padre? ¿No afirmaba al mismo tiempo con estas palabras la unidad de su persona?

Los discípulos de Jesús continúan las enseñanzas de su divino Maestro. El Verbo, dice San Juan, se hizo carne, es decir, la segunda Persona de la Santísima Trinidad, sin perder la naturaleza divina, inmutable y realmente identificada con la Persona, ha tomado nuestra humanidad, se ha hecho hombre. San Pablo escribe á los filipenses: "El que siendo en forma de Dios... se anonadó á sí mismo tomando forma de siervo, hecho á semejanza de hombres.„ (Philip., II, 6, 7). A los corintios les dice: "El Señor de la gloria ha sido crucificado.„ (I Cor., 2-8). San Pedro dice á los judíos: "Y matasteis al autor de la vida, á quien Dios resucitó de entre los muertos.„ (Hechos, III, 15.) Sobre todo insisten en esta proposición: que el hombre Jesús es Dios. Pedro había confesado solemnemente esta verdad, diciendo: "Eres el Hijo de Dios vivo.„ San Pablo escribe á los romanos: "Cristo, del linaje de los judíos según la naturaleza humana, es Dios, exaltado sobre todas las cosas, bendecido en todos los siglos.„ Y á los hebreos: "En estos días nos ha hablado Dios por el Hijo, al cual constituyó heredero de todo, por quien hizo también los siglos.„ (Heb., I.) ¿Puede decirse más claramente que Jesús es Dios, que en Jesús no hay sino una sola Persona, que es Dios y hombre juntamente?

Según esta enseñanza de la Biblia, que Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre, síguese que la divinidad y la humanidad permanecen distintas después de la encarnación. Porque si la divinidad fuera absorbida por la humanidad, Jesús dejaría de ser Dios; si, por el contrario, la humanidad fuera absorbida por la divinidad, dejaría de ser hombre; y si resultara una tercera Persona, no sería Dios ni hombre. La Sagrada Escritura, al llamar á Jesús unas veces Dios y otras hombre, al atribuir á Jesús hombre operaciones y propiedades divinas, y al Verbo operaciones y propiedades humanas, afirma implí-

citamente, pero con mucha claridad, de manera que todos lo entendiesen, no sólo la divinidad y la humanidad de Cristo, sino la unidad de la Persona y la distinción de sus naturalezas.

Cierto que es incomprensible para nuestra inteligencia la manera cómo el Verbo, sin mudarse en manera alguna, ha podido unirse intrínsecamente á la naturaleza humana, y nacer, trabajar, padecer y morir por ella. Pero es muy imperfecta la idea que tenemos de la infinita perfección de Dios para que podamos afirmar con razón que esto es manifiestamente imposible.

Confesemos, pues, que el Verbo se hizo carne; que el hijo de María es verdadero Dios y verdadero hombre; que sus dos naturalezas permanecen distintas en la unidad de su Persona; que Jesucristo es nuestro Redentor, el Rey inmortal de los siglos, y el supremo juez de vivos y muertos.

WALLON, *La Croyance due à l'Evangile*. 1 vol. París. Adrien le Clerc.—FOUARD, *La Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ*. 2 vol. París. Lecoffre.—PORTMANS, O. P., *La divinité de Jésus-Christ venguée des attaques du rationalisme contemporain*. Louvain. Peeters.—DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*. París. Putoi Crebbé.—DEVIVIER, S. J., *Cours d'apologétique chrétienne*, première part., ch. III y IV. Tournai, Decallonne-Liagre.—SMITH, *Dictionary of the Bible*, verbos *Jesus*, *Messiah*. London. J. Murray.—REINKE, *Die messianischen Weissagungen*. Giefsen, Ferber.—HENGSTEMBERG, *Christologie*. Berlin, L. Oehmighe.

G. LAHOUSSE.

JONÁS.—El relato contenido en el libro de Jonás ha sido objeto de frecuentes ataques de parte de los racionalistas. Estos ataques se han dirigido principalmente contra el milagro por el que el Profeta permanece tres días en el vientre de un pez, y contra el milagro del arbolillo que crece y se seca con sobrenatural rapidez. Para contestar á estos ataques nos bastaría adherirnos á la opinión de nuestros adversarios acerca del libro entero, puesto que ellos no ven en este escrito sino una parábola ó un mito, y no un relato histórico; pero esto no es posible por cuanto la realidad histórica de la historia de Jonás está fuera de toda discusión para un católico. Vamos, pues, á examinar cada uno de estos hechos milagrosos, objeto preferente de la crítica racionalista.

1.º *Jonás en el vientre de un pez.*—La relación de este hecho maravilloso ha excitado en todo tiempo la sonrisa de la irreflexión. El texto hebreo, que es el texto original, no declara cuál fuese el monstruo marino que tragó á Jonás. Dice simplemente que fué un *gran pez*. "*Y Jehovah puso* [1] cerca del navío *un gran pez para tragar á Jonás. Y Jonás estuvo en el vientre de este pez tres días y tres noches. Y desde el vientre del pez Jonás invocó á Jehovah, su Dios... Y Jehovah ordenó al pez que arrojase á Jonás sobre la tierra firme*", literalmente sobre *lo enjuto ó seco*. El término gran pez דג גדול [2], en su acepción vulgar, comprende todos los monstruos marinos sin excepción, tanto los cetáceos como los peces propiamente dichos. Aquí, como en otras partes, la Escritura emplea el lenguaje común y deja á los sabios la terminología científica. Esto es lo que hace al principio del Génesis cuando describe la obra de los seis días, lo que hace en los Salmos al hablar de la salida y puesta del sol, cuando habla de las plagas de Egipto y del milagro de Josué. En el caso presente la Biblia deja ancho campo á las conjeturas, sin que sea bastante á estrechar y reducir este campo el que la versión griega de los Setenta haya empleado la palabra κῆτος, en latín *Cetus*. Este es el término de que se sirve el Salvador [3], y que emplean también los Padres al hablar del pez de Jonás. Mas esta palabra no es más concreta que la expresión hebrea. En un sentido general y vulgar designa, no solamente todos los monstruos marinos del género de los *cetáceos*, tales como las ballenas, los cachalotes, los delfines, etc., sino también

[1] El verbo מנה en la forma piel, significa *constituit*, y también *præcepit, jussit*. El sentido, pues, será: Dios condujo y dispuso cerca del navío un gran pescado, y le ordenó que tragase á Jonás.

[2] La Vulgata ha traducido este término por *piscis grandis*. La versión siriaca lo ha entendido del propio modo, expresándolo por דנא דנא.

[3] Matth., XII, 40. La versión siriaca traduce en este pasaje la palabra *cetus* por *pez*.

todo pez de gran tamaño, y señaladamente el *canis carcharias* ó tiburón, la lamia, la priste y otros grandes peces del numeroso género de las *lijas* [1] ó de los selacios [2].

Así que todo lo que sabemos es que se trata de un gran pez ó de un monstruo marino. Así opinan los mejores comentadores católicos, judíos y protestantes; citaremos tan sólo á Ribera, Sánchez, Cornelio á Lápide, Ackkermann, Kaulen, Calmet, Bochart, Rosenmüller y los rabinos.

El vulgo hace muy comúnmente del pez de Jonás una ballena. Parece, en efecto, que por su enorme volumen conviene aquí perfectamente; en todo caso, da al pueblo la idea muy exacta de un gran pez. Aunque la ballena no se halla ordinariamente en el Mediterráneo, no se infiere de aquí la falsedad de la opinión del vulgo [3]. Pues está probado el paso á este mar del rorcal, que pertenece á la familia de las ballenas [4]. Sin embargo, contra esta opinión hay que observar que el orificio del esófago en la ballena es demasiado estrecho para dejar pasar el cuerpo de un hombre, por muy delgado que sea. Sin duda que el poder de Dios pudo vencer estos obstáculos. Pero en el relato en cuestión nada hay que haga suponer esta influencia divina. Se dice simplemente que el pez tragó á Jonás, lo cual parece indicar que lo hizo por su avidez y tendencias naturales. En los frescos de las Catacumbas y en los sarcófagos antiguos el pez de Jonás no es tampoco la ballena, sino la priste [1]. Si, pues, nosotros descartamos la ballena no es porque no sea, según los naturalistas, un pez propiamente dicho, ó porque la incredulidad haga burla de ello, sino porque el relato bíblico no la designa, como no designa ningún otro de los grandes cetáceos, tales como el cachalote ó el delfín. El texto habla de un gran pez en la acepción general de esta palabra, de un monstruo marino nada más.

Parece más natural suponer un pez del género de los pristes, como han hecho los antiguos [2], ó mejor aún del género de las lijas, tal como el tiburón (*canis carcharias*) ó la lamia. Estos peces son muy voraces, en todo tiempo han habitado el Mediterráneo, y los hay tan enormes que pueden fácilmente tragar á un hombre sin desmenuzarle. Hércules, según la fábula, saltó armado á la boca de un tiburón; tres días estuvo en el vientre del monstruo, saliendo de allí después que le hubo despedazado las entrañas, sin otro percance que la pérdida de su cabellera á causa del calor interior.

El naturalista alemán Müller refiere que en 1759, habiendo caído al mar un tripulante de un buque, desapareció al momento tragado por un tiburón que seguía al barco. Los marinos que estaban á bordo dispararon sus fusiles contra el monstruo, hiriéndole de muerte. Inmediatamente el animal devolvió al desgraciado que acababa de engullir, sin que recibiera más que ligeras contusiones. Los marinos cogieron á seguida el tiburón con arpones y cuerdas. El capitán se lo regaló al marino que por modo tan extraño había salvado la vida, y éste empezó á recorrer la Europa para exhibirlo [4]. Roudelet cuenta que en Niza y en Marsella se han cogido lamias en cuyos estómagos hánse encontrado hombres enteros, y hasta un hombre enteramente armado [1]. Si se juzga,

[1] Las lijas forman una familia distinta entre los selacios del reino animal de Cuvier. Comprenden: el carcharias ó tiburón; la lamia, llamada también *carcharias* por los griegos, etc.

[2] Hesiquio, en la palabra κῆτος, dice: «Θαλάσσης ἰχθὺς πάμμεγεθης. *Cetos* designa cualquiera pescado de mar de grandes dimensiones.» Suidas coloca la pristis entre los κῆτοι. (*Lexic.* ad h. V.) Galeno, Eliano y Egineto, citados por Bochart, cuentan la lamia, la pristis y el tiburón entre los κῆτοι. Homero (*Odisea*, IV) cuenta también entre los κῆτοι las focas de Proteo. San Cirilo de Alejandria (*in Jon.*, II, 1) llama κῆτος al *canis carcharias*. Schteusner, en su *Dictionnaire grec. du N. T.*, en la palabra κῆτος, dice: «Κῆτος proprie cetus, baloena bellua marina ingentis magnitudinis, deinde est vocabulum generale et non certam speciem piscis determinat, sed *quemlibet piscem magnum* et inusitatæ molis significat.» Véase también Robert. Stephan., *Thesaur. ling. gr.*, en este vocablo; Forcellini, *Thesaur. lingua lat.*, idem.

[3] La Universidad de Valencia posee toda la osamenta de una ballena cogida hace pocos años en las playas de Burriana.—(*Nota de la versión española.*)

[4] Véase Drapiez, *Dictionn. des sciences nat.*, en la palabra *Balleine*, y P. Van Beneden, *Rapport sur les travaux de Zoologie*.

[1] Maccario Hagiolipta (pág. 227 y siguiente) sostiene que el pez que engulló á Jonás es la *priste*; pero parece confundir este pez con el *carcharias*.

[2] El *pristis pectinat* se encuentra en el Mediterráneo.

[3] *Des Ritters C. von Linne volst. Natursystem mit einer Ausfuhrl. Erklaer*, por P. L. Statius Müller, tercer tomo. Nuremb., 1774, págs. 268-269.

[4] Véase Bible de Vence, Dissert. sur Jonas; Bochart Hieroz., *De Ceto Jonæ*, part. II, V, cap. XII.

pues, conveniente, puede preferirse á la ballena la lamia ó el tiburón; nada se opone á ello. Pero, sea cualquiera el pez ó cetáceo que tragara á Jonás, el Profeta no pudo sin milagro vivir tres días y tres noches [1] en esta cárcel tenebrosa, y ser echado sano y salvo á la orilla. Este milagro aparece extraño, inexplicable, increíble á nuestros espíritus fuertes. Algunos se lamentan sinceramente de que haya todavía quien crea estas fábulas, que han entretenido, dicen, la infancia de los pueblos, pero que no pueden ser admitidas por espíritus cultos. Paréceles á estos tales que un hombre de letras no puede creer en Jonás, á menos que sea de aquellos entes que dicen: *Credo quia absurdum.* Es absurdo, pues lo creo [2]. Porque es absurdo é increíble, siguen diciendo, que un pez trague á un hombre con sus vestidos, le conserve tres días en el estómago y le despida luego á la orilla. ¿Cómo, en efecto, el monstruo marino pudo tragar á Jonás sin triturarle? ¿Cómo Jonás pudo respirar en el vientre de aquél? ¿Cómo resistió al trabajo digestivo?

Podríamos contestar, según ya se ha dicho, que hay monstruos marinos, tales como el tiburón y la lamia, capaces de introducir en el estómago á un hombre vestido sin destrozarle ni herirle en lo más mínimo; podríamos añadir con Teodoreto [3] que Dios debió suspender la fuerza corrosiva del estómago, si de ello hubo necesidad; podríamos agregar que Dios tiene mil medios para suplir á la respiración; Él hace vivir al niño en el seno de su madre, como observa San Cirilo; Él hizo vivir á los tres niños hebreos en medio de las llamas del horno, donde debieron asfixiarse, como observa Abarbanel. "Es indudable, dice Calmet [4], que Dios, con su poder infinito, pudo suspender durante algún tiempo la penetración y la voracidad de los ácidos que se hallan en el estómago más carnívoro y caliente, igualmente que el efecto del calor, así como en otro tiempo suspendió el ardor de las llamas en favor de los tres jóvenes encerrados en el horno, y del mismo modo que dió á San Pedro la ligereza para andar sobre las aguas, ó á las aguas la solidez para sostener á San Pedro. En todo esto nada hay que supere las fuerzas del Soberano autor de la naturaleza, que da ó quita la acción de los cuerpos, que contiene y suspende, que cambia y modifica según le place los movimientos que comunicó á la materia, sea cualquiera la índole de estos movimientos.„ "¿Qué necesidad tenemos de explicación, dice San Cirilo [1], para aquello en que Dios interviene? ¿No es el Soberano absoluto de la naturaleza? ¿No puede disponer de ella como dueño y señor? ¿Quién somos nosotros para imponer límites á su poder? Puede, sin duda, transformar la naturaleza con la misma facilidad que ha podido crearla. Puede conservar la vida como puede causar la muerte.„

San Agustín decía ya en su tiempo [2]: "Me pedís mi juicio acerca de Jonás, encerrado tres días en el vientre de un pez, cosa que parece increíble... He notado siempre que los paganos acogen estas cuestiones con grandes carcajadas [3]. *A esto respondo yo diciendo que, ó hay que rechazar todos los milagros, ó no hay razón alguna para rechazar el de Jonás.* Si temiésemos nosotros las carcajadas de las paganos (y de los racionalistas), no creeríamos tampoco que Jesucristo resucitó el tercer día. Nuestro amigo no pone en tela de juicio que Lázaro resucitase el cuarto día y Jesucristo el tercero; después de lo cual me admiro que hable del hecho de Jonás como de cosa increíble, á menos que crea ser más fácil resucitar á un

[1] No es necesario, como ya hemos advertido, que Jonás estuviera allí tres días enteros. Pero esto no cambia en nada la naturaleza del milagro. Para Dios no fué más difícil conservar á Jonás tres días que dos.

[2] M. Astruc, *Revue de Bélgique*, pág. 130.

[3] *Comment. in Jon.*, II, I.

[4] *Dissert. sur le poisson de Jonas.*

[1] *Comment. in Jon.*

[2] *Comment. in Jon.*

[3] Una de estas carcajadas es, sin duda, la que encontramos en aquel escritor satírico del siglo II que se llama Luciano. En su *Verdadera Historia* este literato escéptico nos presenta una ballena tan monstruosa que traga un buque con todos los que en él iban. Los náufragos encuentran en el vientre del cetáceo pueblos enteros. Allí viven dieciocho meses, comen, trabajan y batallan unos contra otros, cual si estuviesen en tierra firme, hasta que el monstruo los expele por la boca. Teofilacto dice que en la Edad Media la historia de Jonás excitaba la befa de aquellos que salían de las escuelas de los griegos. M. Astruc, por el contrario, escribe en la *Revue de Bélgique*, 1874, pág. 142: «San Agustín dice que en su tiempo la historia de Jonás era considerada entre los paganos como una fábula, *pero no nos dice que fuese objeto de sus burlas.*» He aquí cómo se lee á San Agustín en las sinagogas.

muerto desde el sepulcro que conservar á un vivo en el vientre de un monstruo marino. Pues dejando á un lado lo que podríamos decir sobre la magnitud de algunos de éstos, ¿cuántos hombres podría contener aquel monstruo marino cuyo esqueleto se exhibe en Cartago, y cuya garganta era como la abertura de una caverna? ¿Se pretenderá acaso que los vestidos de Jonás fuesen un obstáculo para esto? Como la Escritura no dice si entró desnudo ó vestido, puede suponerse que desnudo si es que se juzga necesario quitarle el vestido para que fuese tragado. Se preocupan tanto los hombres con la ropa del Profeta como si hubiese debido pasar por una ventana estrecha ó sumergirse en un baño. Si se quiere á todo trance que fuese vestido, ¿por qué esto ha de perjudicar al milagro? Será acaso increíble para ellos que Dios obrase un milagro para preservar intacto á Jonás de la acción del jugo gástrico que ataca los alimentos. Pero ¿no es más increíble todavía que los tres hombres arrojados en el horno por un Rey impío se hubiesen conservado sin lesión alguna en medio de las llamas? Si, pues, no quieren creer en ningún milagro, díganlo claro, y nosotros los refutaremos. Pero dejen de atacar tal ó cual milagro en particular, y tengan valor para manifestarse insensatos negándolos todos.„

Nada hay que añadir ni que replicar á esta argumentación, tan contundente para los sofistas de hogaño como para los de antaño. El gran Obispo de Hipona dice á seguida que estos paganos, estos *esprits forts* que rechazan los verdaderos milagros, creían en sortilegios, en los pseudo milagros de Apolonio de Tiana y en los encantamientos. Si volviese hoy á la vida, encontraría tal vez que nuestros incrédulos difieren muy poco de los paganos de su tiempo.

Pero se dirá: ¿por qué quiso Dios salvar á Jonás por modo tan extraño y desusado? Concíbese que Dios obrase un milagro, por ejemplo, en favor de su pueblo cuando se hallaba entre el Mar Rojo y el ejército egipcio; no había otros medios que éste para salvarle. Concíbese también que Dios hiciese caer el maná del cielo para alimentar á este mismo pueblo en el desierto, toda vez que sin esto hubiese perecido de hambre, y hubiese sido cruel introducirlo en el desierto para hacerle morir de hambre; pero aquí, ¿qué obligación tenía de salvar á Jonás? ¿No había merecido por su desobediencia que se le abandonase al furor de las olas? Por otra parte, Dios podía calmar la tempestad, ó hacer que la embarcación llegase á sitio seguro, después que Jonás hubo reconocido su falta. Podía igualmente suscitar otro Profeta y enviarlo á Nínive; ¿por qué recurrir á un medio tan extraño?

Contestamos diciendo: Dios, que es la sabiduría infinita, no hace nada sin un fin; no obra un milagro sin graves razones. Si salvó á Jonás de una manera tan maravillosa, hubo de tener graves motivos para obrar de este modo. Y aun cuando no nos hubiera dado noticia de estos motivos, no por esto sería menos cierta su existencia. Nosotros podemos decir: Dios ha hecho este prodigio; el hecho es históricamente cierto; luego había motivos justificados para verificarlo. Por lo demás, del hecho mismo podemos deducir algunas razones que pudieron decidir á la Providencia divina á realizar este portento. Así, este milagro ofrecía un medio poderoso para hacer más eficaz la predicación de Jonás entre los ninivitas y conducir á este pueblo á la penitencia. ¿Qué efecto no debía producir sobre los espíritus, en esta ciudad inmensa, la predicación de un hombre que había sido arrojado al mar, tragado por un pez y salvado tan milagrosamente? Pero hay otro motivo que el mismo Dios nos ha notificado por boca del Salvador. Dios quiso prefigurar en el Profeta Jonás la resurrección de Jesucristo: la permanencia del Profeta en el vientre del monstruo marino representa los tres días de sepultura del Salvador en el seno de la tierra, y su salida representa la resurrección. "*Como Jonás*, dice el Salvador mismo, *estuvo tres días y tres noches en el vientre de un pez, así el Hijo del Hombre estará en el seno de la tierra tres días y tres noches*[1].„ El milagro de Jonás es, pues, la figura del enterramiento y de la re-

[1] Matth., XXI, 39.

surrección del Salvador; existía, por consiguiente, una razón perfectamente señalada en el plan divino. Sin duda Dios eligió á este Profeta para mostrar que la misericordia divina se extendía, no sólo á los judíos, sino también á los gentiles, pues el gran milagro de la resurrección del Salvador era el que había de convertir á las naciones, así como el milagro de Jonás había de mover á penitencia á los habitantes de Nínive.

2.° *El arbolillo de Jonás.*—Hé aquí el resumen de este relato bíblico. Como los ninivitas hubiesen hecho penitencia, Dios les perdonó; no quiso, por tanto, llevar á efecto la amenaza que les había dirigido Jonás en su nombre: "Aun cuarenta días, y Nínive será destruída.„ Jonás, presa de profundo disgusto, se quejaba amargamente al Señor. "Yo os suplico, Señor, decía el Profeta: ¿no era esto lo que yo decía cuando me hallaba en mi país? Por esta razón quise yo huir á Tharsis. Porque yo sé que sois un Dios clemente y misericordioso, Dios de una paciencia y bondad que todo lo perdona. Ahora, Señor, sacad mi alma de mí, pues es preferible la muerte á una tal vida.„ Jehovah le dijo: "¿Crees tú que tu amarga queja sea muy justa?„

Después de su predicación, que sin duda duró muchos días, cuando se acercaba el momento en que debía cumplirse la profecía, Jonás salió de Nínive y se instaló al oriente de la ciudad bajo una tienda para presenciar lo que iba á suceder en la ciudad. Entonces Dios hizo crecer de improviso un arbolillo, llamado en hebreo *kikaión*, la hiedra según la Vulgata, pero más probablemente el arbolillo llamado palmacristi ó higuera infernal. Este arbolillo creció y se elevó hasta cubrir con su sombra protectora á Jonás, distrayéndole y recreándole en su amargura. La planta causó grande alegría al Profeta. Pero el día siguiente, al amanecer, Dios hizo nacer un gusano. Este gusano picó el arbolillo, y éste se secó al instante. Cuando se levantó el sol, Dios hizo que soplase del oriente un viento abrasador. Y al mismo tiempo el sol, hiriendo con sus rayos la cabeza del Profeta, le sofocó y trastornó de manera que, no pudiendo resistir aquellas inclemencias físicas, deseaba la muerte, diciendo: "Mejor es morir que vivir así.„ Y Jehovah le dijo [1]: "¿Crees tú que tu queja respecto del kikaión sea justa?„ El Profeta respondió: "Triste estoy hasta la muerte.„ Y Jehovah repuso: "Tú hubieses querido perdonar el kikaión, por el cual no te has tomado molestia ninguna, y que tú no has hecho crecer, sino que en una noche ha nacido y en una noche ha muerto. ¿Y no perdonaré yo á Nínive, la gran ciudad donde hay más de cien mil hombres que no sabrían distinguir su mano derecha de la izquierda, y donde hay además animales sin número?„

¿Cuál es este arbolillo, este kikaión del texto hebreo, del que los Setenta hacen una cucurbitácea, San Jerónimo una hiedra, y otros una higuera infernal? Poco importa. El crecimiento rápido del kikaión, que crece á bastante altura en una noche, y roído por un gran gusano en la noche siguiente se secó á los primeros rayos del sol, indica la intervención del poder divino. Esta intervención milagrosa tenía un fin digno de su autor, cual era mostrar al Profeta, y luego á todas las generaciones que habían de leer su historia, la ternura y misericordia de Dios para con los pueblos que se arrepienten, sin distinción de razas. Este relato, para quien cree en Dios, no ofrece nada que sea indigno del Espíritu Santo, que lo ha inspirado.

T. J. Lamy.

JOSÉ.—La historia de José se refiere muy detalladamente en el Génesis. El curso de la narración conduce á Moisés á dar detalles, á veces muy minuciosos, de las costumbres de los egipcios. Como hoy día nos son muy conocidas estas costumbres gracias á los monumentos que se han descubierto, y á haberse llegado á descifrar los jeroglíficos, podemos comprobar punto por punto la exactitud de la relación de Moisés, y ver si está conforme con los descubrimientos de la ciencia. Esta comprobación se ha llevado á cabo por personas que sólo deseaban descubrir inexactitudes que les sirviesen de fundamento para negar que Moisés fuera el autor de este epi-

[1] Seguimos el texto hebreo, que difiere aquí de la Vulgata.

sodio. Las investigaciones han confirmado de una manera absoluta la exactitud de la narración bíblica aun en sus más insignificantes detalles. Para llegar á describir las costumbres egipcias con la exactitud con que Moisés las describe, no basta haber viajado por Egipto; es necesario haber vivido largo tiempo en aquel país, y precisamente en la corte, viendo funcionar el mecanismo de la administración del Estado, condiciones que se ven cumplidas por Moisés, á quien atribuímos este relato. No entraremos á probar punto por punto la exactitud del texto bíblico, admitido en nuestros días por todos; nos limitaremos á demostrarla solamente respecto de aquellos lugares que han sido frecuentemente objeto de controversia.

1.º Putifar, señor de José, es llamado *eunuco de Faraón* (Genes., XXXIX), lo cual es exacto, aunque Bohlen y Soury nieguen que hubiera eunucos en Egipto. En aquella sazón había eunucos en todo el Oriente, y los había desde la más remota antigüedad. ¿Por qué no había de haberlos en Egipto? Verdad es que la monogamia era la regla general; pero, esto no obstante, los Faraones solían tener varias mujeres, una de las cuales era la reina, y las demás simples favoritas, y, por consiguiente, no es inverosímil que hubiera eunucos encargados de la custodia del gineceo real. Por otra parte, en los monumentos egipcios se ven representados eunucos, fáciles de conocer porque no tienen barba, por el desarrollo del pecho, por su obesidad y por el color particular de la piel, los cuales acompañaban á las mujeres y se dedicaban á la música y á desempeñar oficios domésticos. Añádese que Putifar, de quien se dice que era eunuco, estaba casado. A este reparo contestamos diciendo: primero, en escritos antiguos, como, por ejemplo, *La leyenda de los dos hermanos*, se hace mención de unos eunucos casados, y aun hoy día hay algunos que poseen harenes; segundo, los nombres que expresan dignidades no deben tomarse siempre según su sentido etimológico, por ejemplo, entre nosotros *los caballeros*. En Caldea llamábanse eunucos todos los oficiales de la corte, y puede ser que los hebreos originarios de aquel país dieran este nombre á todos los dignatarios de la corte de Egipto.

2.º Cuando Faraón elevó á José á la dignidad de ministro suyo, dióle un collar de oro como señal de poder (Genes., XLI, 42). "Apenas hay necesidad —dice Bohlen—de hacer notar que las piedras talladas son de época muy posterior.„ De aquí deduce este autor la no autenticidad de esta historia. Pero los monumentos desmienten por completo su aserto; porque no sólo representan dioses y reyes adornados de collares; no sólo se ve en una inscripción del Louvre á un Faraón imponiendo un collar á su favorito, sino se conservan collares y otras joyas egipcias de la más remota antigüedad, cuya labor no cede á la de las joyas modernas. Estos son los principales rasgos del episodio de José alegados por los racionalistas como pruebas de la no autenticidad de esta historia.

3.º José, conociendo el odio que le tenían sus hermanos, y sabiendo lo que habían hecho para perderle, quiso explorar los sentimientos de Benjamín, hijo como él de Raquel, respecto de su persona. Con este propósito mandó esconder su copa de plata en el saco de Benjamín; y cuando sus hermanos partieron, ordenó que los persiguieran como á ladrones. La copa fué hallada allí donde la había puesto el intendente, el cual exclamó diciendo: "La copa que habéis hurtado es la misma en que bebe mi amo, y en la que suele adivinar.„ (Genes., XLIV, 5.) No habiendo hasta estos últimos tiempos noticia alguna de que se adivinara sirviéndose de la copa, los racionalistas se han fundado en este lugar para acusar de error al Génesis. Ciertos críticos católicos han creído que la mejor manera de destruir esta objeción era suponer alguna alteración en el texto. Según Aurivilio, era necesario para admitir estas palabras del Génesis probar que los egipcios emplearon en tiempo de José, ó más tarde, este modo de adivinación. El deseo de Aurivilio se ha cumplido. El uso de adivinar por la copa se ha conservado en Egipto hasta nuestros días. Refiere Norden que, viajando por Egipto, un tal Barana le recibió muy mal y le dijo: "He consultado mi copa, y he visto que sois de aquellos de quien dijo

uno de nuestros Profetas que vendrían francos disfrazados.„ Otro notable ejemplo se refiere en la *Revista de Ambos Mundos* (Agosto 1833). Es, pues, verosímil que el uso de la copa adivinatoria no era desconocido en el antiguo Egipto; por otra parte, se encuentra en otros países, como la Persia, el Thibet.

Pero las palabras del intendente dan origen á otra objeción. ¿No se deduce de ellas que José usaba la magia? De ningun modo: el intendente pudo dar aquel detalle por cuenta propia, creyendo, lo mismo que los otros egipcios, que José sabía por arte de magia las cosas secretas. Pero, aunque hubiera hablado en nombre de José, podemos decir con Santo Tomás que muy bien pudo hablar conformándose con la opinión comúnmente extendida por Egipto, sin afirmar nada de lo que él realmente hacía.

4.° A cambio de los granos que José daba á los egipcios, recibía de ellos dinero, ganados, y, por último, las tierras; de esta suerte llegó Faraón á ser dueño de todo el suelo de Egipto, menos de los dominios de los Sacerdotes, quienes no tuvieron necesidad de comprar trigo porque los mantenía el Estado. Este importantísimo acto de José ha sido objeto de los ataques de los racionalistas, algunos de los cuales lo han negado y otros lo han censurado como inmoral. — 1.° La realidad de este hecho la ha negado Soury: "Este suceso es — dice este autor — una fábula maravillosa, que sólo pudo forjar la imaginación de un efraimita...; los egipcios de todas las épocas han sido propietarios de sus bienes.„ Pero la relación del Génesis es enteramente exacta, como puede probarse por las siguientes consideraciones: *a*) La importancia del hecho es tanta, que ningún escritor se atrevería á inventarlo temeroso de ser contradicho por todos los demás documentos de su propio libro. "No se juega de este modo con la historia de un pueblo, á su lado y bajo sus ojos„, dice Eichthal. *b*) Según Diodoro de Sicilia, el suelo de Egipto estaba dividido en tres partes, que pertenecían una al Rey, otra á los Sacerdotes, y la tercera á los soldados (el privilegio de éstos pudo ser introducido en tiempo posterior á José); la masa del pueblo no podía pues poseer territorio ninguno. De los monumentos no resulta que ningún particular fuera jamás propietario territorial. *c*) La Egiptología establece la existencia, bajo el antiguo y medio Imperio, de una feudalidad bastante turbulenta, propietaria de nombres ó principados hereditarios; bajo el nuevo Imperio, después de los hyksos, contemporáneos de José, no se encuentran huellas de esta organización. ¿No hay motivos para suponer que las disposiciones tomadas por José acabaron con aquella feudalidad territorial? Así vemos á Ramsés III hablar como propietario de Egipto: "He hecho producir en todo el país árboles y arbustos, y he permitido á los hombres sentarse á su sombra.„ *d*) Refiere Herodoto que Sesostris (contemporáneo de Moisés) dividió el suelo de Egipto en porciones iguales entre todos los habitantes, medida que supone un estado anterior de indivisión, tal como habría resultado de las disposiciones tomadas por José.

La moralidad del acto de José ha sido juzgada muy severamente, mirándose aquel acto como un acto de tiranía. Á lo cual debemos responder: *a*) El derecho de propiedad de Faraón fué puramente nominal: los egipcios continuaron cultivando sus tierras, pagando como impuesto la quinta parte del producto de ellas. José no hizo realmente sino una sustitución de la tasa. *b*) Los Reyes pastores que reinaban en aquella sazón, eran extranjeros y conquistadores. No es, pues, de extrañar que se mostraran menos benignos que los Reyes de la nación, y que aprovecharan todas las circunstancias para afianzar su dominación. Hoy día los habitantes de un país conquistado siguen siendo los dueños de sus propiedades; pero entonces ordinariamente sólo eran colonos. *c*) La propiedad en Egipto nunca ha podido estar constituída de la misma manera que en otros países, porque la fertilidad de los campos depende en aquel país de las medidas que se adoptan para regularizar las inundaciones del Nilo, medidas que sólo puede adoptar la autoridad suprema. De aquí se seguía cierta especie de derecho de expropiación por causa de utilidad pública, cuya importancia se hacía, por otra parte, menos sensible. *d*) En Oriente

nunca ha sido la propiedad territorial tan respetada como entre nosotros: en ninguna parte se consideran los productos de la tierra como propios exclusivamente del dueño del campo. Por esta razón la agricultura estaba desatendida, y la propiedad territorial valía menos que en nuestras comarcas. Hoy día vemos que el Virrey de Egipto vende en caso de necesidad las tierras de sus súbditos, y Mehemet-Alí se apoderaba de ellas. Teniendo, pues, en cuenta los usos orientales, las condiciones particulares de Egipto y la verdadera transcendencia del acto de José, se verá que obró como buen administrador, y se acabará por decir con el racionalista Ewald: "Cuán insensato es hacer cargos á José por su conducta, cosa es que no se necesita demostrar."

De todas estas dificultades (y de alguna otra resuelta en la palabra *Viña*) se deduce fácilmente que si aun los más hábiles sabios en pleno siglo XIX se han engañado groseramente respecto del estado de Egipto, hubiera sido imposible á cualquiera, excepto á Moisés, hacer con fidelidad un relato tan minucioso de los hechos, en Palestina, algunos siglos después de sucedidos. No es ésta, á la verdad, la conclusión de Mr. Soury; en general, reconoce la perfecta verosimilitud del relato; pero se atreve, sin embargo, hasta á negar la existencia del mismo José. Esta historia no es, en su concepto, sino una fábula inventada por un efraimita después de la separación de las tribus, con el intento de glorificar el reino de Israel á expensas del de Judá.—Aunque el autor hubiera sido un efraimita, no probaría esto que no se hubiera servido de documentos antiguos para escribirla, como sería de suponer, dada la exactitud en los detalles de las costumbres egipcias que refiere. Pero el sistema de Soury no resiste ni un momento siquiera á la crítica: el autor del episodio de José, en vez de glorificar á los padres de las tribus de Israel, les atribuye grandes crímenes; pero á Judá lo enaltece, refiriendo cómo salvó la vida á José y su desinterés por librar á Benjamín. Mas ¿cuáles son las razones que alega Soury en defensa de su sistema? He aquí las principales: 1.ª, las objeciones, que ya hemos refutado, relativas á los eunucos y á la propiedad territorial; 2.ª, Soury ve en el capítulo XXXVII del Génesis dos relatos de la venta de José diferentes entre sí: según el uno, Ruben le arrojó en una cisterna; según el otro, Judá fué quien le vendió; en el uno, los mecaderes á quienes fué vendido eran madianitas (versículo 36), y en el otro ismaelitas (versículo 27). Basta leer este capítulo para ver que Ruben y Judá intervinieron sucesivamente, y el v. 28 da á los mismos mercaderes el nombre de madianitas y el de ismaelitas; 3.ª, lo que prueba, según Soury, que la historia de José es una leyenda, es que los Profetas no hablan de ella. Para que hubieran hablado de la historia de José habría sido necesario que hubiera conducido á su objeto el hablar de ella, por ejemplo, si hubieran intentado escribir un compendio de la historia de su pueblo. Por otra parte, alguna vez hablan de ella: Isaías recuerda el establecimiento de Israel en Egipto (LII, 4); Ezequiel menciona un rasgo de la historia de José (XLVII, 13), y lo mismo el Exodo (XIII, 19), Josué (XXIV, 32), y sobre todo el salmo LIV.—Vemos, pues, que esta opinión no puede sostenerse. Por otra parte, si se suprimiera la historia de José en el Génesis, ¿cómo podrían explicarse la permanencia en Egipto de los israelitas, cuyas huellas se conservan aún, y el privilegio único de los descendientes de José de haber formado dos tribus llamadas con el nombre de sus dos hijos? Esto sería tratar de explicar el mecanismo de un cuerpo omitiendo el tratar de uno de sus órganos principales. Concluyamos, pues, que todos los ataques de los racionalistas nada pueden contra la autenticidad y veracidad de la historia de José: la tradición, la razón, la voz de los tiempos pasados resucitada por la ciencia, todo se aduna para probar que Moisés fué quien escribió esta historia y que ningún otro pudo escribirla.—Véase Vigouroux, *Bible et découvertes*, t. II; Wiseman, *Discours sur les rapports entre la science et la religion*, XI.ª discours; Birch, *Egypt*; Brugsch, *Hist. de l'Egypte*, tomo I.; D. Eichthal, *Sortie d'Egypte;* Soury, *Contes et romans...; Etudes historiques.*

DUPLESSY.

JOSUÉ.—Josué fué el sucesor de Moisés en el gobierno del pueblo de Dios, y quien le introdujo en la tierra prometida. Las noticias que sabemos acerca de su historia han dado margen á los enemigos de la Biblia para dirigir violentos ataques contra la narración sagrada. Además del milagro que obró deteniendo el curso del Sol, milagro que será examinado en un artículo especial, ha sido objeto de los ataques de los adversarios la conducta que siguieron los hebreos respecto de dos puntos principales. ¿En virtud de qué derecho—preguntan—se apoderaron los israelitas de la tierra de Canaán? ¿En virtud de qué derecho exterminaron á los habitantes de aquel país?

1.º La conquista de Palestina puede justificarse, prescindiendo de todas las circunstancias que concurrieron en ella, por la ley social, de carácter misterioso, pero de incontestable realidad, en virtud de la cual las naciones han abandonado el suelo de su patria cuando ésta se ha hecho inhabitable, para buscar fuera de ella campos que cultivar, sin pensar en cuestiones teóricas acerca del derecho de gentes, siguiendo cierta manera de instinto, el instinto de conservación. Podrán hacerse profundas investigaciones sobre esta ley; pero no es posible negarla, ni negar á los hebreos un derecho que se ha reconocido á otros pueblos. Pero además de esta consideración hay otra muy superior, especial para los israelitas: Dios, dueño y Señor de todas las cosas, les había dado la Palestina, llamada por esta razón *la tierra prometida*. Los hebreos, al apoderarse de ella, no hacían más que tomar posesión de una cosa que les pertenecía.

2.º El exterminio de los cananeos se puede explicar igualmente por dos consideraciones, la una general y particular la otra: 1.ª Los hombres hicieron la guerra según era costumbre en aquel tiempo; las leyes de la guera eran entonces mucho más crueles que ahora, y en nuestros días son en Oriente mucho más terribles que entre nosotros. Así vemos en la misma Biblia (Jud., I, 7), que á ciertos Reyes extranjeros se les hiciese padecer penas semejantes á las que ellos habían aplicado á otros. 2.ª Como Dios es el Señor de todos los bienes, así es el dueño de las vidas de todos los hombres; á todas les ha puesto su término, término que Dios hace llegar á veces de una manera violenta por vía de castigo, como sucedió á los habitantes de Sodoma, Gomorra, etc. Los cananeos habían colmado la medida de sus crímenes, y Dios determinó castigar á este pueblo exterminándolo. ¿Quien podrá poner en duda este derecho de Dios? ¿Quién podrá negarle el derecho que tenía para escoger á los hebreos como instrumentos de su divina justicia? En nuestro mismo país, cuando hay necesidad de castigar á algún delincuente, suelen ser escogidos algunos soldados, que personifican el valor y la lealtad, y á nadie se le ocurre que por eso queden deshonrados. Finalmente, haremos dos observaciones: la primera, que el exterminio de los cananeos no fué tan completo que no pudieran más tarde vejar é inquietar á los hebreos; y la segunda, que si bien Dios mandó exterminarlos para castigar sus crímenes y dar un ejemplo á su pueblo, fué mucho más clemente con otros pueblos, respecto de los cuales suavizó las leyes de la guerra (Deut., XX). Véase Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. II.

JOSUÉ (*Milagro de*).—La Biblia atribuye á Josué muchos milagros, pero entre todos ellos uno ha sido el que especialmente ha llamado la atención de nuestros librepensadores y ha excitado su verbosidad burlona y sarcástica. Este milagro es el siguiente:

Refiere la historia sagrada que poco después de haber pasado el Jordán los israelitas y sus nuevos aliados, los gabaonitas, fueron atacados por Adonisedec, Rey de Jerusalén, y por otros cuatro Reyes. Josué, que entonces se hallaba en Gálgala, salió á su encuentro y los derrotó. Mas como la noche se aproximaba, pidió al Señor, y el Señor le concedió, que se prolongase el día hasta que hubiera terminado la victoria.

He aquí en qué términos nos refiere la Sagrada Escritura aquel memorable acontecimiento: "Entonces habló Josué al Señor, el día en que puso al asmorreo en manos de los hijos de Israel, y dijo delante de ellos: Sol, detente sobre Gabaón, y Luna, cubre el valle de Ayalón. Y paráronse el Sol y la Luna has-

ta que el pueblo se vengase de sus enemigos. ¿Por ventura no está esto escrito en el libro de los justos? El Sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró á ponerse por el espacio de un día. No hubo antes ni después día tan largo, obedeciendo el Señor á la voz de un hombre y peleando por Israel.„ (Josué, X, 12-14.)

Tal es el hecho milagroso objeto de los ataques de la impiedad moderna, pues, según ella, está en contradicción con los principios más elementales de la Astronomía.

Se sabe, en efecto, desde Galileo que la Tierra es la que gira alrededor del Sol, y no el Sol en torno de la Tierra. Es, pues, error manifiesto decir que el Sol se detuvo. Voltaire se burlaba de este lugar de la Biblia.

"A los físicos—dice en su *Biblia explicada*—les cuesta trabajo explicar cómo el Sol, *que no se mueve*, detiene su curso... ¿Cómo este día, que duró doble que los demás pudo concordarse con el movimiento de los planetas y la regularidad de los eclipses?„

Pero, aunque desagrade á los librepensadores, la Biblia es quien tiene razón, y no Voltaire. Lo cual es muy fácil de demostrar.

Arago, que sin duda tenía alguna autoridad en esta materia, se encargó de probar que la Biblia dice verdad. (*Astronomie populaire*, t. III, pág. 23.) "Josué—observa este astrónomo—no podía expresarse de otro modo que como se expresó. Dícese que si Josué no hubiera estado convencido de que el Sol gira en torno de la Tierra, no le habría mandado detenerse. Discurriendo de este modo, podría afirmarse que los astrónomos de hoy día no creen que la Tierra se mueve, pues dicen generalmente: el Sol sale, el Sol está en el meridiano, el Sol se pone. Si Josué hubiera gritado: "Detente, Tierra„, no sólo no le hubieran comprendido sus soldados, sino habría hablado un lenguaje imposible, anticientífico.„

Por lo que se refiere á Voltaire, es difícil reunir en pocas palabras mayor número de errores que los que él reune. Desde luego afirma lo que el texto no dice: que aquel día duró "doble que los demás„. Las palabras hebreas no tienen necesariamente esta significación. Pero lo más importante es que va contra los principios de la ciencia contemporánea cuando nos dice que el Sol "no se mueve„. No sólo tiene el Sol movimiento de rotación sobre sí mismo, movimiento que se termina en veinticinco de nuestros días terrestres, sino, como es hoy día cosa corriente, se mueve en dirección á la constelación de Hércules. Y pues se mueve, bien habría podido dejar de moverse, aunque esta circunstancia no sea necesaria para justificar las palabras de que se sirvió el escritor sagrado.

Mayor y más grave error que éste comete todavía Voltaire cuando dice que esta prolongación del día no se harmoniza "con el movimiento de los planetas y la regularidad de los eclipses„; pues se olvida de que el día se produce por la rotación de la Tierra sobre sí misma, mientras que los eclipses son ocasionados por su revolución anual alrededor del Sol. Extraño olvido por parte de un crítico que se gloría de su ciencia, y á quien le gusta dar lecciones á los demás. Retamos á sus admiradores para que nos muestren en toda la Biblia un error siquiera tan grave como alguno de los que acabamos de señalar en las dos líneas que hemos citado de este escritor.

Añádase á esto que la Biblia ha sido escrita hace veinticinco ó treinta siglos, en una época en que los fenómenos naturales no habían sido científicamente explicados, y apenas podrá concebirse sin la intervención divina aquella maravillosa exactitud, á la cual no ha podido acercarse ningún otro libro, aun de los que han sido escritos á la luz de los conocimientos modernos.

No basta vindicar al autor sagrado de los ataques tan injustos como violentos que se le han dirigido; conviene investigar, aunque sólo sea con el fin de satisfacer una curiosidad legítima, en qué consistió precisamente el milagro que refiere.

Durante largo tiempo han creído los intérpretes, tomando á la letra el texto sagrado, que el Sol detuvo efectivamente su curso; interpretación muy natural en una época en que se creía que este astro era el único que se mueve. Hoy hay que referir esta detención á la Tierra, porque la duración del día depende de la velocidad de su movimiento de rotación, y el medio de prolongar la

duración del día es retardar ó interrumpir este movimiento. De este modo se retarda el curso aparente del Sol en el cielo, y todos los observadores, aun los sabios, dirán, como Josué, que este astro se detiene.

¿Pero hay que recurrir á esta suspensión del movimiento diurno de la Tierra para explicar el fenómeno obtenido por Josué? No lo creemos. La detención repentina de la Tierra produciría, en efecto, gravísimas consecuencias. Si se suspendiera el movimiento de translación anual, cuya velocidad no es menor de siete leguas por segundo, la Tierra se tornaría toda ella al estado gaseoso por la transformación del movimiento en calor. El movimiento de rotación, que es el único que ahora nos interesa, es mucho menos rápido, pues sólo alcanza la velocidad de 500 metros por segundo en el Ecuador, velocidad que disminuye sucesivamente á partir del Ecuador hasta llegar al polo, donde es cero. La suspensión brusca de este movimiento, quince veces superior, por término medio, al de un tren lanzado á todo vapor, llevaría igualmente consigo la destrucción total de la vida en la superficie del globo, ya á consecuencia del choque de los cuerpos entre sí, lanzados al espacio con velocidad prodigiosa, ya porque se saldrían con violencia de su cauce las aguas de los mares, ya á consecuencia de los incendios, ó por lo menos del excesivo calor que se produciría si cesara repentinamente el movimiento terrestre.

Puede suponerse que, en vez de detenerse repentinamente la Tierra, se disminuyera la velocidad del movimiento de rotación. Esta diminución no prolongaría sensiblemente la duración del día sin producir gravísimas catástrofes. Pero como estas catástrofes, si hubieran sucedido, habrían dejado huellas en la memoria de los hombres, y la historia no hace mención de ellas, es indudable que tampoco sucedieron los acontecimientos que habrían debido producirlas.

Dios pudo, indudablemente, hacer una serie de milagros y detener en un instante el movimiento de la Tierra sin que se siguiera perturbación ninguna en ella, pero la experiencia nos enseña que Dios no obra así ordinariamente, que sin graves razones no altera las leyes que Él ha impuesto á la naturaleza, y que su Providencia se vale las más veces de las fuerzas naturales y de causas segundas para obtener aun los más extraordinarios y maravillosos resultados. Es principio de exégesis y de sana teología que Dios no hace milagros inútiles. Ahora bien; los milagros que habría obrado si hubiera suspendido el movimiento de la Tierra nos parece que se hallan en este caso.

Hay, en efecto, una manera mucho más sencilla, y á nuestro juicio mucho más racional, de explicar este fenómeno de la prolongación del día, que permitió á los israelitas acabar de derrotar á los Reyes cananeos. Sabido es que por la ley de la refracción, ley muy conocida, los rayos de los astros llegan á nosotros á través de la atmósfera aun después de haber desaparecido del horizonte. Este fenómeno, que hace parecer á nuestros ojos como roto un bastón sumergido en el agua, se explica por la diferencia de densidad del medio que atraviesan los rayos luminosos. La densidad del aire varía considerablemente si se comparan las capas inferiores con las superiores de la atmósfera. Ahora bien; los rayos luminosos que nos llegan de los astros atraviesan capas de diferente densidad, y, por consiguiente, se desvían de su primitiva dirección y hacen que el astro de donde proceden nos parezca más próximo al zenit que lo que realmente está. La desviación es tan considerable que basta para que veamos el diámetro entero del Sol y de la Luna después que estos astros han desaparecido completamente del horizonte.

Basta, pues, este fenó meno para explicar el milagro de Josué. Para prolongar la luz del día bastaba aumentar momentáneamente la refracción del aire. Acaso se sirviera la Providencia para obtener este resultado de un fenómeno natural, como es la interposición extraordinaria de nubes cósmicas que, aumentando la densidad de las capas atmosféricas, aumentaran al mismo tiempo la refracción, y, por consiguiente, la duración del día. La nube de piedra que descargó poco antes ó al mismo tiempo de hacerse el milagro, confirma esta hipótesis, pues su-

pone un estado particular de la atmósfera.

Y no se diga que esta explicación destruye el milagro, porque la coincidencia de este fenómeno enteramente extraordinario con la batalla ganada por Josué, no pudo darse sin la intervención especial de la Providencia. Tampoco puede oponérsele que se aparta del sentido natural del texto sagrado, pues bastaba para que el escritor sagrado pudiera decir que el Sol detuvo su curso con que este astro pareciera en el horizonte más tiempo que el ordinario, cualquiera que fuese su situación real.

Aunque con el nombre del milagro de Josué se designa exclusivamente la detención del Sol, no será inútil decir á este propósito algunas palabras acerca de la "caída de piedras„, que contribuyó en gran parte, según dice el texto sagrado, á la derrota de los cananeos. ¿De qué naturaleza fueron estas piedras?

Algunos han creído que fueron aerolitos, es decir, cuerpos misteriosos que, recorriendo el espacio, penetran en la esfera de atracción de la Tierra y acaban por caer en este planeta. Esta hipótesis no es inadmisible, pues la caída de cuerpos celestes en la Tierra es un hecho cuyas pruebas abundan. Sin embargo, no hay noticia de que nunca hayan caído en tanto número en un mismo lugar. Además, si se hubiera dado este fenómeno, como se conoce aproximadamente el lugar donde debió suceder, parece que deberían haber quedado huellas de él, porque el aspecto y la constitución mineralógica de los aerolitos es tal que puede conocerse fácilmente; pero nadie ha dicho haberlos encontrado en ese lugar.

Si, como es probable, Dios se sirvió de causas segundas para apresurar la derrota de los cananeos, es de creer, con muchos piadosos exégetas, que las piedras que cayeron sobre los enemigos de Israel fueron enormes granizos, de los que no pudo quedar señal alguna. Esta es, en nuestro juicio, la explicación más verosímil del texto sagrado. Dios pudo, sin duda alguna, criar en aquel momento las piedras que cayeron sobre los cananeos; pero el conocimiento de las vías ordinarias de la Providencia no permite creer que obrara de esta suerte. ¿Y quién sabe si aquella nube que lanzó mortíferas piedras sobre los enemigos de Israel contribuyó, modificando la densidad de la atmósfera, á aumentar la refracción de los rayos solares, y, por consiguiente, á prolongar la duración del día? Esta es una hipótesis, pero hipótesis verosímil, pues permite referir á una misma causa dos fenómenos sucesivos, entre los cuales parecía en otro tiempo imposible establecer relación ninguna.

Inútil es repetir que esta interpretación, por racional que sea, no excluye la intervención especial de la Providencia, pues nadie osará decir que sólo la casualidad produjo un fenómeno natural tan intenso precisamente en aquel momento oportuno.

Esta explicación tiene por objeto contestar á las objeciones de los incrédulos, que, no contentos con negar el milagro de Josué, afirman que el solo designio de tal milagro está en contradicción con la ciencia actual, y denota de una manera flagrante la ignorancia del escritor sagrado de las leyes astronómicas. Por mucho que nos satisfaga esta explicación, no tratamos de imponerla á nadie, sobre todo en los detalles. Siempre es lícito creer, por ejemplo, que la Tierra suspendió ó retardó su curso á la voz de Josué, á pesar de los muchos milagros que en esta interpretación se suponen, los cuales hacen que, á nuestro juicio, sea poco verosímil.

Nada diremos de las alusiones al milagro de Josué que algunos han creído ver en los escritores de la antigüedad. Estas alusiones son frecuentemente muy vagas, y aunque se refieran manifiestamente al hecho bíblico, se explican por haber sido tomadas de las tradiciones judías, y no prueban en modo alguno que los pueblos extranjeros fueran testigos de aquel fenómeno. Lejos, pues, de ser testimonio de la universalidad de este milagro, tienden á establecer que fué puramente local, y confirman la interpretación que de él hemos hecho en el curso de este artículo.

Véase el *Miracle de Josué*, por Juan d'Estienne, en *La Controverse*, tomo II, 1881.

HAMARD.

JUANA (*La Papisa*).—El contenido de esta fábula es como sigue: Hacia mediados del siglo IX nació en Maguncia, aunque otros escriben en Ingelheim, el personaje femenino destinado á ocupar el solio pontificio. Su padre era misionero inglés; el nombre de aquélla, Juana, Gilberta, Gildeberta ó Inés. A la edad en que suelen entablarse relaciones mundanas, dicha joven se unió con un monje, disimuló su sexo y tomó hábito religioso en el monasterio de su amante.

No contentos con vivir á sus anchuras en el claustro, los dos enamorados creyeron que un poco de aire y de libertad aumentaría los encantos de aquella existencia, y hélos ya camino de Atenas.

En Atenas estudiaron las letras con verdadero entusiasmo; mas no mucho después ocurrió la muerte del monje. Juana se volvió á Roma, entregándose allí á la enseñanza de la Filosofía con el nombre de *Johannes Anglicus*. Tal renombre y tal éxito alcanzó con sus lecciones el nuevo doctor, que á la muerte de León IV, ocurrida en 855, se le eligió por unánime acuerdo para la Sede pontificia. Todo marchó á maravilla hasta el día en que un malhadado incidente vino á descubrir todo el misterio. *Juan Anglico* fué atacado de los dolores de parto durante una procesión pública desde el Vaticano al palacio de San Juan de Letrán, y murió tan luego como hubo dado á luz. Fíjase con exactitud, según parece, la duración de su pontificado, que fué de dos años, cinco meses y cuatro días según unos, y sólo de dos años, un mes y cuatro días según otros.

Esta historia, tan extraña en sí misma, y rodeada de circunstancias novelescas é inverosímiles, como, por ejemplo, los estudios literarios en Atenas, y el entusiasmo de los romanos por la Filosofía, debiera obligar á sus vulgarizadores á presentar pruebas algo más serias que las vagas indicaciones proporcionadas por crónicas sospechosas ó sin autoridad. Mas la sucesión de los Papas es completamente clara y no deja lugar en absoluto al reinado de la supuesta papisa, cuyos partidarios, además, tampoco han podido encontrar nunca el dato cronológico.

Estos últimos han recurrido á dos clases de pruebas: los testimonios históricos, y los monumentos.

El más antiguo documento que se ha alegado es el *Liber pontificalis* terminado por Anastasio el Bibliotecario († 886). Algunos manuscritos de este libro refieren, efectivamente, el pontificado de la Papisa Juana. Según esto habría un testimonio contemporáneo, y por decirlo así, local, favorable al hecho en cuestión. Pero si se compara el relato de Anastasio con el del dominico Martín Polono, de que hablaremos luego, no es difícil convencerse de la identidad de ambos. Como, por otra parte, los manuscritos conocidos son todos posteriores á Martín Polono, resulta de aquí que los copistas de Anastasio creyeron completar su obra intercalando allí una leyenda del siglo XIII. Así lo han demostrado hasta la evidencia los editores de Anastasio, Fabretti y Bianchi.

Si efectivamente se hubiese encontrado en Anastasio la historia de la Papisa Juana, ¿qué publicidad no hubiese alcanzado gracias á la extensión y autoridad de este libro? Pues, al contrario: hay necesidad de llegar al siglo XI, dos siglos más tarde; hay que acudir á Mariano Scot († 1086) para encontrar un testimonio, testimonio muy sospechoso por cierto, sobre la existencia de la Papisa Juana. Mariano Scot refiere, con fecha de 854, que una mujer llamada Juana sucedió á León y ocupó la Silla pontificia durante dos años, cinco meses y cuatro días.

Casi con las mismas palabras, y sin más detalles, se cuenta este hecho por un cronista de la misma época, Sigberto de Glembours († 1113). Pero, con respecto á estos dos autores, hay motivos para sospechar que nos hallamos con una interpolación de los primeros editores, por cuanto ninguno de los manuscritos conocidos contiene tales pasajes. Gförer y de Perzasí lo afirman.

Sea de esto lo que fuere, parece bastante demostrado que hacia fines del siglo XII y principios del XIII la historia de la Papisa Juana era conocida, pues la mencionan cuatro cronistas: Othón de Frisinga (1160), Rodulfo de Flais (de la misma época), Godofredo de Viterbo (hacia 1191), y el teólogo Es-

teban de Narbona (hacia 1125); los tres primeros hacen mención de ella con las simples palabras: "*Papissa Joanna non numeratur*." Faltan, pues, detalles, y uno de ellos hace vivir á su personaje á principios del siglo VIII.

Es preciso llegar á fines del siglo XIII para encontrar una relación auténtica y completa de la historia de la Papisa Juana. Martín Polono († 1280), dominico de Silesia, que fué confesor en la corte pontificia, insertó esta fábula en su crónica al lado de otras fantasías históricas igualmente dignas de crédito. De Martín Polono pasó sin cambio alguno apreciable á algunos otros, aunque raros escritores, y lo que es más, sin provocar siquiera las sospechas de los cándidos cronistas, hasta el día en que los protestantes la sacaron de su obscuridad para hacer de ella un ariete contra el Pontificado. Entonces fué cuando Anastasio, Mariano Scot, Martín Polono, etc., fueron puestos en línea de batalla. Los partidarios de la fábula de la Papisa Juana adujeron también monumentos de dos géneros que, según ellos, confirmaban de una manera irrecusable la realidad histórica del personaje en cuestión: estatuas de la Papisa misma en Siena, en Roma y en Bolonia, y además una *sella stercoraria* ó *perforata*, que se destinaba, según ellos, á la comprobación del sexo cuando el Papa electo tomaba posesión del trono pontificio. Suponen que la elección de Juana hizo necesaria esta prueba.

En realidad, ¿qué hay que pensar sobre tales monumentos y la interpretación que se les da?

Un secretario pontificio de principios del siglo XV, Dietrich de Niem, dice que vió en Roma una estatua de la Papisa Juana; realmente, ni el secretario, ni nadie en su tiempo, podían afirmar nada con entera seguridad acerca del origen de esta estatua, pues otros creyeron poder sostener que la tal estatua era un ídolo.

Burnet pretende también haber visto en una plaza de Bolonia una representación de la misma clase; pero otros observadores han dicho que se trataba de un monumento erigido á Nicolás IV.

Las mismas vacilaciones y dudas se presentan con respecto á la estatua de Siena, con ser ésta la de que más se ha hablado. Esta tenía primitivamente formas femeninas muy marcadas; así que Clemente VIII († 1605) la hizo retocar con el fin de oponerse á la creencia del pueblo, y la dedicó al Papa Zacarías. Alejandro VII († 1659) parece que la hizo desaparecer por completo.

Aun admitiendo que los hechos atribuídos á estos dos Papas sean reales, como resulta de los testimonios de Magnelli Launoy y Pagi (*Annal. Baron. cum critica Pagi*, t. XIV, pág. 429), la única conclusión que de aquí podría sacarse lógicamente es que en Siena, y en época indeterminada, se creía, como lo creía Martín Polono, que una mujer había ocupado el trono pontificio. Estas estatuas probarían, si acaso, la extensión de dicha tradición, pero no demuestran su verdad.

Por lo que á la *sella stercoraria* se refiere, es de gran importancia observar que son pocas las personas que la han visto, y que se ha empezado á hablar de ella cuando ya su uso se había abolido. Existió, sin embargo, y he aquí lo que de ella ha escrito Mabillón en el *Museo Itálico*: "Habiéndonos trasladado á la basílica lateranense el domingo en la octava de San Juan, vimos en el claustro contiguo á la basílica tres sillas amontonadas allí en unión de otros muebles; una de estas sillas, llamada *stercoraria*, era de mármol blanco, y hallábase colocada antiguamente en el pórtico de la basílica, siendo costumbre que se sentase en ella el nuevo Pontífice; las otras dos de pórfiro y agujereadas. En otro tiempo estas últimas se hallaban colocadas en la capilla de San Silvestre. El Pontífice nuevamente consagrado se sentaba también en ellas.

„A propósito de estas sillas hay que advertir que los Papas, al tomar posesión de la basílica de Letrán, observaban el ceremonial siguiente. Desde luego admitían al ósculo, junto al trono pontificio que se había levantado en el ábside de la basílica, á todos los *Obispos* y *Cardenales*, como dice Cencio: iban luego á la *silla de piedra* llamada *stercoraria*, que se hallaba situada bajo el pórtico de la basílica, para que pudiera decirse con toda verdad: *Suscitat de pulvere egenum et de stercore erigit*

pauperem. Conducidos luego á la capilla de San Silvestre, cerca del palacio de Letrán, se sentaban á la derecha en una de las sillas de pórfiro, en donde recibían las llaves de la basílica de manos del prior de San Lorenzo como signo del poder que iban á ejercer. Finalmente, pasando á la otra silla de la izquierda, volvían á entregar las llaves al mismo Prior. Por donde se ve que la *sella stercoraria* no ha sacado su nombre de la forma particular que tuviese, puesto que no estaba agujereada como las otras, sino de las palabras del salmo cantadas por los Papas cuando estaban sentados en ellas: *Et de stercore erigit pauperem*.„ En el libro II de la coronación de Bonifacio VIII se la llama *foeda* por el sitio en que se colocaba, pero no á causa de su forma, y menos aún en consideración á su uso. Puede verse esto en el tomo IV del mes de Mayo de los Bolandos, en que el Cardenal Santiago describe en verso el rito concerniente á las tres sillas: "Es *foeda*, dice este „escritor, porque se encuentra coloca„da en la parte baja de la basílica, bajo „del pórtico.„

„¿A qué época se remonta el uso de estas sillas? Se ignora. Nosotros no hemos hallado vestigios de ellas antes del siglo XII, época en la cual son mencionados por Cencio; pero, aun así, las tenemos ya cien años antes de que naciera la fábula de la papisa Juana, es decir, antes de Juan Polonio ó Polono, que fué el primero que la lanzó al público. En fin, este rito, que había sido introducido primitivamente para excitar la humildad de los nuevos Pontífices, vino á ser objeto de comentarios absurdos cuando la fábula de la Papisa Juana encontró acogida en las masas demasiado crédulas, y por este motivo fué derogado. Aconteció esto, según creemos, en el siglo último, después de León X. Por lo demás, parece verosímil que estas sillas fuesen halladas en las Termas romanas, y utilizadas luego en la ceremonia de la basílica de Letrán, no por razón de su forma, sino por el valor de la materia.„ (Mabillón, *Museo Itálico*, t. I, pág. 59.)

Como se ve, pues, todo es falso ó infundado en esta fábula de la Papisa Juana; pero, además, todos los testimonios invocados, considerados en conjunto y en su trabazón histórica, se presentan con un aire que manifiesta en el más alto grado el carácter legendario de los mismos.

Por de pronto, un silencio absoluto durante cerca de tres siglos, desde el año 855, época presunta de la exaltación de Juana al trono pontificio hasta los cronistas del siglo XII. Además, estos primeros cronistas más bien parecen descartar un rumor popular que consignar un hecho real: "*Papissa Joanna non numeratur*.„ Ningún detalle se da entonces todavía; los datos aparecen en el aire. Transcurre un siglo, y la leyenda se ostenta en pleno florecimiento. En esta época de sencillez y falta de crítica el relato de una aventura en que una mujer elocuente y filósofa se eleva á la más alta dignidad eclesiástica no excita sospecha de ningún género, y hasta halaga en cierto modo las tendencias galantes de la imaginación popular.

Si se hubiese pensado desde un principio en confrontar la historia de la pretendida Papisa con la cronología de los Papas, bien pronto se hubiera aclarado la cuestión, pues falta en absoluto el espacio para el pontificado de Juana.

En este terreno no hay necesidad de recurrir á testimonios posteriores en tres ó cuatro siglos al acontecimiento, sino que nos referimos tan sólo á testimonios contemporáneos.

Se nos dice que Juana ocupó la Sede pontificia desde el 855 al 857; pero no hay medio alguno de poner de acuerdo los hechos con esta hipótesis. Refiere Anastasio que Benedicto III sucedió inmediatamente á León IV, muerto en 17 de Julio de 855; Prudencio de Troyes († 866), dice que León IV murió en 855, y tuvo por sucesor á Benedicto III. Lupo, Abad de Ferrière († 882), escribe á Benedicto III "que ha sido deputado para con su predecesor León„; Odón, Obispo de Viena († 875), escribe igualmente que "después de León IV fué elegido Papa Benedicto III„. Y, en fin, como dato más decisivo diremos que Hincmaro, Arzobispo de Reims, se expresa de este modo con fecha de 866: "Como el Emperador Lotario hubiese enviado algunos delegados á Roma para conseguir un privilegio, en el camino tuvieron noti-

cia de la muerte de León IV, y encontraron á su llegada que Benedicto III ocupaba el trono pontificio.„

Como las leyendas tienen con frecuencia por punto de partida hechos mal interpretados, y encierran de ordinario un símbolo ó una censura, se ha investigado, como es natural, el sentido legendario de la fábula de la Papisa Juana. No han faltado interpretaciones. Baronio creyó que el nombre de Papisa pudo darse á Juan VIII por razón de su debilidad para con Focio, y que esta denominación, con el transcurso del tiempo, dió lugar á un menosprecio, cuya consecuencia fué el que se duplicase la persona de este Papa.

Belarmino recuerda, al ocuparse de esto, que León IX (1002—1054), fundándose en denuncias falsas, reprochó á los griegos que hubiesen llamado á una hembra al trono patriarcal de Constantinopla. Y de aquí ha supuesto que la fábula de la Papisa Juana fuese el desquite de los griegos contra los romanos.

M. Gfrörer (*Hist. des Carolingiens franks*, etc.) se muestra más ingenioso. Pretende que el nombre de Papisa contiene una alusión á las *Falsas Decretales*, nacidas, como Juana, en Maguncia, y en el viaje á Atenas ve una sátira de los Papas León IV y Benedicto III, que habían solicitado y conseguido la alianza de los bizantinos.

Todas estas explicaciones son en rigor posibles; mas para merecer nuestra atención debieran estar fundadas en datos históricos más positivos.

Acaso fuese más acertado buscar la solución del problema en el escandaloso cortejo de ciertos Papas de la primera mitad del siglo X. Damas como Teodora y Marozia ejercían entonces una influencia bastante considerable en los asuntos eclesiásticos. Marozia tuvo poder suficiente para reponer en el solio pontificio á Juan XXII, depuesto por un momento. Pero en esta hipótesis los autores de la sátira se habrían equivocado en cien años. En verdad que, en cuestión de anacronismos, se ha visto con frecuencia mucho más que esto.

Por lo demás, el carácter fabuloso de la historia de la Papisa Juana es independiente de toda interpretación. Y para no hablar de los escritores católicos que así lo han proclamado unánimemente, los protestantes más eminentes, Blondel, Leibniz, Gabler, Mosheim, Gieseler, Scroëkl y Neander así también lo han reconocido y resueltamente afirmado. Esta fábula ya no es hoy más que un tema vulgar para uso de algunos traficantes literarios y de aficionados á anécdotas verdes [1].

P. Guilleux.

JUDIT.—El libro de Judit contiene el conocido episodio de la liberación de Betulia por una viuda llamada Judit, que dió muerte, con ayuda de la astucia, al general asirio Holofernes. La tradición universal, aunque son varias las opiniones respecto á la época en que fué escrito el libro, está de acuerdo en reconocerle carácter histórico. El primero que lo combatió fué Lutero. Según él, "este libro es una ficción religiosa ó un poema... que simboliza la victoria del pueblo judío sobre todos sus enemigos... Judit es el pueblo judío... Holofernes el señor pagano, impío ó anticristiano de todas las épocas.„

Muchos críticos ha habido que no han sabido qué contestar á la objeción de Lutero. Budde tiene al libro de Judit como poema sagrado; Oppert ve en él una alegoría; G. Rawlinson lo considera como novela histórica; aun en algunos católicos han hecho impresión los razonamientos de Lutero. Pero, con todo, es imposible negar el carácter histórico al libro de Judit. Las noticias históricas, geográficas y cronológicas que contiene, la institución de una fiesta en el pueblo judío en memoria de la liberación de Betulia, la narración que se hace de este suceso en otros documentos, no permiten relegar el libro de Judit á la categoría de las novelas. Por otra parte, la principal objeción que se ha presentado contra el carácter histórico de este episodio era la supuesta imposibilidad de asignarle una fecha, un lugar en la historia general de los judíos y de los asirios; pero los descubrimientos modernos han destruído esta dificultad, y M. Robion ha probado victoriosamente que el lugar de este episodio se halla en el reinado de Ma-

[1] Véase el precioso libro *Juana la Papisa*, publicado por D. Francisco Mateos Gago en 1878.

(Nota de la versión española.)

nasés y durante su cautividad. (Véase el art. *Manasés*.) Aquí resumiremos nosotros las razones de este autor siguiendo el método de exposición de M. Vigouroux.

En aquella sazón reinaba en Asiria el Rey Asurbanipal. Este Rey refiere en sus inscripciones la sublevación de su hermano Saulmugina, Virrey de Babilonia. Los pormenores de esta sublevación concuerdan por completo con los del libro de Judit.

1.° Según nos enseña la Biblia, los países tributarios de Nínive escogieron para sublevarse el momento en que el Rey de Asiria se hallaba en guerra con Arphaxad, Rey de los medos; ahora bien, Asurbanipal refiere que hizo la guerra á un caudillo medo, Birizhadri, cuyo nombre es quizás el mismo que Arphaxad.

2.° Refiriendo Asurbanipal la rebelión de Saulmugina, pone en el número de los rebeldes á los moradores del Asia occidental, entre cuyo número se hallaban los judíos; todos los países que se rebelaron contra Nínive, enumerados por Judit (I, 7-10), se hallan también en la enumeración hecha por el Rey de Asiria.

3.° Este Rey envió una intimación á los rebeldes (I, 10), la cual parece notarse en la proclama que dirigió Asurbanipal á los habitantes del golfo Pérsico: "Velo con mis propios ojos atentamente sobre vosotros, y os he separado por completo de la transgresión de Nebobelzikri. Ahora os envío á Belibni, mi siervo, para que vaya delante, para que esté sobre vosotros...„

4.° En Judit no es el Rey quien combate, sino su generalísimo. Por los anales de Asurbanipal sabemos que este Rey hizo muchas campañas por medio de sus generales.

5.° La historia de la represión de la rebelión de Saulmugina concuerda con la de la campaña de Holofernes, la cual recibe nueva luz, pues en el texto bíblico se distinguen cuatro campañas de Holofernes (II, 12-13, 14-15: III, 15, y, por último, IV y siguientes), es decir, el asedio de Betulia.

6.° Los detalles de los malos tratamientos dados á los árabes (Jud., III) se encuentran en los anales cuneiformes; en ambas relaciones se dice que el pueblo vencido fué despojado de sus dioses, y los hombres de armas incorporados al ejército del vencedor.

7.° Inútil es decir que Asurbanipal omite en su relación la derrota de sus tropas en Betulia. No era costumbre de los Reyes asirios consignar sus derrotas. Pero al nombrar los países que sometió de nuevo á su poder no nombra al Egipto, pues á este país no pudo castigarlo. La clave de este enigma se da en el libro de Judit, porque Betulia estaba en el camino de Nínive á Egipto, y una vez destruído el ejército en Betulia, no pudo llegar al Nilo para restablecer en aquel país el poderío de Nínive.

Después de las observaciones que hemos expuesto, bastarán algunas palabras para contestar á las principales objeciones de nuestros adversarios:

1.° Algunas se fundan en el significado de ciertos nombres propios. El nombre de Judit, dicen, significa judía, y, por consiguiente, es muy vago para indicar el nombre de una persona. Como si todos no conociéramos nombres semejantes que se dan á algunas personas, y juntamente á los habitantes de cierta ciudad ó región como "Romana„. Dicen también que Betulia sólo se menciona en el libro de Judit, y deducen de aquí que Betulia es una ciudad imaginaria; pero esta suposición no puede sostenerse contra las precisas indicaciones geográficas que se hacen en el texto sagrado. Dicen, por último, que el Rey asirio no podía llamarse Nabucodonosor, como se le llama en Judit (I, 5), el dios Nebo (Nabu), pues este Dios no era honrado en Asiria. Pero Asurbanipal, habiendo llegado á ser Rey de Babilonia (véase *Manasés*), pudo adoptar como Rey de este país el nombre de Nabucodonosor con el fin de agradar á sus habitantes, poniéndose bajo la protección de su Dios.

2.° Se extrañan de que Judit en su cántico hable de titanes (XVI, 8); pero el texto griego que poseemos es sólo la traducción de un original que se ha perdido, en el cual la palabra correspondiente á *titanes* era indudablemente un nombre común que significaba *fuertes*.

3.° Sorprendido Holofernes por la resistencia de los israelitas, preguntó

á un caudillo ammonita qué pueblo era aquel que se oponía á su marcha (v. 3). Esta ignorancia de Holofernes ha parecido inverosímil; pero á los ojos de los paganos Israel ocupaba un lugar imperceptible en el plano del mundo; y, por otra parte, el nombre de Holofernes indica el origen asirio de este caudillo, y, por consiguiente, se explica mejor su ignorancia respecto á las ciudades semíticas.

4.° Finalmente, ha sorprendido que la Escritura alabe el acto de Judit; pero lo que la Escritura alaba en Judit es su heroísmo, mas no la mentira de que se sirvió. Por lo que toca á la muerte de Holofernes, ésta se halla justificada por las mismas razones que expusimos en la palabra *Jahel*, á propósito de la muerte de Sisara.

Véase Vigouroux, *Manuel biblique*, tomo II: *Bible et découvertes*, tomo IV; Delattre, *Le Peuple et l'empire des Mèdes; le Livre de Judith;* Robiou, *Deux questions de chronologie*, 1875.

JUICIOS DE DIOS.—Cuando se suscita alguna contienda entre dos ó más personas respecto de algún hecho, sobre todo si este hecho es origen de algún derecho, más particularmente cuando se duda acerca de la inocencia ó culpabilidad de un acusado, no hay cosa más natural en el hombre, si por ventura carece de pruebas, después de agotados los medios de investigación que están á su alcance, que recurrir á la Divinidad para llegar á tomar una decisión. Porque Dios sobre todas las cosas es omnipotente y justo, si quiere puede manifestar la verdad, vengar al inocente y confundir al culpable; y si no lo hace al punto, mueve la conciencia del criminal en vista del juicio de Dios, que ha de cumplirse en esta vida ó en la otra.

La fe en Dios y en sus perfecciones es el fundamento por el cual recurrimos á Él cuando prestamos juramento, ya para confirmar el testimonio humano, ya para decidir algún litigio. Esta misma fe es la razón de que recurramos á Dios por medio de la oración, ó bien por medio de ciertas prácticas que con razón ó sin ella, á juicio de los que las emplean, son tenidas ya por verdaderas oraciones ó acciones propias para implorar la intervención divina, ya como medios de provocar y comprobar esta intervención para el efecto de manifestar la verdad.

Estos recursos, sean cuales fueren, para que sean legítimos, es preciso ante todo que se dirijan al verdadero Dios; si no se dirigen al verdadero Dios, en vez de ser actos de religión los juramentos, las invocaciones y oraciones, son actos supersticiosos, ó idolátricos actos de culto al demonio, de adivinación, de magia. Aunque se reconociera al verdadero Dios, sería supersticioso el acto de dirigirse al demonio explícita ó implícitamente, es decir, esperando un efecto de una causa que no tiene eficacia para producirlo, ni por su propia naturaleza, ni por institución de Dios ó de la Iglesia; porque no se esperaría semejante efecto por ese medio, si no se esperaría del demonio, y de esta suerte se le tributaría un culto ó se le atribuiría algo que únicamente conviene á Dios, cuyas divinas perfecciones vendrían á negarse de hecho.

Además, cualquiera que sea el recurso que se dirija al verdadero Dios, se deben considerar en Él estas tres cosas: *saber*, *poder* y *querer;* porque así como es preciso reconocer de una manera absoluta la ciencia, veracidad y poder infinito de Dios, no se debe suponer sin razón especial que quiera intervenir directa é inmediatamente en un litigio cualquiera y del modo que de antemano se le indique, pues Dios se reserva muchas veces para juzgar después de esta vida muchas cosas que se sustraen al juicio de los hombres. Por lo cual, esperar sin razón especial un milagro de Dios, ó por lo menos un efecto contrario al efecto natural de una causa necesaria, es cometer un pecado tentando á Dios; porque aunque obrando de esta suerte no se niegan las perfecciones divinas atribuyéndolas á las criaturas, sin embargo, se duda prácticamente de ellas y se pone á prueba la sabiduría ó la omnipotencia de Dios pidiéndole sin razón un signo; en vez de dudar de la voluntad de Dios respecto de un objeto particular, lo cual podría y debería hacerse, se da por supuesta esta voluntad, y de esta suerte el signo pedido se refiere de hecho á su ciencia y á su poder.

Cuando, después de una práctica no justificada ó supersticiosa, se obtiene algún efecto maravilloso, este efecto no es prueba cierta de la intervención divina, fuera del caso en que se obre un milagro en el sentido estricto de esta palabra. El demonio, padre de la mentira, y espíritu de crueldad é injusticia, puede, con la permisión de Dios, intervenir, en razón de la misma práctica ilegítima ó supersticiosa, para obrar prestigios y para hacer daño visiblemente al agente supersticioso ó tentador de Dios, ya sea culpable, ya inocente, ya tenga ó no razón en lo que pide.

Conviene, sin embargo, observar que una cosa es imponer estas pruebas ó prácticas, ó emplearlas espontáneamente, y otra muy diferente soportarlas y someterse á ellas por necesidad con una disposición de ánimo enteramente buena. De la misma manera hay mucha diferencia entre tolerar estas prácticas que no es posible impedir, sacando de ellas todo el bien que se pueda, y aprobarlas é introducirlas.

He aquí en pocas palabras los principios según los cuales debe juzgarse de la moralidad de los llamados juicios de Dios y de la conducta de la Iglesia respecto de estas pruebas. Ahora aplicaremos estos principios, después de exponer brevemente la noción de los juicios de Dios y sus diferentes especies, y de referir á grandes rasgos su historia, contestando así á los cargos dirigidos contra la Iglesia con motivo de su proceder en esta materia.

Llamábanse *juicios de Dios*, y también ordalias ú ordeales [1], á las pruebas á que habían de someterse las partes ó el acusado, unas veces ante los tribunales, y otras fuera de ellos [2], en cuyo resultado se creía ver la intervención directa de la Divinidad, que daba á conocer la verdad, el derecho, la inocencia ó el crimen.

[1] De la palabra sajona *urtheil*, *oordel*, que significa *juicio*, conservada en las lenguas germánicas.

[2] No hay razón para creer que sólo ante los tribunales se hacía uso de las ordalias. Podríamos citar una serie de casos en que fueron sometidas al juicio de Dios, ya la decisión de cuestiones litigiosas entre particulares, ya la solución de alguna duda. Hasta la autenticidad de las reliquias solía examinarse por la prueba del fuego. (Véase Mabillón, *Praefatio in VI saec. Benedictinum*, part. I, n. 45.) Por otra parte, la prueba de lo que decimos anticipadamente se halla entre los hechos referidos *passim* por los autores que citaremos.

En la Edad Media, y aun después, las pruebas judiciarias que consistían en recurrir á Dios eran de dos especies muy diferentes, y se llamaban, especialmente en materia represiva, las unas *purgationes canonicae*, admitidas en el procedimiento eclesiástico, y las otras *purgationes vulgares*, respecto de las cuales hemos de examinar el juicio de la Iglesia, porque éstas son propiamente las ordalias ó juicios de Dios.

La *purgatio canonica* se hacía sobre todo mediante el juramento, y algunas veces por la recepción de la sagrada Eucaristía. El acusado prestaba juramento de que era inocente, así como los auxiliares (*conjuratores*, *compurgatores*, *sacramentales*), cuyo número era vario según las causas, los cuales juraban que estaban persuadidos de la inocencia del acusado. No negamos que muchas veces el juramento, así como el acto de recibir la Eucaristía, iba acompañado frecuentemente de prácticas supersticiosas, y que algunas veces se tentaba á Dios en ellas; pero los abusos no fueron introducidos por la Iglesia; antes, por el contrario, ella los condenó, y tomó precauciones en sus procedimientos para precaverse de ellos. Verdad es también que el uso indebido de las pruebas canónicas de que tratamos degeneraba muchas veces en una especie de juicio de Dios; pero el sentido usual de esta palabra está concretado á las *purgationes vulgares*, que son las únicas de las cuales trataremos ahora [1].

[1] Los documentos relativos á las *purgationes*, procedimientos, etc., se hallan en el decreto de Graciano, especialmente en la 2.ª part., caus. 2.ª, q. 5.ª y 6.ª, y en las *Decretales*, V, títs XXXIV y XXXV. Véase sobre la *purgatio canonica*: Delrio, *Magic. disquis.*, c. IV, l. IV, q. 3.ª, y l. V, sect. XIII, y también los canonistas *passim*, *in loc. citatos*, sobre todo González Téllez, *Comment. in V. decret.* tít. XXXIV. En particular sobre el uso del juramento, á P. Luciano Brun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, etc., lib. V, cap. II. En cuanto á la prueba por la Eucaristía véase Thiers, *Traité des superstitions qui regardent les Sacrements*, t. II, lib. III, cap. IX, n. 10. Este autor cuenta á la comunión entre las purgaciones canónicas, pero no la admite entre las ordalias supersticiosas. Es preciso advertir que se la puede considerar de dos maneras: como *prueba*, como protestación de inocencia y provocación del juicio divino en esta vida ó en la otra, en el mismo sentido que el juramento, ó como verdadero experimento que debe manifestar necesaria é inmediatamente ó en breve plazo la verdad por medio de un milagro ó de un castigo visible, faltando el cual la inocencia es mostrada por el mismo

Por la misma razón nos limitaremos á mencionar simplemente la práctica usada en otro tiempo, de citar al adversario ante el tribunal de Dios, práctica que es ó no legítima según eran los sentimientos y disposiciones de los que se servían de ella [1].

No se acostumbra á contar entre las "purgaciones vulgares„ á la suerte, medio empleado para conocer si el acusado era ó no culpable del crimen que se le imputaba, ó para dirimir las contiendas, suponiendo que Dios debía dirigir necesariamente la suerte de manera que se pudiera descubrir la verdad. Sin embargo, esta práctica es una de las más antiguas ordalias [2], especialmente entre los germanos [3], quienes mantuvieron hasta el siglo VI la ley que la prescribía, sobre todo entre los acusados de robo [4]. Por otra parte, como después veremos, la boga que alcanzaron las ordalias en toda Francia en la Edad Media se debe atribuir, sobretodo, al germanismo pagano y á la invasión de los bárbaros en el Imperio de Occidente. Puede parecer extraño que no se cuente á la suerte entre las "purgaciones vulgares„. Pero, en primer lugar, no faltan ejemplos de este uso de la suerte después de la introducción del Cristianismo en el centro de Europa; la ley de los frisones, título XIV, contiene un notable artículo acerca de la aplicación de la suerte [1]. Además, es de advertir que muchas de las pruebas vulgares, no sólo se asemejan mucho á la suerte, sino que son variedades de ella; de manera que en estas pruebas podemos distinguir dos clases: unas basadas en el uso de la suerte, otras que constituyen más bien maneras de tentar á Dios, pues suponen, sin razón suficiente, la creencia de que Dios manifestará la verdad obrando algún milagro, ó impidiendo que las causas naturales produzcan los efectos que les son propios.

Entre las primeras citaremos la prueba de la cruz, la del pan bendito, y sobre todo el duelo, que fué una de las más frecuentes y la que se mantuvo con más persistencia.

Respecto de la prueba de la cruz, *judicium crucis*, citada por vez primera en un Capitulario de Pipino el Breve [2], hay diversas opiniones. Delrío [3] parece reducirla á la prueba arriba citada en la ley de los frisones, que consistía pura y simplemente en el empleo de la suerte valiéndose de dados, uno de los cueles estaba señalado con una cruz. Esta opinión carece de fundamento. La prueba de la cruz consistía en *poner* las partes ó sus representantes los brazos en cruz junto á una cruz; el primero que dejaba caer los brazos era el vencido [4]. Se suponía, pues, que Dios indicaba por medio de la suerte, haciendo caer los brazos á los que se sometían á esta prueba, quién era el culpable, á menos

Dios. En este último sentido tiene razón Thiers en rechazarla como supersticiosa si se erige en regla esta práctica. Pero nosotros no vemos que la Iglesia haya obrado de esta manera. Los dos ejemplos que se citan de Sumos Pontífices, Adriano II respecto del Rey Lotario (Véase Thiers, *l. c.*), y San Gregorio VII respecto del Emperador Enrique IV (Véase Delrío, arriba citado, que refiere la historia de Lamberto de Assctraffenburgo), estos ejemplos, digo, son de casos especiales y pueden explicarse, si bien se mira, en aquellas circunstancias sin superstición ninguna. Lo mismo sucede con otros ejemplos tomados de la vida de los Santos. En cuanto á los cánones del decreto de Graciano en que se trata de la purgación por la sagrada comunión (capítulo *Saepe contingit*, y el cap. *Si Episcopo*, caus. 2.ª, q. 5.ª), no hay en el texto nada que impida tomar la prueba por la comunión en el primer sentido arriba indicado. Si alguno la tomara en el segundo sentido, diríamos con Santo Tomás (3.ª, q. 80, art. VI ad 3.ª) que estos cánones han sido abrogados por otras disposiciones de los Soberanos Pontífices, ó más bien notaríamos que estos cánones son de un Concilio particular de Worms, y que es cosa hoy día corriente que los documentos contenidos en el decreto de Graciano no tienen en general más autoridad que la de la fuente de donde proceden. Realmente, en las decretales de Gregorio IX (*loc. cit.*) la comunión no se cuenta entre las purgaciones vulgares, mas tampoco se menciona expresamente entre las vulgares; no la asimilamos, pues, á estas últimas, pero concedemos á Santo Tomás que puede serlo haciendo una distinción, es decir, tomándola en el sentido arriba indicado. De este uso de la Eucaristía *quasi ad examinationem* es del que habla Santo Tomás. Y no es él el primero en censurar que sirva para dictar una sentencia de muerte lo que es un medio de salud, porque á principios del siglo XI Roberto había hecho el mismo cargo á Leuterico, Obispo de Sens, según escribe Elgaldo. (Véase Mabillón, *Praef. in VI saec. Benedict.*, part. II, n.º 8 in fine.)

1 Delrio, *Magic. disquisit.*, lib. IV, cap. IV, IV, sect. I.

2 En el libro de Jonás hallamos un ejemplo del uso de la suerte (Jonás, I, 7). Otros varios se hallan en la Escritura; pero muchos suponen que la intervención especial de Dios legitima en estos casos el uso de la suerte.

3 Véase Tácito, *De Moribus German.*, cap. X.

4 Véase Walter, *Corpus juris Germanici antiqui*, tomo II, pág. 8.

1 Está referido textualmente en Delrio, *Magic. disquisit.*, lib. IV, cap. IV, q. 6, n. 2.

2 *Capit. regum Francorum*, t. I, cap. data apud Vermeriam, circa a. 752, cap. XVII.

3 *Op. cit.*, lib. IV, cap. IV, q. 6, n. 2. in fine. González Tellez (*Comment. in V decret.*, tit. XXXIV) la incluye en las purgaciones canónicas como si fuera un juramento que hubiera de prestarse sobre la cruz.

4 Mabillón, *De re diplom.*, lib. IV, n. 54, y lib. VI, n. 51.

que fueran desiguales las condiciones de las partes ó de sus representantes. Lo mismo sucedía en el duelo, en el cual las partes no combatían por sí solas, pues elegían auxiliares ó campeones que las representaran, sobre todo cuando eran mujeres, ó siervos, ó eclesiásticos, que ordinariamente no podían batirse [1]. Suponiendo que fueran desiguales las fuerzas de los combatientes, se acercaba más esta prueba á una tentación de Dios, tentación contenida en la segunda clase de las ordalias, como observa Santo Tomás [2].

La prueba del pan bendito, *judicium affae, panis adjurati*, y la del féretro, *judicium* ó *jus feretri*, ó *cruentationis*, estaban asimismo basadas en la suerte, como las anteriores. La primera se encuentra desde luego [3] entre los anglosajones, los frisones y los francos, como se prueba por los rituales que todavía se conservan [4]. Consistía en recibir del sacerdote el acusado, durante la Misa, un trozo de pan bendito ó de queso; si el acusado lo tragaba con facilidad, era inocente; si lo rechazaba y no podía tragarlo pronto, era culpable. Suponíase que si el culpable comía de él luego moría [5]. Esta prueba, así como la siguiente, más bien daba á entender que los que se sometían á ella esperaban que Dios había de obrar un milagro, que no que confiaban en la suerte dirigida por Dios.

La prueba del féretro, á la que estaba sujeto el acusado de asesinato, consistía en tocar éste el cadáver puesto en un féretro, pronunciando ciertas fórmulas. Si en el momento de tocarle el acusado salía sangre del cadáver, ó mudaba de color, etc., aquél era tenido por culpable [6].

Estas pruebas fueron menos frecuentes, y dejaron de usarse mucho más fácilmente [7] que el duelo (*duellum, monomachia, pugna*), que, á pesar de ser una de las más antiguas y de origen pagano [1], fué una de las más universalmente admitidas y de las más difíciles de extirpar en los pueblos cristianos. A pesar de las repetidas condenaciones de la Iglesia, sobre las cuales habremos de insistir; á pesar de los esfuerzos de los príncipes cristianos, especialmente en Francia, sobre todo de San Luis, el duelo judiciario se mantuvo hasta el siglo XVI [2], y aun en este siglo siguieron los combates singulares, ya en torneos, ya con otros fines y por fútiles razones. Porque es de advertir que el duelo se ha practicado con otros fines que el de decidirse quién tenía razón en un litigio, dándose á conocer la verdad [3]. Este abuso de otros tiempos dura en pleno siglo XIX bajo el absurdo pretexto de defender el honor [4].

Pasemos á las ordalias ó juicios de Dios, que no eran otra cosa que la aplicación de una causa necesaria, cuyo efecto natural había de impedir Dios ó permitir que se produjera para manifestar la inocencia ó la culpabilidad del acusado, ó declarar la verdad en un sentido ó en otro.

La prueba del fuego era de tres maneras: *per rogum, per prunas, per ferrum, hoc est per vomeres seu lateres vel chirothecas candentes* [5]. El acusado pasaba, muchas veces con los vestidos impregnados de cera, á través de un horno encendido: *judicium ignis;* ó andaba con los pies desnudos sobre rejas

[1] Véase *Cap. Karoli*, M. coll. ab Angesico, lib. IV, cap. XXIII; Greg. de Tours, *Hist. Franc.*, lib. VII, capítulo LI; Mabillón, *Praef. in VI saec. Ben.*, part. 1.ª, n. 43 y 44.

[2] 2.ª 2æ., q. 95, art. VIII, ad 3, in fine.

[3] Este rito parece venir del paganismo, según refiere un antiguo comentador de Horacio, Acron, *ad lib. I, epist.* 10, *vers.* 10, apud González Téllez, in X decret., tít. XXXIV.

[4] Véase Walter, *op. cit.*, tít. III, pág. 572.

[5] Véase Du Fresne (du Cange), *Glosar.*, verbo *Corsned.*

[6] Véase Sam. Stryck., *Tr. de jure sensuum*, diss. VII, *De tactu.*

[7] Así la prueba de la cruz fué abolida por las Capitulares de Carlo Magno y de Ludovico Pio; v. *Capit.* (de Angesico), lib. I, cap. CII; en el decreto de Graciano y en las *Decretales* no se hace mención expresa entre las *purgationes vulgares, judicia Dei*, más que de la prueba del hierro candente, del agua hirviendo y del agua fría, al lado del duelo.

[1] Du Cange, *Gloss.*, verbos *Duellum* y *Campiones*; González Téllez, in V decret., tít. XIV.

[2] Véase Chéruel, *Dict. hist. des instit. etc. de la France*, verbo *Duel*; P. Le Brun, *op. cit.*, l. V., ch. XI, fin.

[3] Cayetano enumera los diferentes fines que pueden ser causa de un duelo, y discute brevemente la moralidad de las diferentes especies de duelo, in 2.ª 2.æ, q. 95, art. 8 ad 3.ª

[4] Acerca del duelo pueden verse, además de las obras citadas y los diccionarios históricos ó teológicos, así como los canonistas en el V decret., tít. XIV, y tít XXXIV, otras obras especiales. Diremos las principales, en las cuales se citan las demás. Por ejemplo, Jo. de Lignago, *De duello*; Alciatus, *De singul. certam.* et *Consult. de duello*; Peregrinus Capuanus, *De duello*; Seldenus, *De duello*; Basnage, *Réflexions sur les duels*; J. Thomasius, *Disp. duell. moralit.*; Scipio Maffei, *Della scienza chiamata cavalleresca*; Stadler, *De duello honoris vindice*; Gerdil, *Tr. des combats singuliers*; Brillat de Savarin, *Ess. hist et critique sur le duel.*

[5] Delrio, *op. cit.*, l. IV, c. IV, q. IV, sect. III; Leloyher *Des spectres*, l. II, c. VII.

de arado enrojecidas al fuego: *judicium vomerum;* ó llevaba en la mano un hierro candente de cierto peso durante algún tiempo, ó la introducía en un guante de hierro hecho ascua: *judicium ferri candentis:* si salía ileso de la prueba se le declaraba inocente, y si no, culpable.

La prueba del agua hirviendo, *aquae ferventis seu calidae*, consistía en sumergir el acusado la mano ó el brazo, según las causas, en una caldera de agua hirviendo, y sacar de ella una piedra ó una vara sin quemarse.

En la prueba del agua fría, *judicium aquaticum, aquae frigidae*, el acusado era despojado de sus vestidos é introducido en un río ó estanque teniendo la mano derecha atada al pie izquierdo. Si sobrenadaba, era tenido por culpable; si se sumergía, se le reputaba por inocente. Pero algunas veces el signo de inocencia era sobrenadar, y el de culpabilidad sumergirse, según los tiempos y lugares.

Todas estas pruebas son muy antiguas, y proceden, así como las de la primera especie, del paganismo [1]. En la Edad Media se emplearon con mucha frecuencia; pero desaparecieron al fin del siglo XIII, sobre todo después del cuarto Concilio de Letrán [2]. Sin embargo, la prueba del agua fría reapareció en Alemania en el siglo XVI en los procesos de hechicería (el baño de las brujas), y desde allí pasó á Francia [3]. Todavía se llegó más lejos: en vez de probar si los hechiceros y hechiceras sobrenadaban, en algunos países fueron pesados, y si no llegaban á cierto peso eran condenados. De aquí viene la balanza de los hechiceros [4].

Según todo lo que acabamos de exponer, la pregunta relativa al origen de las ordalias puede ser fácilmente contestada, por lo menos de una manera general. El origen de este género de pruebas no hay que buscarlo en ningún pueblo determinado, ni en las instituciones dadas por ningún legislador. El juicio de Dios está fundado, como dijimos al principio, en la fe en Dios y en sus perfecciones, fe común á todos los pueblos, y que, si bien es de suyo legítima [1], estaba alterada por errores paganos, ó era mal aplicada merced á la falta de instrucción de los pueblos convertidos al Cristianismo. Así vemos hoy día las mismas pruebas entre los pueblos todavía sumergidos en las tinieblas de la idolatría [2]. Es cosa corriente en nuestros días atribuir la introducción de las ordalias en la Edad Media entre los pueblos cristianos al germanismo pagano y á la invasión de los bárbaros del Norte en el Imperio de Occidente. La Iglesia no contribuyó á introducirlas, no creó las ordalias; las encontró en los pueblos que había de ganar para el Evangelio. Muchas veces sus misioneros hubieron de someterse á estas pruebas en confirmación de su doctrina; pero ¿era temerario en estos hombres apostólicos esperar un milagro en confirmación de la verdad? Estos varones se sometían á la prueba con las disposiciones requeridas para evitar todo género de superstición; toleraban lo que no podían impedir antes de haber instruído mejor á los pueblos, y á la verdad les era fácil y natural, cuando estaban sufriendo las pruebas, invocar al verdadero Dios contra los errores y supersticiones de los que les imponían la ordalia, y de esta manera corregían los errores de aquéllos. No es razón invocar en apoyo

1 Testigo entre los griegos Sófocles, el cual habla en su *Antígona* de la prueba del fuego y del hierro candente. En Sicilia es testigo el *lacus seu crateres Palicorum.* (Véase C. Stephanus, *Dic. hist.*, verbos *Paliceni* y *Palici.*) Entre los germanos lo atestiguan la ley Sálica, tit. LVI, y Von Cluverius, *Germania antiqua*, l. I, cap. II. (Véase también González Téllez in V decret., tít. XXXV, y Du Cange, *Gloss.*, verbos *Ferrum, Aquae frigidae*, etc.)

2 Véase Le Brun, *op. cit.*, l. V, cap. III y siguientes, y l. VI, cap. I, fin. Sin embargo, todavía se conservan en Alemania algunos ejemplos hacia mediados del siglo XV. (Véase Bodmann, *Antiq. du Rheingan*, pág. 642.)

3 Véase Le Brun, l. VI, cap. II y siguientes.

4 Véase Delrio, *op. cit.*, l. IV, cap. IV, q. 4.ª, y Gœrres, *La Mystique*, etc., l. VIII, ch. 40.

1 Así el pueblo judío tuvo su juicio de Dios, en el sentido propio de la palabra, de institución divina, á saber: el agua amarga, ó el agua de celos, prueba que había de experimentar la mujer que hubiera sido acusada de adulterio. (Núm., V, 14.)

2 Entre los indos se citan hasta nueve pruebas diferentes, semejantes todas á las que hemos enumerado. Delrio menciona una carta de un jesuita misionero en el Japón en 1595, en su obra ya citada, l. IV, cap. IV, q. 4.ª, sec. III; esta carta habla de la prueba del hierro candente. Le Brun, *op. cit.*, l. XI, cap. IX, hace relación de escritos que atestiguan el uso de la misma prueba y de la del agua hirviendo en los reinos de Congo, de Matamba y de Angola y en la isla de Ceylán. Hallaránse además nuevos testimonios en las *Cartas edificantes*, etc., y en los *Anales de la Propagación de la Fe*, que les siguen.

de las ordalias ciertos hechos de Santos y de otros varones ilustres que obraban milagros y desafiaban espontáneamente á los elementos, como si ellos las hubieran aprobado. Los que tal hacen olvidan que el tentar á Dios consiste en erigir estas pruebas en regla y en pedir la intervención divina sin causa suficiente. Al principio la Iglesia toleró como mal menor ciertas prácticas supersticiosas, según dice San Agustín á propósito de lo que se ha decorado con el especioso nombre de *sortes sanctorum* [1]. No negamos que la fe excesivamente confiada [2] multiplicara en la Edad Media las formas de los juicios de Dios; que Obispos, y aun algunos Concilios particulares, aprobaran estas prácticas, y que los Emperadores y Príncipes las sancionaran en sus leyes; pero si no supiéramos que la Iglesia es la divina defensora de la fe y de las costumbres, nos admiraría que la autoridad suprema de los Concilios generales ó de los Papas no hagan aprobado los juicios de Dios. Al contrario, la Iglesia es la única que se ha opuesto á la corriente universal, y quien después de mucha tolerancia, y después de prudentes pero constantes esfuerzos, ha llegado á reprimir por completo estos abusos. ¿Y qué motivo hay de admiración en que la Iglesia haya tenido que usar de mucha paciencia cuando los mismos Príncipes, por ejemplo, Luitprando, Rey de los lombardos, confiesan que: "*propter consuetudinem gentis nostrae, legem impiam (pugnae) vetasse non possumus?*„ El juicio de la Iglesia respecto de las ordalias es manifiesto en la sola distinción de *purgationes canonicae* y *purgationes vulgares*, y en la definición que dan de éstas los Soberanos Pontífices (l. V *Decret.*, tít. XXXV). La Iglesia admite las primeras y rechaza las segundas, introducidas por la superstición vulgar, porque en ellas se tienta á Dios, porque estas pruebas son engañosas.

El duelo en particular ha sido expresamente condenado por Nicolás I en su Carta L á Carlos el Calvo; por Celestino XI, Inocencio II y Eugenio III, cuyas decisiones se mencionan por Alejandro III en el tercer Concilio de Letrán. Aun antes de la decisión de Nicolás I fué reprobado el duelo por un Concilio celebrado en Viena de Francia (*Viennense seu Valentinum*) en 855, y también por San Avito, Obispo de esta ciudad, y por San Agobando, Arzobispo de Lyón, en un notable escrito dirigido á Ludovico Pío [1].

En cuanto á las otras pruebas, citaremos las defensas expresas de Esteban V (Dec. de Graciano, 2.ª p., caus. 2.ª, q. 5.ª, c. 20), de Alejandro II (*Ibid.*, c. 7, donde se atribuye falsamente esta decisión á San Gregorio, según los correctores romanos), de Lucio III (Véase *Dec.*, tít. XXXIV, c. 8), de Celestino III, de Inocencio III, de Honorio III (*Ibid.*, tít. XXXV). Finalmente, el cuarto Concilio de Letrán parece que les dió el golpe mortal, porque, á contar desde aquella época, las ordalias cesaron, ó por lo menos dejaron de estar en boga, hasta extinguirse del todo, salvo las que se restablecieron en el siglo XVI contra los hechiceros.

Sin embargo, se presenta como objeción la conducta de Gregorio VII, que quiso someter á Berengario á la prueba del hierro candente, y el canon 15, *Nobilis homo*, 2.ª p., caus. 2.ª, q. 5.ª A lo cual respondemos que *a priori* no es probable que Gregorio VII se apartara de las decisiones de sus predecesores, y sobre todo de Alejandro II, su antecesor, y que, por otra parte, Mabillón [2] demuestra que esto es una calumnia de Berengario y del Cardenal cismático Breno. No es ésta la única calumnia que se propaló contra este santo Pontífice [3]. En cuanto á la otra calumnia, haremos notar ante todo que este canon proce-

[1] Epist. 55 al 119. Había algunas ordalias que, aun siendo supersticiosas, no dejaban de ser de algún modo útiles. La Iglesia podía tolerarlas porque intimidaba á los malvados, á quienes de otro modo no habría sido posible refrenar, evitaban los perjurios é impedían que los hombres recurrieran á otros medios peores.

[2] Esta confianza se explica en parte por el gran número de milagros semejantes á los que se buscaban en las ordalias, y por las muchas maravillas —cuya causa así podía ser Dios como el demonio— que incontestablemente sucedían en los juicios de Dios. Véase Le Brun, l. V, cap. X, y l. XI, cap. I, donde se ve que no todos se forjaban ilusiones respecto de la fuerza probatoria de las ordalias.

[1] *Advers. legem. Gundobadi, et impia certamina quae per eam geruntur.*

[2] *Praef. in VI saec. Bened.*, p. 2, párrafo VII.

[3] Véase *Apologie pour les grands hommes supçonnés de magie*, par G. Naude, parisien (Amsterdám, 1712), pág. 389 et suiv.

de de un Concilio particular de Tribur, al cual el haber sido incluído en la colección de Graciano no le da más autoridad que la que de suyo tiene, está repetido en el V libro de las *Decretales*, tít. XXXIV; pero no se menciona en él la prueba del agua hirviendo, ni la del hierro candente. Por otra parte, el Concilio no aprueba de un modo absoluto estas pruebas, sino más bien las permite en razón á las leyes civiles que las sancionan, y á falta de otros medios prácticos, en vista de las preocupaciones de los pueblos, preocupaciones que aún no había podido extirpar la Iglesia [1].

G. J. WAFFELAERT, S. T. D.

[1] Cf. Le Brun, *op. cit.*, l. V, cap. V, fin.

L

LACHAISE (*El Padre.*)—Con motivo de haber elegido Luis XIV un confesor jesuíta se han dirigido á propósito de esto graves cargos contra los individuos de la Compañía de Jesús, acusándolos de culpables complacencias respecto á las pasiones del Rey y de haberse aprovechado de la influencia que ejercían para obtener bienes y favores, así como para conseguir medidas rigorosas contra sus adversarios. Blanco de semejantes ataques ha sido especialmente el P. Lachaise, confesor del Rey desde 1675 á 1709.

¿Hay fundamento alguno para ello?

El P. Francisco de Lachaise, S. J., sobrino del P. Cotón, estaba de Provincial en Lyón al ser nombrado confesor del Rey en 1675. El Duque de San Simón, cuyos sentimientos de hostilidad hacia los jesuitas son sabidos, le pinta en los siguientes términos: "Justo, recto, sensato, prudente, suave y moderado, muy enemigo de delación, de violencia y de ruidos, era persona de honor, de probidad y de humanidad, á quien se le veía constantemente cortés, modesto y muy respetuoso. Los enemigos mismos de los jesuítas se vieron forzados á hacerle justicia y confesar que era un hombre de bien, de buena familia y muy digno del cargo que ocupaba." Este retrato nos hace conocer al confesor del Rey, su carácter y sus aficiones; el examen de su conducta prueba lo exacto de las palabras del Duque.

Cuando apareció en la Corte el Padre Lachaise, hallábase Madama de Montespán en el auge del favor. El Padre logró poco á poco despertar los remordimientos en el alma de su penitente, y en las fiestas de la Pascua de 1680 se vió al Rey acercarse de nuevo á los santos Sacramentos.

Desde entonces comienza á obtener favor el P. Lachaise, y llega en poco tiempo á gozar de grande influencia; pero no la aprovecha sino para apaciguar los conflictos en que, por efecto de su situación, se veía obligado á tomar parte.

En el asunto de las regalías los jesuítas habían procurado calmar la contienda entre Inocencio XI y Luis XIV; y por más que no lo consiguiesen, se les tomó en cuenta al menos esta conducta, y no tuvieron que firmar los cuatro artículos. Continuando este conflicto entre la Santa Sede y la Corte de Francia, el P. Lachaise escribió en 1686 al General en el sentido de procurar que se atajasen tales discordias, é hizo cuanto estaba en su mano para restablecer la buena harmonía entre ambos poderes. No terminó, con todo, aquella lucha hasta 1689.

En 1685, el famoso acto de la revoca

ción del edicto de Nantes había sido también la solución de otra lucha, pero lucha de diferente índole, como intestina que era y sostenida en el país mismo, y éste es un punto respecto al cual se ha atacado principalmente la conducta del P. Lachaise. Por no citar más que algunos autores, tenemos que Elías Benod y Schœll, escritores protestantes, echan en cara al confesor del Rey haber sido el adversario más encarnizado de los protestantes en este asunto, y Enrique Martín le cuenta entre aquellos á quienes debe hacerse responsables de las consecuencias de semejante medida. Veamos, pues, cuál fué en realidad el proceder de los jesuítas, y especialmente del P. Lachaise, en este asunto.

Años hacía que los jesuítas se ocupaban en procurar que los protestantes volviesen á la fe verdadera. Pero, lejos de solicitar contra éstos medidas de rigor, se valían sólo de la persuasión, y multiplicando los sermones y las misiones habían obtenido maravilloso éxito, especialmente en Alsacia, donde la empresa se presentaba precisamente más difícil que en ningún otro punto á causa del gran número de protestantes. Si el Gobierno se hubiera atenido á dejar á los jesuítas completa libertad de acción, hubieran logrado con el tiempo convertir la mayor parte de los reformados franceses.

La Corte decidió apelar á la fuerza. ¿Debióse semejante acuerdo al P. Lachaise? No por cierto. Deseaba el Padre, de conformidad con el Arzobispo de París y Pelissón, la vuelta de los protestantes á la Religión católica; pero rechazaba toda idea de violencia, toda medida de persecución. Tenemos en cuanto á esto el testimonio terminante del Abate de Choisi, que, residiendo en la Corte, nos ha descrito la vida íntima de la misma. El Marqués de la Fare, el enemigo de los jesuítas, dice también en sus Memorias "que el mismo P. Lachaise no había opinado en pro de las violencias que se han llevado á cabo„. Oroux, en su *Historia eclesiástica de la Corte de Francia,* expone la conducta del confesor del Rey en los siguientes términos: "Se opuso especialmente con fuerza á la exhumación de los cadáveres de los protestantes arrastrados en un zarzo y llevados al muladar. Representó fuertemente á Su Majestad lo que tenía de odiosa y bárbara esta acusación; tanto que el Ministro Jurieu, juzgándole con mayor equidad que algunos escritores, aun católicos, no podía imaginar que tuviese él la culpa de las severidades, contra las cuales elevaba sus quejas la mal llamada Reforma.„ Tales testimonios muestran bien cuál fué en este particular la conducta del P. Lachaise, que puso en juego todos los recursos para evitar las medidas de rigor.

Por otra parte, los Padres de la Compañía observaron doquiera esta misma conducta. Antes y después de la revocación del edicto insistían asiduamente en la predicación. Entre los misioneros que enviaron á los países más infestados del protestantismo contábanse los PP. Bourdaloue y la Rue; y la Compañía, sin recurrir á medidas violentas, no descuidó cuantos medios de persuasión le era posible emplear.

Demostrado así lo injusto de los cargos hechos contra el P. Lachaise á propósito de la revocación del edicto de Nantes, examinemos ahora otras acusaciones que se han hecho contra su conducta como miembro del Consejo de conciencia. El confesor del Rey formaba parte de este Consejo, á cuyo cargo corrían los nombramientos eclesiásticos, y Enrique Martín dice que el P. Lachaise hizo separar de dicho Consejo al Arzobispo de París, Monseñor Francisco de Harlai, "á fin de quedar único árbitro de los nombramientos„. Es falsa semejante acusación. Y desde luego quien hizo separar al Arzobispo de París fué el P. Ferrier, predecesor en el cargo del P. Lachaise, y por el motivo (y es una apreciación que tomamos del mismo Enrique Martín) de "que no alcanzaba tal vez estimación bastante á causa de sus costumbres„.

Se ha acusado también al P. Lachaise de haberse aprovechado de su influencia para obtener del Rey bienes considerables, y se ha dicho que había recibido de Luis XIV una soberbia casa de campo, situada en el lugar que hoy ocupa el cementerio del P. Lachaise. Y es el caso que los jesuítas poseían dicha casa de campo desde 1626, mucho antes que el P. Lachaise

fuese nombrado confesor del Rey. Esta propiedad la agrandaron después por la adquisición de otros terrenos colindantes. El P. Lachaise iba también, como sus compañeros de París, á tomar allí algún reposo, y contribuyó al aumento de la finca, y á consecuencia de la celebridad del confesor del Rey cambióse el nombre de la propiedad, que concluyó por llevar el del P. Lachaise. Véase, pues, lo que hay de verdad en ese aserto, de que Luis XIV donó á su confesor el terreno llamado hoy el cementerio del P. Lachaise.

Puede, pues, el célebre confesor del Rey afrontar sin gran recelo los juicios de la Historia. Si no llegó á conseguir en Luis XIV una conducta siempre cristiana, hay que reconocer al menos que se esforzó constantemente, y muchas veces con resultado, en hacerle escuchar la voz de la conciencia y de la razón.

De los varios confesores que el Rey tuvo pertenecientes á la Compañía de Jesús, no es éste el único en quien resplandece semejante mérito; y toda vez que suele acusarse á los jesuítas de servilismo para con sus regios penitentes, séanos lícito aducir aquí algunos hechos que demuestran la falsedad de semejante aserto. Al hablar de la conducta de los jesuítas durante el tiempo en que la señorita de la Vallière era favorita del Rey, nos dice Bayle que "el P. Annat (es á saber, el confesor del Rey) reprendía cada día al Príncipe por esto, y no le dejaba en paz un momento„. Durante la Cuaresma de 1675, cuando Madama de Montespán estaba en el apogeo de su poder, hubo un predicador bastante osado para comentar en presencia de Luis XIV la parábola del Profeta Nathán, y repetir varias veces la frase *Tu es ille vir:* y este predicador era un jesuíta, el P. Bourdaloue. En el siglo XVIII, al punto en que todos los odios se habían desencadenado contra la Compañía de Jesús é iban á triunfar de ella, Madama de Pompadour hubiera protegido á los jesuítas si hubiesen ellos consentido en absolverla, en apoyarla en sus pretensiones de rehabilitarse ante la opinión sin renunciar, no obstante, á la posición que tenía en la Corte. Mas el P. de Saci, su confesor, se mantuvo justamente inflexible, y la Marquesa, por despecho y deseo de venganza, se unió á los enemigos de los jesuítas. Sucumbió la Compañía; pero sus hijos habían permanecido siempre fieles al cumplimiento del deber. Y no son éstos los únicos hechos que pudieran citarse para mostrar cómo se portaron los jesuítas en el cargo de confesores de los Reyes. Pero son hechos concluyentes y graves, y prueban que los Padres de la Compañía han sabido comprender y practicar exactamente sus deberes. (Véase Darras, *Histoire de l'Eglise;* Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Eglise*, tomo XII, libro LXXXVIII; *Biographie universelle* (de Michaud), tomo XXIII, pág. 43; Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, tomo IV, capítulos V y VI.

L. Arthuis.

LAO-ZE.—Es el más antiguo filósofo chino, el primero que rompió con la religión nacional y las doctrinas tradicionales, buscó un sistema nuevo é intentó profundizar el misterio del origen y naturaleza de los seres. Hasta él habían venido transmitiéndose de una en otra generación las creencias que hemos expuesto en el artículo de la *Religión primitiva de la China*, sin que pensase nadie en escudriñar el problema de las existencias, cuya solución intentó el primero Lao-Ze, habiéndole venido probablemente tal idea del conocimiento que adquirió de las doctrinas de la India y la Asiria. Por más que haya hecho un papel muy principal en la historia de la China, su vida ha quedado casi desconocida merced al escaso influjo que ejerció sobre sus contemporáneos, y efecto también de que sus discípulos, desnaturalizando sus doctrinas, aminoraron la consideración del que había echado los cimientos de aquella escuela.

Lao-Ze nació el año 603 antes de Jesucristo, hacia el fin de la dinastía *Cheu*, en una aldea de lo que hoy es el país de Ho-nan, y de padres pobres. Sus discípulos cuentan respecto á su nacimiento y su vida multitud de maravillas: tales como que su madre le concibió por la virtud vivífica del cielo y de la tierra según unos, y por la impresión que en ella produjo la caída de una estrella

según otros. Añaden que duró el embarazo ochenta años y más, y que nació ya encanecido. Su madre le había puesto de nombre Ly-el, aludiendo á su nacimiento bajo un peral (*ly*) y á sus enormes orejas (*el*); mas las gentes, sorprendidas al ver sus canas y su aire majestuoso, le llamaron *Lao-Ze*, "el anciano niño„, ó sencillamente "el anciano„. Su infancia y su juventud han quedado obscurecidas. Más adelante vino á ser archivero de uno de los Príncipes *Cheu,* y en este cargo fué cuando, despertándose y desarrollándose su afición al estudio y la meditación, se formó un sistema filosófico religioso. Tenía treinta años cuando el nacimiento de Confucio. Pero vivía en la soledad, sin preocuparse en manera alguna del estado de la sociedad.

Al comenzar Kong-Ze sus peregrinaciones de reforma quiso ver al viejo filósofo, cuya reputación se había difundido á lejanas comarcas merced á sus discípulos, y vino á verle y consultarle, y tuvo con él varias entrevistas, que los historiadores minuciosamente refieren. Formaban ambos pensadores el más vivo contraste. Moralista ante todo, ocupábase Confucio en la reforma de las costumbres, y era, como quien dice, la encarnación de lo pasado. Fijos siempre los ojos en los antiguos tiempos y en su celebrada sabiduría, tenía de continuo en los labios el nombre de los antiguos Príncipes y los ejemplos de virtud que habían dado. Los recordaba á cada paso, y se esforzaba en atraer de nuevo á sus contemporáneos hacia las virtudes y las costumbres de otras épocas anteriores ya de más de diez siglos.

Lao-Ze, con miras completamente subjetivas, se preocupaba menos de remediar los vicios de su época, los cuales consideraba incurables, y se abismaba en sus meditaciones teóricas. A todos los bellos razonamientos y tentativas de Confucio respondía: "El que habla peca por exceso de locuacidad, y el que le escucha queda confundido por su charla; no olvidemos nunca esto.„ O bien á los elogios de la antigüedad respondía con estas frases:

"Los hombres de quienes habláis se han convertido en polvo, y sólo quedan de ellos sus palabras. Cuando el hombre superior encuentra ocasión á propósito, se eleva él sólo; y si no la encuentra, camina errante toda su vida como una paja por la arena... Abandonad vuestro aire de importancia y vuestros deseos inmoderados y dañosos para vos mismo, y es cuanto tengo que deciros.„

Predicaba, por lo demás, á sus discípulos el procurarse una existencia tranquila y sin ansias, prohibiendo volver sobre lo pasado y empeñarse en investigaciones inútiles. Tenía por locura las empresas y los sueños de la ambición y el andar á caza de la fortuna; todo lo cual, decía, redunda sólo en provecho de los herederos.

Poco después de sus entrevistas con Confucio, Lao-Ze, previendo la caída de la dinastía imperial, á cuyo servicio estaba, renunció su plaza de Archivero para entregarse á la soledad y á la meditación. No conocemos de él sino algunos rasgos aislados: sus conversaciones con un guardia del paso de las montañas del Oeste llamado Yiu-He, sus viajes al Oeste, su muerte en muy avanzada edad, y, finalmente, la composición de su libro *Tao-Te*, que sus discípulos obtuvieron de él hacia el fin de su vida. Sus discípulos le atribuyeron después multitud de obras, parto de la imaginación de ellos mismos. Sólo aquélla es bastante auténtica, cuando no en todos los pormenores, al menos en lo esencial de las partes que la constituyen. De su vida se formó asimismo una leyenda adornada de innumerables maravillas que sería superfluo referir.

Llámanse sus discípulos *taoístas*, y su sistema *taoísmo*, nombres derivados de la palabra *Tao,* que constituye la base de su doctrina. El libro que ha dejado á sus adeptos, ó que éstos han redactado conforme á sus enseñanzas, se denomina *Tao-te-King;* conviene á saber: el libro canónico *(King)* de la razón (*Tao*) y de la virtud (*Te*). Por desgracia, es dicho libro muy obscuro en varios pasajes; obscuridad que depende de la índole misma de los harto singulares conceptos expuestos en él, y de las frecuentes alusiones cuya referencia ignoramos, como también del carácter de la lengua china, breve, sentenciosa y casi enigmática. En cuanto al estilo, aparece sembrado de anfibología por los diferentes sentidos en que

frecuentemente está empleada una misma palabra. Contribuyen también no poco á la obscuridad las refundiciones é interpolaciones que ha experimentado el texto primitivo. Es, por último, más bien una colección de máximas que no un tratado, y podría sin dificultad equiparársele á las *Sûtras* de los filósofos indios, que, formando la base de la enseñanza oral, requieren, sin embargo, el comentario del maestro para su adecuada comprensión.

El *Tao-te-King* se divide en ochentaiún capítulos brevísimos, donde se tratan, sin método ni orden sistemático, las más diversas materias, alternando y entrelazándose la Metafísica con la Moral sin motivo ni orden. Divídese, con todo, en dos partes, predominando en la una el carácter ontológico, y en la otra el moral. Pero se ocupa también mucho de Política, pues que la reforma de las costumbres sociales entra asimismo en el objeto principal del antiguo filósofo.

El principio, la noción fundamental del sistema de Lao-Ze, es lo que él llama *Tao*, palabra cuya significación es algo difícil de precisar. En sentido propio, es *camino;* en el figurado, *razón*, *inteligencia*. El sentido exacto en que empleaba esta palabra Lao-Ze es bastante difícil determinarlo, porque el filósofo era también algún tanto poeta, y usa con demasiada frecuencia el lenguaje figurado; de modo que es más prudente concretarse á exponer sus doctrinas sin aventurarse á querer explicarlas.

Podemos distinguir en el *Tao-te-King* la Ontología, la Moral y la Política, y determinar más ó menos exactamente sus principios especiales; pero es difícil sacar de una colección de aforismos y figuras poéticas la exposición metódica de un sistema.

Al principio de todas las cosas se encuentra el *Tao*, el ser primordial, absoluto, universal, que no puede tener nombre ni alcanzarse con el razonamiento, pues que, teniendo la plenitud del ser, no hay en él cualidades distintas. Él es el origen del cielo y la tierra. En su estado absoluto, sin deseo, es completamente espiritual. En el deseo y la producción de las cosas es un abismo, el abismo de los abismos. El *Tao* es eterno, invisible, impalpable. Está vacío y lo contiene todo; es espíritu, y su esencia es verdad. Ha producido todas las cosas, que han salido de él como de una puerta. Pero no nos dice Lao-Ze de qué manera ha sucedido eso. Todos los seres están comprendidos en los dos términos "cielo y tierra„. La producción de éstos la explica del modo siguiente: "*Uno* ha producido *dos* (ó el segundo), *dos* ha producido *tres* (ó el tercero): *tres* ha producido todos los seres.„ Y entiéndalo quien pueda. Los comentaristas explican esta frase valiéndose de ideas nacidas muy posteriormente; es á saber, los dos principios masculino y femenino, y un tercer elemento ó principio de harmonía. El cielo y la tierra son perpetuos, pero todos los seres perecen; vuelven á su común origen, como los ríos á la mar. El Tao hace nacer y crecer los seres, los desarrolla, los alimenta y los protege; por él subsisten, y él coopera á la actividad de los mismos.

La Moral de Lao-Ze descansa en tres principios esenciales: el libre arbitrio, la bondad original de la naturaleza humana y la perfección absoluta del Tao, modelo de todos los seres.

Siendo naturalmente bueno el hombre, en el comienzo no distinguían la virtud. Este dichoso estado fué destruído por las pasiones, que turbaron las almas, é hicieron distinguir las virtudes y los vicios. La meta moral del hombre es el ahogar las pasiones y volver á su estado originario, á lo cual llega imitando al Tao, sometiendo sus fuerzas vitales á su inteligencia, y ésta al Tao. Debe contentarse con su suerte y practicar la pureza, la moderación, la bondad, la generosidad, el desinterés, así como instruir á los demás, y procurar hacerlos mejores, no con discursos, sino con el ejemplo, y el sabio debe renunciar á los honores, la gloria y las riquezas, pagar las injurias con beneficios, etc.

La sanción de la Moral está en la vuelta al Tao y la dicha que de ahí resulta.

También en Política es el principio supremo la imitación del Tao. Los Príncipes deben tomarlo por modelo y practicar las mismas virtudes que los particulares, amar la paz y no procurar

darse á la actividad. Deben evitar con todo cuidado el ensalzar las riquezas y los placeres; antes bien procurarán ahogar los deseos. De leyes, de acción y de gobierno, lo menos que se pueda. Lao-Ze, en fin, condena especialmente la guerra y las grandes contribuciones, y quiere que los pueblos vuelvan á la sencillez de la edad de oro.

La doctrina de Lao-Ze ha dado lugar á muchas falsas interpretaciones.

Unos han visto en ella lo uno absoluto en un perpetuo tornarse, de Schelling; otros el epicureísmo ó el racionalismo. No hay nada de eso. La Moral de Lao-Ze es, como hemos podido reparar, el polo opuesto de la de Epicuro, y no se le asemeja más que en el principio de la moderación. Por otra parte, el Tao es un ser substancial, principio de toda la justicia y de todos los seres: circunstancias que ciertamente no cuadran á *la Razón*. Según Lao-Ze, el hombre debe someter su inteligencia al Tao, lo cual es la antítesis del racionalismo. Fácilmente se advierte también que el Tao, bien que produzca los seres, permanece distinto de los mismos, y los domina después de haberlos emitido á lo exterior. Basta esto para cerrar la puerta al panteísmo de Schelling, del cual es también negación la moral del taoísmo.

Por otra parte, se ha querido ver en el Tao al Verbo evangélico, aduciendo esto algunos en son de acusación contra el Catolicismo, pretendiendo que éste había tomado de la China aquel concepto. Algunos católicos creyeron, al contrario, probar así que el Verbo divino había sido revelado al hombre desde un principio. Fácilmente se echa de ver que unos y otros van errados. El vocablo Tao ha podido alguna vez usarse en el sentido de *palabra*, pero tiempo después y no por Lao-Ze. De todas maneras, no tiene el Tao en modo alguno la naturaleza del Λόγος sagrado, pues que es el principio supremo, único, absoluto.

Tal era la doctrina del maestro de los taoístas, á la cual éstos, sin embargo, no se mantuvieron fieles. Y por decirlo mejor, hombres que nada tenían de su doctrina tomaron su nombre para darse aires de escuela filosófica.

La doctrina de Lao-Ze, demasiado especulativa, se acomodaba mal á la índole práctica de los chinos, y los discípulos del antiguo filósofo, á la par que encomiaban dicha doctrina, la modificaron á medida de los deseos é inclinaciones propias. Volver al Tao era perspectiva poco halagüeña; mas ya que se les ofrecía la de una vida eterna quisieron encontrarla en este mundo, y se dieron á discurrir la manera de hacerse inmortales; para lo cual imaginaron la bebida de la inmortalidad, que presentaron al pueblo, y aun á los Príncipes, á fin de captarse las simpatías de la multitud y el favor de los grandes. Ganaron así la protección de varios Emperadores, y esto les dió campo para difundir sus doctrinas. Sabida es la historia de Zin-Xi-Hoan-Ti, el destructor de los antiguos libros chinos, y más aún la del Emperador U-Ti, de la dinastía de los Hans. Este Príncipe, encantado de las doctrinas taoístas y deseoso principalmente de hacerse inmortal, se había proporcionado una copa de aquella misteriosa bebida. Afligido uno de sus cortesanos por esta ceguedad de U-Ti, se apoderó de la copa y se tomó de un sorbo su contenido. Irritado el Emperador por tal osadía, dictó contra aquel temerario sentencia de muerte. "¿Lo habéis mirado bien, Príncipe?, respondió el sentenciado. Si este licor tiene la virtud que le atribuyen no podriais hacerme morir, y si no la tiene me debéis en tal caso el mayor reconocimiento, porque os habré desengañado.„ Esta respuesta detuvo por entonces á U-Ti, pero no alcanzó á desilusionarle.

La influencia de éstos que se decían discípulos de Lao-Ze, y la estimación que alcanzaban, llegaron al punto de recibir sus doctores el título de doctores celestiales (*Tien-Sse*) y uno de ellos, Xan-Y de nombre, llegó á obtener hasta el de *Xan-ti*, reservado á la Divinidad.

Pronto añadieron á ésta otras nuevas supersticiones los taoístas, pretendiendo predecir lo venidero y evocar los espíritus. Uniéndose con los afiliados al culto de los espíritus monstruosos, introducido algunos siglos antes, multiplicaron imágenes, leyendas y supersticiones. Repartían al pueblo imágenes que representaban dichos espíritus y la historia de éstos, y empleaban todos

los sortilegios imaginables para hacer creer en su poder sobrenatural. Tornáronse verdaderos prestidigitadores, ejercitándose en pasar por el fuego, tragarse armas, hacer aparecer formas artificiales, etc. Ya en el siglo V Lich-Ze, discípulo de la escuela taoísta, contaba las maravillosas aventuras de Miuh-Vuang, que con el auxilio de un mago de experiencia visitó el Occidente y aprendió á conocer la divinidad llamada Sse-Vuang-Mu, ó la Madre (*mu*) real del Occidente (*Sse*). Después se atribuyó á la de Xin-Ze, que cambiaba las estaciones y transformaba todas las criaturas.

En pos de él enseñó Swang-Ze la no realidad de los pensamientos y sentimientos, y hasta de la existencia individual, siendo para él la vida, mientras estamos despiertos, un viaje por entre fantasmas, habiendo en un sueño tanta realidad como en la vida que tenemos despiertos. De suerte que él un día se había encontrado transformado en ave, y volaba sin recuerdo alguno de su existencia humana.

Resultó, pues, que la vida del fundador, cuyos discípulos se apellidaban estos sectarios, no convenía, en su sencillez primitiva, á este período de imaginaciones desordenadas, y la llenaron, por lo tanto, de leyendas y de prodigios. Hicieron de Lao-Ze un ser sobrenatural é inmortal, y no fué ya para ellos un hombre, sino una encarnación del *Tao*, de una esencia sobrehumana que había tenido diferentes apariciones, la primera bajo el Príncipe legendario Hoang-Ti. Adornáronse igualmente todas las circunstancias de su vida, en tiempo de Confucio, con numerosos prodigios, y se imaginaron en torno suyo una multitud de seres divinos y de mortales divinizados que formaban el panteón taoísta, y que los *Tien-Sse* propusieron á la adoración del pueblo.

C. DE HARLEZ.

LAVALETTE (*El P. de*).—"En todas las Cortes del siglo XVIII se formaron, dice un autor protestante, dos partidos, hostil el uno al Papado, á la Iglesia y al Estado, y afecto el otro á mantener el orden de cosas establecido y conservar las prerrogativas de la Iglesia universal. Representaban principalmente este segundo partido los jesuítas. Esta Orden apareció como el más firme baluarte de los principios católicos, y contra ella estalló desde luego la tempestad.„ Estos breves renglones de un historiador protestante nos declaran el motivo de los ataques dirigidos por doquiera contra los jesuítas en el siglo XVIII, y nos explican el ruido extraordinario que levantó la causa del P. de Lavalette. Era el asunto importante de suyo; se le atribuyeron mayores proporciones, y los enemigos de los jesuítas, regocijándose de hallar un pretexto largos días deseado, supieron darle una importantancia y una solución tal que en 1762 una providencia del Parlamento de París ordenó la expulsión de todos los jesuítas de Francia. Era lo que se buscaba, y el asunto del P. de Lavalette sirvió de pretexto.

El P. de Lavalette, nacido en 1707, pertenecía á la familia del célebre Gran Maestre de Malta. Entró en la Compañía de Jesús, y fué enviado á las Antillas en 1741. Nombrado Superior de las Misiones, residió en la Martinica. Encargado de la administración de casas importantes, de las cuales dependían buenas fincas en tierras, se veía en el caso de vender los productos de dichas tierras; pero como los vendía para comprar artículos de primera necesidad, nada tenía de ilícito tal hecho. En 1753 se denunció ante el Gobierno al referido P. de Lavalette de que se ocupaba en asuntos de tráfico, y volvió á Francia para justificarse de esa acusación. Se justificó, en efecto, por completo; defendido por las relaciones que envió desde la Martinica el Intendente de las islas de Sotavento, dejó probada su inocencia. Con esto se le envió nuevamente á su puesto. Parece que hubiera sido prudente por parte de los Superiores el no tomar esta medida, pues hubiera sido medio de evitar grandes contratiempos; pero como nada en suma podía reprocharse al Superior de la Martinica, se juzgó poderle sostener en su puesto.

Vuelto éste á su Misión, la encontró en una situación no tan próspera como antes. Animado con los buenos resultados que primeramente había obtenido, resolvió dar mayor ensanche á sus

empresas, y sacar de la agricultura los recursos necesarios para extinguir las deudas que pesaban sobre la casa de la Martinica al tiempo de ser él nombrado Superior. Compró vastos terrenos en la Dominica, reuniendo un número considerable de negros encargados de cultivarlos. Para realizar sus proyectos había tenido que tomar á préstamo un millón; suma que, merced á su crédito, había encontrado en Marsella y otras poblaciones marítimas. "Entraba, dice un historiador de la Compañía, en un camino peligroso, por el cual se aventuraba sin el apoyo de sus Superiores, á sabiendas de que se le negaría siempre semejante apoyo; pero, confiado en su actividad, Lavalette cerraba los ojos á los riesgos del porvenir.„ Hay que confesar que sus Superiores hubieran debido vigilar más de cerca su conducta; puede culpárseles por algo de negligencia, cuyas consecuencias fueron desastrosas.

En la Dominica no iban las cosas del todo según deseaba el P. de Lavalette, y una epidemia se llevó parte de los negros. Viendo llegar el plazo del pago de los empréstitos, y hallándose sin recursos para efectuarlo, acudió el Padre á un segundo empréstito en condiciones harto onerosas, y se lanzó á vastas operaciones comerciales. De haberse hecho en Francia tales operaciones, hubieran llamado la atención de los jesuítas; mas el Padre envió á Holanda los buques de sus mercancías. Creíase seguro del buen éxito, pero no había contado con la guerra entre Francia é Inglaterra. Varios de sus navíos fueron capturados, y perdió más de 500.000 libras tornesas. La situación se tornaba crítica, y los plazos se venían encima. Los hermanos Lioney de Marsella, acreedores por sumas considerables, concibieron inquietudes y se dió por fin aviso á los jesuítas en Europa. Hubiera sido entonces todavía tiempo de cortar el asunto; los bienes de la Martinica y de la Dominica superaban el valor de las deudas, y se hubiera arreglado el caso sin pérdidas y sin escándalo. Surgieron, por desgracia, vacilaciones, y no se vino á un acuerdo entre los jesuítas y los acreedores del P. de Lavalette. En 30 de Enero de 1760 el Tribunal consular de París condenó á los jesuítas á pagar solidariamente una suma de 30.000 francos reclamados al P. de Lavalette por una demandante, la viuda de Grou. Inicua era tal sentencia, contraria á los principios de derecho generalmente admitidos, pues que cada casa de los jesuítas tenía su personalidad civil distinta, sus bienes aparte, y las deudas contraídas por una casa de la Compañía no tenían que ver con las demás. Hubieran podido apelar los jesuítas al Consejo supremo, que probablemente les habría hecho justicia; pero con la esperanza de una más completa justificación interpuso apelación la Compañía para ante el Parlamento de París. Era, en frase de Enrique Martín, poner "su causa en manos de sus mayores enemigos„, y la sentencia que se obtuvo prueba la exactitud del aserto.

Entretanto el P. Ricci, General de la Orden, había enviado á la Martinica Visitadores, cuyo encargo se vió retardado por toda clase de obstáculos. Por fin en 1762 el P. de Lavalette, declarado culpable de quebrantamiento de los cánones que prohiben el tráfico á los eclesiásticos y religiosos, fué destituído de toda administración, enviado á Europa y "privado *a sacris* hasta que le diese la absolución el P. General„.

Los jansenistas, los filósofos y Madama de Pompadour deseaban ardientemente la ruina de los jesuítas, y de buen grado se prestó Choiseul á secundar los esfuerzos de semejante odio. Michelet ha indicado bien los sentimientos del expresado primer Ministro respecto á los jesuítas: "Con estos dogos, siempre gruñones (dice refiriéndose á los Parlamentos), bastábale, para sacar de ellos lo que él quisiera, mostrarles su caza, su presa, los jesuítas. Aquella chanzoneta que en *Cándido* dice el salvaje: *comamos carne de jesuita*, constituía la única arenga de Choiseul á los Parlamentos.„

No defraudó el de París lo que de él se esperaba. Por providencia del 8 de Mayo de 1761 "condena al General, y en él á la Corporación y Sociedad de los jesuítas, á pagar con capital, intereses y gastos, en el término de un año desde la notificación de esta sentencia, las letras de cambio que no resulten pagadas, y ordena que, en de-

fecto de pago de las expresadas letras de cambio en el expresado plazo, quedarán los expresados Superior, General y la Sociedad obligados, garantes y responsables al pago de los intereses de derecho y de los gastos de todas las diligencias; permitiéndose en caso contrario á las partes, en virtud de la presente, y sin necesidad de nueva sentencia, acudir para el sobredicho pago á los bienes pertenecientes á la Sociedad de los jesuítas en el reino.„

Habían obtenido los enemigos de la Compañía la deseada condena. No estaban, sin embargo, todavía satisfechas las aspiraciones de su odio, que vieron al fin realizadas cuando en 6 de Agosto de 1762 decretó el Parlamento de París la expulsión de los jesuítas y la confiscación de sus bienes.

Expuesto en su totalidad este asunto, tócanos examinar qué conclusiones deben deducirse, qué grado de culpabilidad pesa sobre el P. de Lavalette, y qué parte de responsabilidad recae sobre la Compañía.

El P. de Lavalettea parece, en verdad, culpable de haberse dado al comercio, menospreciando las obligaciones que su estado le imponía. Así lo han reconocido los mismos jesuítas. Desde que los Superiores tuvieron aviso de lo que pasaba, el Visitador enviado por el Padre Ricci con plenos poderes pronunció contra el P. de Lavalette la sentencia que arriba hemos relatado. Sólo una falta tuvieron en este asunto los Superiores: la de no vigilar bastante los actos del P. de Lavalette; y aunque puede alegarse como excusa la circunstancia de haberse justificado el Padre de las primeras acusaciones contra él mismo aducidas, resulta siempre que fué una falta dicha negligencia. Pero ¿podía esa falta hacer responsable á los jesuítas de todas las operaciones del Superior de la Martinica? Ciertamente que no. Hemos expuesto cómo el P. de Lavalette faltó á su deber de sacerdote y de religioso en hacer un comercio que le estaba vedado. Mirada la cosa con arreglo á justicia, si fué culpable no lo fué tanto como se ha pretendido. Podía legítimamente contar que haría frente á sus compromisos, sin que le fuese dado prever la captura de sus buques por los ingleses. Aun después de este desastre le quedaba con que pagar á sus acreedores, toda vez que el pasivo de su quiebra ascendía á dos millones cuatrocientas mil libras (pues no han de computarse las letras falsas presentadas después de la sentencia del Parlamento), y los bienes de la Martinica y la Dominica los compraron los ingleses en cuatro millones. Por lo que mira á la Corporación en su conjunto, las operaciones del P. de Lavalette no obligaban otros bienes que los de la casa cuyo Superior era, y los tribunales que condenaron á la Compañía de Jesús como solidariamente responsable conculcaron la equidad, la ley y la jurisprudencia. Dedúcese, pues, que no debe hacerse responsable á la Compañía de Jesús de faltas cometidas sin saberlo ella por uno de sus individuos, de hechos que condenó en cuanto llegaron á su noticia, y cuyas consecuencias procuró reparar amigablemente. Si se atribuyeron tales proporciones á este asunto en su tiempo, si más adelante escritores hostiles á la Iglesia lo recuerdan con tanta insistencia, es porque fué éste uno de los pretextos que se explotaron para la ruina de una Orden que, como dice un historiador, "era la vanguardia y el cuerpo de reserva de la Iglesia„.

Véanse Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Eglise*, tomo XIII, libro LXXXIX; Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, tomo V, capítulo IV, etcétera.

L. Arthuis.

LENGUAS *(Confusión de las)*.—Este hecho, cuya narración se halla en el capítulo XI del Génesis, ha sido combatido como lo de la torre de Babel, á cuya historia se refiere; quieren los racionalistas considerarlo como un mito. Y sin embargo, prescindiendo aun de las razones que prueban la autenticidad del Pentateuco en general, encontramos en los monumentos profanos la confirmación del hecho histórico de la confusión de las lenguas:

1.° Beroso, Abideno y la tabla estudiada por Smith (véase *Babel*) nos hablan explícitamente de ello.

2.° El más antiguo nombre ideográfico de Babilonia significa "Ciudad de la raíz (ó de la vida) de las lenguas„, y el nombre de Bossippa, donde se levan-

taba la torre, equivale á "Torre de las lenguas„. Por donde se ve cuán profundamente arraigado había permanecido el recuerdo de esa confusión en el Senaar.

Verdad es que semejante hecho supone la unidad primitiva del lenguaje, y que se ha intentado, á nombre de la Filología comparada, demostrar que las diversas lenguas conocidas no pueden retrotraerse á un origen común; pero á esto respondemos:

1.º Que no es seguro que todas las razas humanas se encontrasen reunidas en los llanos de Senaar, y que, por consiguiente, nos presente la Biblia como origen común de todas las lenguas la que hablaban los edificadores de la torre de Babel.

2.º Que no es seguro que el prodigio relatado en el Génesis haya consistido en cesar de comprender los unos el lenguaje de los otros, sino que tal vez, y es una opinión exegética muy antigua, las expresiones del sagrado texto significan que los edificadores de la torre cesaron de "entenderse„; es, á saber: de estar acordes, y que de este desacuerdo provino la necesidad de interrumpir la obra emprendida en común y de separarse.

3.º Aun dando por hecho que se trata realmente de una confusión de lenguas propiamente tal, y que éstas no puedan ser retrotraídas por la Filología á una misma fuente, esto no serviría sino para confirmar la narración del Génesis, mostrando el origen sobrenatural de la diversidad de las lenguas.

4.º Es además falso que nos ofrezca semejante resultado la Filología; antes, por el contrario, nos prueba la posibilidad de la unidad primitiva de las lenguas, y hasta la hace muy verosímil. He aquí, en efecto, el resultado que actualmente ofrecen los trabajos filológicos: todas las lenguas se agrupan en tres grandes familias: la indo-europea, la semítica y la turánica, entre las cuales, para que su común origen sea posible, deberán encontrarse rasgos comunes en tal número que no puedan ser atribuídas á la casualidad semejantes coincidencias. Ahora bien; esto es precisamente lo que se ha hecho ya respecto á las dos familias semítica é indo-europea (ó ariana); basta compararlas para hallar plausible la hipótesis de su común origen, siendo necesario para ese trabajo retroceder á las raíces de los vocablos. Es, en efecto, sabido que el primer estado de las lenguas ha debido ser *monosilábico;* es decir, que había sólo monosílabos colocados unos tras otros en su órden lógico (como, por ejemplo, en el chino); viene luego el período de aglutinación, en que los monosílabos comenzaron á soldarse, modificando poco ó nada su sentido (como se ve hoy también en la formación de ciertas palabras, por ejemplo, quitasol, etc.). En el tercer período, por último, las lenguas son *de flexión*, y en ellas la raíz y las palabras añadidas se desfiguran hasta tal punto que se hace difícil encontrar su origen; así, por ejemplo, en francés vemos cómo el futuro del verbo francés *aimer*, que no era primitivamente más que la aglutinación de ese infinitivo con el auxiliar *avoir*, ha venido á ser *aimer-ons*, *aimer-ez* mediante una contracción que ha desfigurado el vocablo [1]. Admitida esta teoría, sucede que, al comparar dos lenguas de las dos familias citadas, por ejemplo, el sanscrito y el hebreo, se ven diferencias tales entre sus respectivas leyes de flexión y aglutinación que hay necesidad de retrotraer su origen común hasta el período monosilábico, y buscar, por consiguiente, en las raíces mismas la comparación de ambas familias. Así lo han practicado Ewal, Ascoli, von Raumer, Ancessi, Delitzsch, y el número de paralelismos que han encontrado es considerable si se tiene en cuenta que son pocas (500 á lo sumo), de sentido vago, y progresivamente desfiguradas, las raíces primitivas.

Falta todavía comparar la familia turánica con las familias ariana y semítica, campo en el cual los resultados han sido menos fructuosos, pero donde hay harto motivo para esperar que obtendrán algún día satisfactorio éxito los esfuerzos en ese sentido.

(Véase para los pormenores: Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes;* Max Muller, *Science of lan-*

[1] Más claro es el ejemplo en nuestra lengua española: amaré, amarás, amará, amaremos, amaréis, amarán, es decir: amar he, amar has, amar ha, amar hemos, amar heis amar han.—(Nota de la versión española.)

guage; Meignan, *Le monde primitif;* Ancessi, *Etudes de Grammaire comparée;* Ascoli, *Studii ario-semitici.*)

DUPLESSY.

LENGUAS (*Don de*) EN LA IGLESIA PRIMITIVA.—Antes de subir á los cielos prometió nuestro Señor á los que creyeren en Él varios dones milagrosos, y entre otros el de que "hablarán nuevas lenguas„ (Marc., XVI, 17). Esta promesa se cumplió primeramente en Jerusalén en la fiesta de Pentecostés, después de la Ascensión del Salvador. Los discípulos, en número de unos ciento veinte, "estaban todos juntos en un mismo lugar, y de repente sobrevino del cielo un estruendo como de viento impetuoso, y llenó toda la casa donde se hallaban sentados. Y se les aparecieron unas lenguas repartidas como de fuego, y reposó sobre cada uno de ellos, y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron á hablar en varias lenguas (ἑτέραις γλώσσαις), según el Espíritu Santo les daba que hablasen.„ (Act., II, 1-4.) Más adelante, advertido por celeste voz, va el Príncipe de los Apóstoles á casa del centurión Cornelio, y se pone á instruirle á él y á los de su familia. Y "estando aún Pedro diciendo estas palabras, descendió el Espíritu Santo sobre todos los que oían la plática. Y los fieles circuncidados que habían venido con Pedro se pasmaron que la gracia del Espíritu Santo se difundiese también sobre los gentiles. Pues los oían hablar varias lenguas y decir grandes cosas de Dios.„ (Act., X, 44-46.) Igual prodigio se repite en Éfeso á favor de aquellos discípulos de San Juan Bautista instruídos por San Pablo. "Y habiéndoles Pablo impuesto las manos, vino sobre ellos el Espíritu Santo, y hablaban en lenguas y profetizaban.„ (Act., XIX, 6.)

Hízose bastante común en las Iglesias apostólicas este don de lenguas, sin extenderse no obstante á todos los fieles que habían recibido el Espíritu Santo. "Así, nos dice el Apóstol, á uno se da por el Espíritu Santo palabra de sabiduría, á otro palabra de ciencia según el mismo Espíritu..., á otro profecía, á otro discreción de espíritus, á otro variedad de lenguas (γένη γλωσσῶν), á otro interpretación de las palabras.„ (I Cor., XII, 8-10.) En la Iglesia de Corinto obtenía este don particular aprecio, dando eso mismo lugar á abusos que San Pablo se esforzó en corregir. A ello está dedicada buena parte de su primera Epístola á los corintios. Quiere ante todo San Pablo que la caridad mutua sirva de norma en el uso de los dones del Espíritu Santo. Pasa luego á mostrar que el don de profecía supera al de lenguas, y dice: "Pues quien habla en una lengua no habla á los hombres, sino á Dios, pues ninguno le oye. Y en espíritu habla misterios. Mientras que quien profetiza habla á los hombres para edificación, exortación y consolación. El que habla en una lengua, se edifica á sí mismo; mas el que profetiza edifica á la Iglesia de Dios. Quiero, pues, que todos vosotros habléis en lenguas, pero más que profeticéis. Porque mayor es quien profetiza que quien habla lenguas, á no ser que acaso interprete... Si, pues, ignorase yo el valor de las palabras, seré bárbaro para aquel á quien hablo, y el que habla lo será para mí. Así también vosotros, por cuanto sois codiciosos de dones espirituales, procurad abundar en ellos para edificación de la Iglesia. Y por esto, el que habla en una lengua pida la gracia de interpretarla. Porque si orare en una lengua mi espíritu ora, mas mi mente queda sin fruto. ¿Qué haré, pues? Oraré con el espíritu, oraré también con la mente; cantaré con el espíritu, cantaré también con la mente.„ (I Cor., XIV, 2-15.)

Limitémonos, por de pronto, á estas citas, y procuremos precisar el objeto de este don de lenguas.

Cuestión es ésta que ha suscitado entre los modernos expositores interminables disputas. Pretenden unos que los sucesos de que se habla en el libro de los Actos nada tienen común con el don de lenguas, que es objeto de las observaciones de San Pablo á los corintios; mientras que otros sostienen, y con razón, que á un solo y mismo don del Espíritu Santo se refieren San Lucas y San Pablo. En las escuelas racionalistas se han propuesto varias explicaciones propias para quitar á este χάρισμα todo carácter sobrenatural.

Hay quien pretende que λαλεῖν γλώσσῃ quiere decir *hablar en la lengua,* esto

es, agitar la lengua para producir sonidos inarticulados, una charla que no expresa nada inteligible. Así hicieron, se atreven á decir, los discípulos el día de Pentecostés, lo cual sería la causa de tomarles por hombres cargados de la bebida (Act., II, 13). Y que así hacían los fieles de Corinto, y eso explica que nadie les comprendía, que no se comprendían á sí mismos, á menos que alguno no lograse interpretar el significado de aquellos sonidos sin concierto (I Cor., XIV, 2, 6, 8), y explica también cómo un hombre ajeno á semejante cosa debía tomarlos por insensatos. Y cuando á estos autores se les opone que los judíos atraídos á los alrededores del Cenáculo comprendían perfectamente á los discípulos cada uno en su lengua materna, responden los tales que el relato de los Actos trae los hechos, no cual en realidad pasaron, sino según los ha transformado el rumor popular. Es una respuesta cómoda para salir de apuros, que aparta sin resolverlo el problema, y que no presenta fundamento alguno aceptable.

Opinan otros que *hablar una lengua ó en lenguas* es hablar en voz baja sin emitir un sonido perceptible. Porque tal lenguaje, según San Pablo, no edifica sino á quienes lo profieren. "Pues quien habla una lengua no habla á los hombres, sino á Dios, pues ninguno le oye.„ (I Cor., XIV, 3.) De aquí que para que quien habla en lenguas edifique á la Iglesia sea necesario que interprete, es decir, que pronuncie en voz alta lo que el espíritu le ha hecho decir en voz baja. Según estos autores, aun el día primero de Pentecostés habrían comenzado los discípulos por recitar así á media voz las oraciones cada uno en su lengua materna, y habrían *interpretado* después á la muchedumbre en sus respectivos idiomas lo que acababan de decir en voz baja. Semejante explicación, expuesta en su tiempo por Wieseler, es inadmisible: 1.º Porque en la narración de San Lucas presta á una misma palabra (γλῶσσαι) dos diferentes significados; pues si por tal hipótesis en el vers. 4 (y comenzaron á hablar en varias lenguas) damos á dicha expresión el sentido de *en voz baja*, tiene ciertamente el de *idiomas* en la exclamación de la muchedumbre: "Los oímos hablar en nuestras lenguas las grandezas de Dios.„ 2.º Hablar así en voz baja no puede llamarse "hablar en *otras* lenguas„. 3.º En tal hipótesis, todos aquellos galileos habrían aprendido al menos cada uno una lengua extranjera, y quince lenguas extranjeras habrían encontrado su representación en aquella asamblea de hombres del pueblo. 4.º La interpretación de lenguas no sería ya así un don del Espíritu Santo, pues que todo hombre cuerdo es capaz de repetir en alto lo que acaba de hablar entre dientes. Y, sin embargo, vemos que San Pablo quiere que quien ha recibido el don de lenguas pida á Dios también el don de interpretacion: *oret ut interpretetur* (I Cor., XIV, 13). 5.º El Apóstol compara á quien habla en lenguas con una trompeta militar que da sonidos inciertos. Supone, por lo tanto, que el fiel dotado del don de lenguas hace oir también sonidos. Sólo que son sonidos cuyo sentido no puede entenderse. 6.º Por último, dice San Pablo: "Si orare en una lengua (γλώσσῃ), mi espíritu ora; mas mi mente (νοῦς) queda sin fruto.„ Luego el que ora por influjo del don de lenguas (á no ser que tenga también el don de interpretación) no comprende él mismo las palabras que pronuncia. Ora, pues, en un idioma que no ha aprendido.

Hay expositores que quieren dar á la frase λαλεῖν γλώσσῃ el sentido de hablar en *glosas*; entendiendo por glosas expresiones anticuadas, poéticas, provincialismos, y suponiendo que los que tenían el don de *glosas* usarían en sus oraciones públicas esas expresiones sugeridas por el entusiasmo en tales momentos. Semejante teoría no explica el número singular *loqui lingua* que usa varias veces San Pablo, ni se adapta al relato de lo acaecido el día de Pentecostés. La expresión τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ (Act., II, 8) no indica un provincialismo, pues que es sinónima de ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις (V, 11). Además, las lenguas de los persas, los partos, los egipcios, etc., no eran dialectos de la lengua griega ó de la aramea.

No falta tampoco quien haya presentado otra hipótesis análoga, según la cual la *lengua* que hablaban los corintios sería *la lengua del Espíritu,* es decir, una manera de hablar entusias-

ta y sublime acomodada á la grandeza de los misterios divinos. Mas de ser así, ¿en qué se diferenciaba el don de lenguas del don de profecía? ¿Ni cómo podría tampoco decirse que aquel lenguaje era inadecuado para la edificación de los fieles, y que nadie lo comprendía? Conceden los de esta opinión que, dado que San Pablo estuviera bien informado, no fué la que se habló en el Cenáculo esta lengua del Espíritu. Pero insinúan que la idea de lenguas extranjeras ha podido ser bien una añadidura al relato primitivo de los acontecimientos del día de Pentecostés. ¡Y vaya de suposiciones gratuítas!

Un profesor holandés, M. van Hengel, ha presentado recientemente otra explicación más singular aún, según la cual *loqui lingua* sería *hablar con franqueza*. Hasta el día de Pentecostés los discípulos habrían guardado silencio, ó no se habrían explicado sino veladamente y en secreto acerca de las cosas de la fe, y luego de recibir el Espíritu Santo se dieron á hablar en otras lenguas; es decir, que desde entonces confesaron y predicaron la fe con franqueza y con un santo atrevimiento. Intenta dicho autor aplicar esta teoría á lo que San Pablo escribe á los corintios, desplegando al efecto mucha erudición; pero todos sus lectores reconocerán que no logra más que gastar la pólvora en salvas.

Vengamos á otras interpretaciones menos arbitrarias. El don de lenguas se había presentado por primera vez en el Cenáculo el día de Pentecostés. Tan importante acontecimiento había tenido, sin duda, una gran resonancia en la Iglesia, y su recuerdo se conservaba y transmitía fielmente aun antes de consignarlo San Lucas en el libro de los Actos. Cada vez que se manifestó en lo sucesivo el don de lenguas debió traer á la memoria el recuerdo de lo acaecido en el Cenáculo, y la expresión *hablar en lenguas* vino, sin duda, á ser en labios de los fieles una fórmula compendiosa para designar lo que había pasado el día de Pentecostés y se había repetido después con frecuencia. Y, en efecto, ¿no dice San Pedro, hablando de lo acontecido en casa de Cornelio: "y cuando comencé á hablar descendió el Espíritu Santo sobre ellos, así como sobre nosotros al principio„ (Act., XI, 15) á saber, en la fiesta de Pentecostés? Recordemos cómo refiere San Lucas dicho suceso: "Estando aún Pedro diciendo estas palabras, descendió el Espíritu Santo sobre todos los que oían la plática. Y los fieles circuncidados que habían venido con Pedro se pasmaron que la gracia del Espíritu Santo se difundiese también sobre los gentiles. Pues los oían hablar varias lenguas y decir grandes cosas de Dios.„ (Act., X, 44-46.) Tal fué, pues, el carácter de semejanza entre los dos sucesos. Los nuevos convertidos de la familia de aquel gentil, el centurión Cornelio, hablaban en lenguas como antes los Apóstoles habían hablado en otras lenguas en el Cenáculo.

No ofrece duda, por lo tanto, que la expresión *loqui linguis* ó *lingua* tiene doquiera en el Nuevo Testamento el mismo significado. El mismo don de lenguas que se dió á conocer primeramente el día de Pentecostés, continuó repitiéndose con frecuencia entre los fieles de las Iglesias apostólicas. En ninguna parte se halla descrito tan marcadamente como en el capítulo II de los Actos. De allí hemos de tomar por consiguiente, desde luego, nuestro punto de partida para examinar la índole de este don.

Los discípulos sobre quienes había descendido el Espíritu Santo se pusieron á hablar *en otras lenguas*. ¿Cuáles eran éstas? Eran *otros* idiomas diferentes de su lengua nativa, idiomas hablados comúnmente por pueblos extranjeros para los galileos. Esta conclusión se deduce evidentemente de lo que dice el texto en seguida. Judíos pertenecientes á varias naciones, que San Lucas las enumera, quedan pasmados y confundidos "porque los oía hablar cada uno en su propia lengua (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ)„. "¿Por ventura—se decían—no son todos éstos que hablan galileos? ¿Pues cómo los oímos hablar cada uno en nuestra lengua nativa?„ (Act., II, 7, 8.) Hubo entre aquellos judíos algunos oyentes menos circunspectos, que, no distinguiendo bien lo que pasaba, imaginaban que los discípulos, llevados de su entusiasmo, no hacían más que pronunciar sones sin significación, y los creían por eso ebrios.

Queda, pues, sentado que el don de lenguas concedido el día de Pentecostés, y después repetido con frecuencia, era el don de hablar idiomas extranjeros sin haberlos previamente aprendido. ¿Pero á qué objeto se aplicaba este don de lenguas? ¿A la predicación de los Apóstoles? Nada hallamos en el sagrado texto que parezca indicar eso. Los discípulos comenzaron á hablar en aquellas lenguas en el mismo lugar donde se hallaban reunidos ya antes de encontrarse en presencia de la muchedumbre. A más de que no fueron solamente los predicadores, esto es, los Apóstoles, quienes hablaron de aquel modo, sino los ciento veinte discípulos que estaban en el Cenáculo: "y fueron *todos* llenos del Espíritu Santo, y comenzaron á hablar en varias lenguas„. Y entre ellos se encontraban algunas santas mujeres (Act., I, 12-15: II, 4). Ni tampoco vemos que los judíos allí venidos hiciesen reparo de oirlos *predicar* en sus lenguas nativas, sino de oirlos hablar en aquellas lenguas las grandezas de Dios (Act., II, 11). Por otra parte, ¿cómo se conciben discursos hechos así por los Apóstoles á un mismo auditorio en quince diferentes lenguas? Tanto más que, según la narración sagrada, fué San Pedro sólo el que predicó entonces á la muchedumbre. Los otros once estaban á su alrededor. "*Stans autem Petrus cum undecim, levavit vocem suam.*„ (Act., II, 14.) Algunos intérpretes admiten que los Apóstoles no predicaban sino en una sola lengua, y que cada oyente les entendía en su propia lengua materna. Pero esta opinión no dice bien con el contexto del relato, donde evidentemente se pone el prodigio en los que habían recibido el Espíritu Santo, y no en quienes les oían. Dicha explicación tiene también el óbice de no convenir á la glosolalia de los de la familia de Cornelio, ni á la de los doce discípulos de Éfeso. Porque allí estas personas no predicaban, ni tampoco los acompañantes de los Apóstoles eran gentes de nacionalidades diversas.

Preocupados con la idea de que el prodigio de las lenguas se había manifestado en la predicación, y de que en los designios de Dios era dicho prodigio la antítesis de la confusión de lenguas en Babel, algunos expositores (Bisping, etc.) dan de la glosolalia de Pentecostés una explicación especial. Según ella, los discípulos llenos del Espíritu Santo no hablaron en realidad varias lenguas de las usadas en aquella época, sino una lengua única que encerraba en cierto modo todas las lenguas del género humano: la lengua primitiva común en otro tiempo á todos los hombres antes de la dispersión de Babel. Se cita para corroborar esa idea un pasaje de San Agustín (*in Psalm. LIV*, n. 11): "El espíritu de orgullo dispersó las lenguas, el Espíritu Santo las reunió.„ Pero estas palabras y otras parecidas significan tan sólo que el Espíritu Santo ha reunido en una misma Iglesia los hombres de todas las lenguas. No es posible, por otra parte, concebir cómo los oyentes de los discípulos, al salir éstos del Cenáculo, habrían podido distinguir en esta lengua primitiva cada uno el idioma de su país natal, cómo habrían podido comprender siquiera una sola proposición, á no ser que supongamos en cada uno de estos oyentes un nuevo milagro subjetivo, del que ningún vestigio se halla en el sagrado texto. Y aun todavía, concedido eso, nunca se podría sin violencia del texto ver en sus ἑτέραις γλώσσαις una sola lengua múltiple nada más que virtualmente por ser el origen común de los idiomas todos.

Dejada aparte, pues, como inadmisible semejante opinión, volvemos á lo arriba dicho, es á saber: que el don de lenguas no ha de buscarse en la predicación de los Apóstoles aquel día. He aquí la serie de los hechos tal como nosotros la concebimos. El prodigio de las lenguas comenzó en el Cenáculo. Continuó después al aire libre, en presencia de la muchedumbre allí reunida. Los Apóstoles permitieron por de pronto á los discípulos dar rienda á sus sentimientos de santo entusiasmo, y uniéndose también ellos mismos á los demás, celebraban todos en diversas lenguas las maravillas del Señor, abandonándose á la acción del Espíritu Santo, que les sugería así el asunto de sus alabanzas como las palabras para expresarlas. Cuando ya la multitud se había cerciorado del milagro, levantando Pedro la voz en medio de todos, tomó ocasión de las diversas impresiones de los circunstantes para explicarles en un ad-

mirable discurso el verdadero sentido de los misterios que acababan de realizarse. ¿En qué lengua pronunció este discurso San Pedro? ¿Lo repitió sucesivamente en quince diferentes lenguas para que cada uno lo oyese en su propio idioma? El texto sagrado no lo insinúa así en modo alguno, y ello de suyo es poco verosímil. Los que oían á San Pedro, aunque extranjeros la mayor parte, moraban no obstante en la ciudad de Jerusalén (Act., II, 5 y 14). Comprendían, pues, todos ó casi todos el dialecto arameo que se usaba en la ciudad santa, y los más de ellos debían también de comprender el griego, lengua muy extendida entonces en Jerusalén. Hubiera sido, por lo tanto, cosa superflua que San Pedro repitiese su discurso en varias lenguas, y le bastaba con hablar la lengua vulgar de Jerusalén, ó bien el griego, para ser comprendido de la muchedumbre que le rodeaba.

Resulta de nuestro análisis que el día de Pentecostés el don de lenguas se manifestó sólo en la alabanza de las grandezas de Dios (τὰ μεγαλῖα του Θεου), en la cual tomaron parte todos los discípulos que el Espíritu Santo había en tal punto favorecido. Este mismo concepto de la glosolalia se encuentra en todos los lugares del Nuevo Testamento en que se menciona ese don. Siempre se trata de los loores de Dios y sus obras. En Cesarea, los acompañantes de Pedro oían á Cornelio y su gente "hablar varias lenguas y decir grandes cosas de Dios„. (Act., X, 46.) En Éfeso "hablaban en lenguas y profetizaban„ (Act., XIX, 6); es decir, que se expresaban en un lenguaje inspirado acerca de las verdades de la fe. Otro tanto sucedía en Corinto. Oigamos al Apóstol San Pablo: "El que habla en una lengua no habla á los hombres, sino á Dios (I Cor., XIV, 2), es decir, que dirige una oración á Dios. Porque si orare en una lengua mi espíritu ora, mas mi mente queda sin fruto. ¿Qué haré, pues? Oraré con el espíritu, oraré también con la mente: cantaré con el espíritu, cantaré también con la mente. Mas si *bendijeres* con el espíritu, el que ocupa el lugar del simple pueblo, ¿cómo dirá Amén á tu bendición, puesto que no entiende lo que tú dices? Verdad es que tú das bien las gracias; mas el otro no es edificado... Si alguno hablare en lengua, sea á dos, lo más á tres, y esto por turno, y que uno interprete. Y si no hubiere intérprete, calle en la iglesia y hable para sí y para Dios.„ (I Cor., XIV, 14-17, 27, 28.)

El cotejo de estos diferentes pasajes muestra que el objeto de la glosolalia eran comúnmente, á lo menos, fórmulas de plegarias en que el fiel favorecido con el don de lenguas celebraba en un idioma extranjero los loores de Dios y de sus obras, figurando sin duda en primer lugar las de la redención y la santificación de las almas. Las fórmulas *Abba* (Pater), *Maran atha* (Dominus noster venit), ¿no habrán tomado tal vez su origen del don de lenguas? (Rom., VIII, 15; Gal., IV, 6; I Cor., XVI, 22.)

Podrá ahora preguntársenos si el don de lenguas, una vez comunicado á los fieles, era en ellos permanente, y si, poseyendo aquel don, les era dado hablar á cualquier momento en la lengua que quisiesen. La Sagrada Escritura no nos suministra elementos para resolver con seguridad esas dos preguntas. A nuestro parecer, sin embargo, la expresión *prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis* indica que la fórmula en lengua extranjera era directamente sugerida por el Espíritu Santo, y que no dependían, por consiguiente, de la libre elección de los fieles, ni el texto de la fórmula, ni la lengua en que se decía. Puede, sin embargo, suponerse que el don de lenguas daba una cierta costumbre de orar ó alabar á Dios en lenguas extranjeras.

¿Y habremos de creer que los Apóstoles se hayan servido del don de lenguas para predicar el Evangelio á los pueblos bárbaros? La Escritura no lo dice, pero apenas puede dudarse, porque ése era el modo de que el don de lenguas fuese particularmente útil á la obra del Espíritu Santo, esto es, á la propagación y santificación de la Iglesia. Sabemos por la Historia que el don de lenguas se concedió en esa forma á varios santos misioneros de la verdad católica, señaladamente á San Vicente Ferrer y San Francisco Javier. Y no es de creer que los Apóstoles fuesen menos favorecidos respecto á eso cuando fueron á anunciar el Evangelio á todas

las naciones de la tierra. Tal es, además, la opinión comúnmente recibida entre los Santos Padres y los Doctores católicos. Y tan arraigada está en los fieles, que muchos no conciben el don de lenguas de otro modo que con el fin de la predicación del Evangelio á las naciones extranjeras. Hemos visto, sin embargo, que esta noción es inexacta, ó por lo menos demasiado limitada. La idea completa del don que exponemos nos parece ser la siguiente: el don de expresarse en lenguas extranjeras acerca de las cosas divinas, ora en un estado extático del alma en comunicación sólo con Dios (lo cual sucedía indistintamente entre los fieles creyentes y docentes), ora en estado de plena conciencia en el acto mismo de enseñar las verdades evangélicas (lo cual se concedió únicamente á los Apóstoles, enviados inmediatamente por el Espíritu Santo).

Objeciones.—Entre los que asistieron al suceso del Cenáculo el día de Pentecostés, hubo quienes exclamaron al oir las voces conmovidas de los discípulos y presenciar sus santos transportes: "Éstos llenos están de mosto.„ (Act., II, 13.) San Pablo escribe á los corintios: "Si, pues, toda la Iglesia se congregare en uno, y todos hablasen en lenguas y entrasen entonces gentes no instruídas de eso (ἰδιῶται), ó bien infieles, ¿no dirán que ensandecéis?„ (I Cor., XIV, 23.) Tal es, poco más ó menos, el juicio que los incrédulos modernos formulan respecto al don de lenguas; díganlo si no las vaciedades que escribe acerca de esto M. Renán en su obra *Los Apóstoles* (páginas 64-72). ¿Tiene, pues, la manifestación y el uso de este don algo de extravagante y rayano á la locura? Seguramente que no era ése el pensamiento de San Pablo, pues que en aquella misma exhortación á los corintios les desea á todos aquel don (vers. 5), y da gracias á Dios de que él mismo lo posee con mayor amplitud que todos ellos (παντων ὑμῶν μαλλον, vers. 18), y prohibe que se pongan obstáculos á las manifestaciones de dicho don (vers. 39). Lo que el Apóstol hace es censurar el abuso de una cosa excelente en sí misma. Corrige en primer lugar la excesiva afición de los corintios hacia aquel don, al cual debían preferir el de profecía como más adecuado para la edificación de los fieles, y no quiere que se haga alarde de un favor concedido principalmente para poner al alma en relación más íntima con Dios. Lo que, según San Pablo, podría tener para los no enterados de ello apariencia de locura, no era el uso del don de lenguas, sino la confusión, la cacofonía, producida por las voces de varios que recitaran con énfasis ó cantaran sin concierto plegarias extáticas ininteligibles. He aquí por qué el Apóstol prescribe á los corintios aquellas prudentísimas reglas: "Si cuando os congregáis, uno cualquiera de vosotros tiene salmo (*por impulso del Espíritu Santo*), tiene doctrina, tiene revelación, tiene lengua, tiene interpretación, hágase todo para edificación. Si alguno hablare en lengua, sea á dos, lo más á tres (*los que hablen*), y esto por turno, que uno interprete; y si no hubiere intérprete calle (*el que había de hablar en lenguas*) en la iglesia y hable para sí y para Dios... Y así, hermanos, codiciad el profetizar y no vedéis el don de lenguas. Mas hágase todo con decencia y con orden.„ (Vers. 26-28, 39, 40.)

Con la observancia de estas reglas (y los puestos al frente de cada Iglesia debían vigilar su observancia) el uso del don de lenguas no podía comprender ya extravagancia alguna. La recitación de una plegaria con la emoción del éxtasis no sería insensatez, como no lo es la palabra vibrante de un predicador elocuente penetrado de su asunto; los acentos de un himno cantado por impulso del Espíritu, ya en una melodía conocida, ya también hasta en un aire improvisado, no debían diferir mucho del canto modulado y dialogado de nuestras preces litúrgicas. El don de lenguas así practicado nada presentaba de incompatible con la gravedad propia del lugar sagrado. "Mas á lo menos no parece razonable, dicen, ni por consiguiente digno de Dios, que el espíritu sugiera á hombres inteligentes fórmulas de plegarias y de cánticos cuyo sentido nadie comprende, ni los asistentes, ni aun el mismo que habla.„ Tiene esta objeción más de especiosa que de sólida. Notemos primeramente que "quien habla en lenguas no habla á los hombres, sino á Dios„. (I Cor., XIV, 2.) Y no hay idioma alguno que sea ininte-

ligible para la infinita sabiduría de Dios. Además, cuando el fiel ora así por impulso divino, no es tanto él quien ora, cuanto el Espíritu Santo, que habita en su alma y que obra sirviéndose de las facultades de aquella alma como de instrumentos vivientes. Esta acción divina, uno de los más sublimes misterios de nuestra fe, nos la enseña formalmente San Pablo en su Epístola á los romanos (VIII, 26 y 27): "El Espíritu ayuda también á nuestra flaqueza, porque no sabemos lo que habemos de pedir como conviene; mas el mismo Espíritu pide por nosotros con gemidos inenarrables. Y el que escudriña los corazones sabe lo que desea el Espíritu: que él, según Dios, pide por los santos.„ Se puede, por lo tanto, decir que la fórmula rezada "en lengua„ la comprenden tanto aquel á quien va dirigida cuanto el que tiene la parte principal en el rezo mismo.

Por otra parte, San Pablo añade que "quien habla en una lengua se edifica á sí mismo„ (vers. 4). Y en efecto, el alma llevada del Espíritu Santo para rezar de esa manera se siente en comunicación con Dios, goza de la oración de unión, y la experiencia atestigua que nada contribuye con tanta eficacia como esta oración de unión con Dios para hacer adelantar una alma en los caminos de la santidad. Nuestros adversarios no creen en la realidad objetiva de esta acción del Espíritu Santo; pero no pueden negar, y en verdad no niegan, que la persuasión subjetiva de esta influencia divina produzca en las almas los más saludables efectos, inspirándoles la práctica de las más sublimes virtudes. Esto debiera bastar á los incrédulos para abstenerse de sus sarcasmos contra las plegarias en lengua no comprendida que se hacían en la Iglesia apostólica, y contra las que hoy todavía se hacen en lengua latina en los templos católicos y en los claustros de las vírgenes consagradas á Dios.

Por lo tocante á los fieles presentes á las reuniones donde se ejercitaba el don de lenguas, las recomendaciones de San Pablo quitaban el inconveniente que pudiera surgir respecto á ellos del uso de un idioma no comprendido. Porque lo que públicamente se enunciaba á impulso del don de lenguas debía siempre ser interpretado; y caso de no haber quien diese la interpretación, debía el que hablaba en lenguas reducirse al silencio. Y por último, aquellos mismos á quienes el Espíritu Santo inspiraba una plegaria en lengua desconocida poseían ordinariamente también el don de la interpretación, con la cual se desvanecían asimismo respecto á ellos los inconvenientes que se intenta señalar en este don de lenguas. Eso podemos deducir de la manera con que se expresa el Apóstol: "Así también vosotros, les dice, por cuanto sois codiciosos de bienes espirituales, procurad abundar en ellos para edificación de la Iglesia. Y por lo tanto, el que habla en una lengua pida también (*á Dios*) la gracia de interpretar... ¿Qué haré, pues? Oraré con el espíritu *(por el don de lenguas que en mí hay)*, oraré también con la mente *(comprendiendo el sentido de lo que rezo)*: cantaré con el espíritu, cantaré también con la mente.„ (I Cor., XIV, 12-15.)

Quedan aún, después de lo dicho, dos cuestiones que resolver. Primera. ¿Por qué plugo al Espíritu Santo hacer orar así á los primeros fieles en un estado más ó menos extático, usando lenguas para ellos naturalmente desconocidas? Segunda. ¿Por qué ese don ha desaparecido en la Iglesia desde los tiempos apostólicos, mientras que los demás, como son la profecía, la ciencia sobrenatural, el don de milagros, han perseverado en cierto grado hasta en nuestros días?

A la primera cuestión podemos desde luego responder con San Pablo (versículo 22): "Las lenguas son una señal, no para los fieles, sino para los infieles.„ Y en efecto, el prodigio de las lenguas conmovió profundamente, cuando se verificó la primera vez, á los judíos incrédulos todavía, que al sonido como de viento impetuoso habían acudido hacia el Cenáculo. "Estaban fuera de sí, ἐξίσταντο, y llenos de admiración.„ (Act., II, 7.) Otro tanto debió de suceder después cada vez que un infiel, penetrando en alguna reunión bien gobernada de cristianos, presenciaba semejantes maravillas.

Fácil le era cerciorarse del prodigio, así respecto al hecho, como á la causa necesariamente sobrenatural del mis-

mo. El infiel, viendo así al descubierto la acción divina, sentíase atraído hacia una sociedad que tan manifiestamente tenía á Dios consigo. Y no se diga que era ésta una señal incierta y engañosa, pues que se presentaban entonces, y se presentan aun hoy, fenómenos extáticos análogos en sectas heréticas y hasta en reuniones de librepensadores. Porque no existe paridad, y basta responder que *ex fructibus eorum cognoscetis eos*: por sus frutos los conoceréis. Siendo el demonio "la mona de Dios„, procura contrahacer las obras divinas; pero siempre por algún lado se le ha de ver la punta de la oreja y se advierte el fraude, sobre todo en los efectos vanos ó perversos que de tales fenómenos resultan. Los infieles, conmovidos por aquella señal de las lenguas, tenían como piedra de toque para comprobar su origen el ejemplo de todas las virtudes que en los cristianos resplandecía.

Vamos á la respuesta de la segunda cuestión. Entre todas las señales, era aquélla particularmente adecuada para atraer los infieles á la Iglesia, pues que mostraba en realidad vivamente el carácter universal de la nueva teocracia sustituída desde allí en adelante á la Sinagoga, patrimonio que había sido de una sola nación. Este loar las maravillas divinas en diversas lenguas, ¿no era la muestra del cumplimiento de aquel oráculo de Malaquías: "Desde el nacimiento del sol hasta el ocaso grande es mi nombre entre las gentes, y en todo lugar se sacrifica y se ofrece á mi nombre una hostia pura„? (Mal., I, 11.)

Pocos años después se había predicado el Evangelio á las naciones; el carácter de universalidad de la Iglesia de Cristo brillaba á la vista de todos con la claridad de los hechos. Entonces, pues, el signo este de hablar lenguas había realizado su objeto y podía ya ir gradualmente desapareciendo. Todavía se nos presentan vestigios de él en el segundo siglo, por lo menos como lo atestigua aquel texto de San Ireneo (*Haer.*, V, 6): "Hemos oído hermanos en la Iglesia que poseían los dones (χαρισματα) de profecía, y que hablaban por el Espíritu toda clase de lenguas.„ El don de profecía, signo, no á los infieles, sino á los fieles (vers. 22), debía continuar edificando á éstos. Mas el don de lenguas no se mostró ya ante los infieles sino rara vez, y únicamente bajo la forma con que se había manifestado en los Apóstoles al predicar el Evangelio á las naciones.

Pueden consultarse sobre esto: Smith, *Dictionary of the Bible*, art. *Tongues;* Rückert, *Der erste Brief Pauli an die Korinther*, cap. XIV y II; *Beilage uber die Charismen der Prophetie und des Glosseredens;* Bisping, *Der erste Brief an die Korinther*, cap. XIV, 13-40; Landt, *Uber die Gabe der Sprachen;* Patrizi y Beelen, *Commentaria in acta Apostolorum*, cap. II, 1-14.

J. Corluy.

LIBERTADES MODERNAS.—Libertades políticas.—I. Dáse ordinariamente el nombre de *libertades políticas* á la facultad que tienen los ciudadanos de tomar parte en los actos del Gobierno que los rige; de cooperar á la acción legislativa; de determinar y votar los impuestos, sin los cuales todo el mecanismo social se paraliza, tanto para la paz como para la guerra: libertades políticas que se ejercen por sufragio directo ó por elección de diputados, representantes, senadores, etc. Aplícase más especialmente el nombre de *libertades modernas* á ciertos derechos, verdaderos ó supuestos, que fueron proclamados en la *Declaración de 1789*, y después en varias Constituciones de nuestros días; libertades que pueden lógicamente encerrarse en tres; es á saber: libertad de pensar, libertad de hablar, libertad de obrar, sin otros límites que los originados de tener los demás estas mismas libertades.

Si se nos pregunta qué es lo que la Iglesia piensa de las libertades políticas y de las libertades modernas, deberemos por de pronto consignar varios hechos históricamente evidentes: 1.° Hoy la Iglesia vive pacíficamente en medio de naciones que han adoptado más ó menos dichas libertades. El Papa mismo, en el ejercicio de su poder temporal en los Estados romanos, había aceptado alguna parte de ellas. 2.° En lo pasado, y desde su principio, la Iglesia ha contenido y suavizado, hasta llegar por fin á suprimir, la antigua tiranía, civilizada ó bárbara; su doctrina, sus instituciones, sus actos han fa-

vorecido constantemente la emancipación, así de las sociedades como de los individuos. 3.º Enfrente del movimiento liberal, que data prácticamente de 1789, pero que en realidad viene ya de antes por las doctrinas que lo inspiraron, ¿cuál ha sido la actitud de la Iglesia? Pío VI en su Breve de 10 de Marzo de 1791, y en su carta al desgraciado Cardenal Loménie de Brienne, ha condenado las libertades modernas tales como las preconiza la falsa filosofía del siglo XVIII; es decir, el supuesto derecho esencial é inalienable, que se pretende atribuir á todo hombre, de pensar, decir y hacer cuanto quiera sin sujeción á autoridad alguna, humana ni divina; pero el mismo Papa declara que no es su ánimo combatir las nuevas leyes civiles consentidas por el Rey y relativas al gobierno meramente temporal. En Julio de 1796 vimos á este mismo Pontífice recomendar, por evitar mayores males en Francia, la obediencia al Gobierno establecido. Pío VII, sucesor suyo, no sólo trata solemnemente con el Consulado en el Concordato de 1801, sino que autoriza expresamente el juramento de obediencia y fidelidad al Gobierno republicano, sin exigir en cambio lo que deseaba, no obstante, muchísimo; á saber: que el Concordato proclamase la Religión católica *religión del Estado* y *religión dominante*.

En 1804 y en 1808 los Cardenales Consalvi y Pacca reconocen la existencia de las dos potestades; pero combaten la independencia absoluta del Estado respecto á la Iglesia, y protestan contra el sistema de erigir la libertad en principio legislativo ó concordado, y en tesis doctrinal; y queda entendido entre la Santa Sede y el Gobierno imperial que aquella libertad de cultos admitida en Francia no expresa sino la tolerancia *civil* y la garantía de los cultos, pero conservando la Iglesia todo su derecho, y especialmente la facultad de castigar á los apóstatas imponiéndoles las penas canónicas. Pío VII, en 1808, procura cerrar las puertas de los Estados pontificios á semejante libertad que habían exigido en Francia los trastornos de la revolución, pero que no pasaba de ser una simple necesidad local, sin derecho á perpetuarse ni universalizarse. En Abril de 1814 renueva el mismo Papa, contra el proyecto de la Carta votado por el Senado francés, sus observaciones de 1804, y obtiene de Luis XVIII alguna satisfacción. Pío VIII permite el juramento de fidelidad á la Carta de 1830 porque, según una declaración de 1808, no revocada, dicho juramento se refería solamente al orden civil, sin que al prestarlo se obligase uno á nada contrario á las leyes de Dios y de la Iglesia.

Las exageraciones, y después los errores de F. de Lamennais, obligaron al sabio Gregorio XVI á explicarse clara y extensamente acerca de las libertades modernas, aunque no rehusa tolerarlas. "La prudencia—se dice en la carta que hizo escribiese el Cardenal Pacca al mismo Lamennais, enviándole un ejemplar de la Bula *Mirari vos* (17 de Agosto de 1832)—la prudencia exige la tolerancia en ciertos casos á fin de evitar un mal mayor; pero no se puede presentar nunca estas libertades como un bien, como una cosa deseable.„ El futuro Cardenal Dechamps hacía á propósito de esto, ya en 1836, la distinción, célebre después, entre la *tesis* y la *hipótesis:* "En *tesis*, estas libertades han de rechazarse; en la *hipótesis* de un mal mayor, que sobrevendría de su supresión, será cosa de tolerarlas.„ Presupuesto lo cual, Gregorio XVI condena el indiferentismo religioso, la igualdad de derecho para todas las creencias á la garantía de sus opiniones, la completa libertad de publicar escritos de toda clase, etc.

A su vez Pío IX declara en 1876, en unas Instrucciones destinadas al Canadá, "que la Iglesia al condenar el liberalismo no intenta sentenciará todos y cada uno de los partidos que puedan llamarse liberales; sus decisiones se refieren á ciertos errores opuestos á la doctrina católica, y no á un partido político determinado„. Admite también el Pontífice la distinción de la tesis y de la hipótesis, y mantiene á un tiempo los derechos de la verdad y los de la prudencia.

Autoriza el mismo á los españoles á jurar la Constitución de 1876, varias de cuyas disposiciones había, no obstante, censurado, toda vez que el Gobierno declaró por fin entenderse esto salvo

los derechos de Dios y de la Iglesia. (Carta del Nuncio en España, 26 de Abril de 1877.) Pero lo que él no puede consentir es que se niegue "la necesaria cohesión establecida por Dios entre el orden natural y el sobrenatural„ (Alocución del 9 de Junio de 1862), y que se permita á la potestad civil arrogarse facultades sobre lo que á la espiritual corresponde (Breves del 6 de Marzo y 6 de Mayo de 1873); que se quiera conciliar la verdad con la mentira (Breve del 21 de Mayo de 1874); que se pretenda transformar en *derechos* todas las libertades modernas (Breve de 9 de Julio de 1875); que se supriman todos los derechos reales y todos los legítimos privilegios de la Iglesia católica (Encíclica *Quanta cura* del 8 de Diciembre de 1864); que desde la cuna al sepulcro se vea el hombre entregado, abandonado y sistemáticamente sometido á todos los peligros de una enseñanza y una prensa ateas„ (*Syllabus* de 1864, *passim*), etc., etc. En esto se cifran, pues, los anatemas que contra las libertades modernas contiene el *Syllabus*, ahora por nosotros citado, y que se ha dicho estar en tan abierta oposición con ellas. León XIII, en sus magistrales Encíclicas y en sus tan luminosos Breves, no hace más que desarrollar las doctrinas teóricas y prácticas de sus predesores. No quiere que los católicos se acriminen mutuamente por diferencias de opinión en esta clase de materias (Encíclica *Immortale Dei* del 1.º de Noviembre de 1885); no quiere que los católicos belgas se dividan y agoten sus fuerzas en polémicas sobre su derecho público y su Constitución (Encíclica del 3 de Agosto de 1882 á los Obispos de Bélgica); mas no le quita eso de condenar altamente la impiedad de aquellos que no sólo distinguen sino que separan y aislan una de otra por completo la política y la Religión (Encíclica del 8 de Diciembre de 1882 á los Obispos de España); ni le quita, sobre todo, de trabajar sin tregua en mostrar, sustentar y restablecer el derecho cristiano en la familia y en la sociedad.

II. Este largo análisis de la doctrina de los Pontífices acerca de la política y libertades modernas nos dispensa de indicar y probar los principios en que se apoya. En cuanto á los que quisieran hacer un cargo á la Iglesia por el sostenimiento de esas doctrinas, ó esperar que algún día las abandonará, sería su esperanza tan infundada como si esperasen verla, con el tiempo, renunciar á los dogmas de la divinidad de Jesucristo, de su absoluta autoridad sobre el mundo por Él creado y redimido, de la espiritualidad é inmortalidad del alma, de la existencia de la gracia y el orden sobrenatural, de la mayor excelencia del espíritu sobre el cuerpo y de la gracia sobre la naturaleza, de la existencia de una sociedad divina con derechos superiores á los de las sociedades simplemente humanas, etc. Pues que, teniendo la Iglesia estos dogmas por verdaderos, habrá de tener también por falsa toda doctrina política y moral que hoy ó en lo sucesivo se les oponga.

III. Varias objeciones contra la enseñanza y la actitud de la Iglesia respecto á las naciones y á las Constituciones modernas van ya refutadas en otros diferentes artículos de este Diccionario, por lo cual dejaré á un lado aquí tales reparos. Vamos á examinar los relativos á la novísima y admirable Encíclica *Libertas*, de León XIII, acerca de la libertad humana y las libertades modernas (20 de Julio de 1888), y al resolverlos tomaremos por guía ese documento de primer orden que ofrece acerca de estas delicadas materias una enseñanza tan clara como autorizada. Se oye decir bastante á menudo en nuestros días:

1.º Que la Iglesia es enemiga de la libertad.

2.º Que las libertades modernas rechazadas por ella son precisamente necesarias á la perfección del Estado social y á la mejor marcha del mismo.

3.º Que la Iglesia, con sus dos asertos: de una ley eterna, natural é inmutable, de la cual deben derivarse todas las demás, y de la gracia divina necesaria para nuestra vida moral, destruye el germen mismo de toda libertad humana.

4.º Que otro tanto ha de decirse respecto á la doctrina con que nos propone á Dios como fin último, absoluto, incontrovertible de toda actividad individual y social. ¿Cómo, dicen, puede ser libre esta actividad si se ordena á ese término único, fatal é inmutable?

5.º La Iglesia es esencialmente, quiéralo ó no, favorable á la esclavitud, al feudalismo, á la teocracia; ni aun puede dejar de serlo dada su actual constitución, puramente teocrática, con todos los atributos místicos imaginables, ciencia revelada, autoridad absoluta, infalibilidad, etc.

6.º Y además, ¿por qué quiere añadir á las obligaciones, ya harto numerosas, de la mera religión natural otras llamadas sobrenaturales que la sana filosofía rechaza como dudosas al menos y excesivamente molestas para nuestra libertad?

7.º Y aun menos mal si se contentase con imponer su yugo á los particulares reglamentando la vida privada; pero tiene la desmedida ambición de regirlos también en la vida pública, oprimiendo así al Estado.

8.º ¿Con qué derecho se opone á la libertad de cultos, á esta preciosa conquista del espíritu moderno?

9.º ¿Con qué derecho condena la absoluta libertad de la prensa y de la palabra?

10. ¿Con qué derecho quiere limitar la de la enseñanza, ó confiscarla más bien á favor suyo?

11. ¿Qué hay más caro al hombre, ni más detestado por la Iglesia, que la libertad de conciencia?

12. La tolerancia misma de que hace alarde en las Encíclicas pontificias, ¿no es juntamente hipócrita é irritante respecto á unas libertades que intenta tratar como culpables licencias?

13. Y últimamente, su manifiesta aversión al régimen democrático, al Gobierno republicano, muestra bien su profundo odio á todo cuanto asegura al hombre la definitiva y completa posesión de su libertad.

IV. Responderemos:

1.º ¡Enemiga la Iglesia de la libertad! Ligereza, y sobre todo grande falsedad, es el decirlo, pues la Iglesia hace de la libertad humana un punto esencial de su dogma y de su moral. ¡Con qué empeño la ha defendido contra los maniqueos y sus imitadores, contra Lutero y Calvino, y contra los jansenistas! ¡Con qué horror rechaza el fatalismo de los materialistas y de los positivistas contemporáneos!

2.º Lo que ella rechaza en cuanto á las libertades modernas no es, ciertamente, ni bueno en sí, ni fuente de bien alguno; que ahí están la historia de la revolución francesa y la de la Filosofía social para probarnos con claridad que eso fué precisamente lo que impidió que las reformas tan ruidosamente anunciadas diesen el feliz resultado que de ellas se esperaba. Nunca ha desagradado á la Iglesia la verdadera libertad, la libertad útil al humano linaje, sino únicamente la falsa y peligrosa libertad, que degrada, que va á parar á la tiranía y al nihilismo.

3.º La doctrina romana respecto á la ley eterna, natural, inmutable, que sirve de luz y apoyo á todas las demás, no perjudica á la libertad bien entendida, como no la perjudica tampoco la inmutabilidad de las esencias de las cosas. Despréndese, sin duda, de esa doctrina que la libertad ha de ser razonable, que ha de respetar ciertos principios, que ha de encerrarse en ciertos límites. Y no ofrece tampoco duda que siendo, como es, finita y falible la libertad humana, requiere el contrapeso de una ley infalible é incorruptible. Y qué, ¿consiste acaso la perfección de la libertad en ser desrazonable é imperfecta? Por lo que toca á la gracia, en nada destruye ésta el libre albedrío, sino que lo cura, lo sostiene y lo eleva al orden sobrenatural, y eso es lo que hay. Dios, que ha hecho la libertad humana, sabe de qué modo puede prestarle su concurso sin aminorarla. Nadie se siente ni es realmente más libre que el cristiano fiel á su ley y dócil á la gracia.

4.º Quien se imagine que surge para nuestra libertad traba alguna de la obligación de referir toda nuestra vida á la infinita é inmutable bondad de Dios, ignora que esta libertad está esencialmente hecha para el bien, para el bien supremo, ó se figura falsamente que entre nosotros y el fin infinitamente excelso á que debemos tender no queda lugar sino para una sola serie de actos determinados de antemano, sin posibilidad alguna de elección y sin variedad alguna de medios á nuestra disposición. Mas si se reflexiona un poco sobre las condiciones del camino por donde podemos subir hacia Dios, vése, al contrario, que por mucho espacio que pueda codiciar nuestra libertad tiene ante sí

infinitamente más del que necesita para proceder con holgura en sus deliberaciones y actos. Y lo que decimos de la libertad de los individuos es igualmente aplicable á la de los pueblos y á la del género humano en su conjunto. Toda actividad, toda aspiración puede espaciarse cómodamente en el intervalo inmenso que separa la tierra del cielo y el tiempo de la eternidad.

5.º Sólo una extraña ignorancia de los hechos puede explicar el que se mueva contra la Iglesia la acusación de haber favorecido la esclavitud y la servidumbre. Es, sí, la más insigne "escuela de respeto„ y de obediencia que hay en el mundo; mas ¿por dónde puede sacarse de aquí esa otra disparatada suposición? Pues qué, ¿nuestro Señor Jesucristo no fué el primero en afirmar la igualdad de los derechos de todos ante su Padre celestial? ¿No ha enseñado San Pablo la fraternidad universal de los hombres en Cristo? ¿No ha luchado constantemente la Iglesia contra la barbarie y contra los opresores de la humanidad, esforzándose en emancipar á los más diversos pueblos de ese yugo odioso, cuidando, sin embargo, al mismo tiempo de que no cayesen en las torpezas de la licencia? Y si no ha podido dar cima á su obra en uno ó dos siglos; si su obra no ha llegado, ni llegará probablemente tan pronto, á cabal término, ¿quién tiene la culpa? La humanidad tan tristemente decaída, cuyas generaciones se transmiten más fácilmente sus malas tendencias nativas que sus cualidades trabajosamente adquiridas. Pretender que la Iglesia, dada su índole, no puede ser amiga de la libertad humana y baluarte que la defienda, es hacer un discurso completamente *a priori* sobre materias en que debe y puede muy fácilmente consultarse á la experiencia. Pues bien; ¿qué nos dice la Historia sino que antes del Catolicismo, y fuera de él, la tiranía, viniendo ora de arriba, ora de abajo, campea á sus anchas por el mundo?

6.º No son ficticias, sino verdaderas é incontestables obligaciones sobrenaturales, aquellas que la Iglesia nos prescribe guardar, además de los preceptos de la ley natural. Porque Dios no se ha limitado á ser autor de la creación, sino que además ha querido y se ha dignado comunicarnos la revelación. Y por este segundo título le debemos, no menos que por el primero, el acatamiento de nuestra inteligencia, la docilidad de nuestro corazón. La misma ley natural nos impone el estricto deber de ser fieles á la sobrenatural. Completando y perfeccionando ésta á aquélla, aumenta con creces el complemento de perfección que la mera ley natural añadía ya á nuestra libertad.

7.º La vida pública está sujeta, como la privada, á los principios eternos del derecho y de la verdad, y á las disposiciones prácticas de la revelación positiva. Y siendo el Estado la colectividad de las conciencias de los individuos, no puede haber motivo para que tenga la asociación unas inmunidades y una independencia que sería locura criminal el reclamarlas los individuos. Es, pues, del todo lógica la conducta de la Iglesia romana al reclamar que los pueblos, como tales, hayan de respetar la ley divina, ya natural, ya sobrenatural. Es evidente que no puede haber en el Estado derecho para poner obstáculos á la santificación de los ciudadanos y estorbar la felicidad eterna de los mismos; debe, por lo tanto, respetar y hacer respetar las leyes divinas.

8.º Muy lejos de ser la libertad de cultos una preciosa conquista, es una concesión de conveniencia á las tristes circunstancias de una sociedad en decadencia, como acontece con la nuestra desde la Reforma. Es, ciertamente, una situación preferible á la persecución contra los católicos por parte de Gobiernos impíos ó cismáticos; es preferible, respecto de los disidentes, á las sacrílegas hipocresías ó al levantamiento en armas que una intolerancia inconsiderada habría de ocasionar en ciertas difíciles coyunturas. Pero sin perjuicio de estas diversas hipótesis, que á menudo, y principalmente en nuestros tiempos, llegan en ciertos países á ser una triste realidad, no puede admitir la Iglesia la tesis absoluta de que sea un bien la libertad de cultos. No es un bien que los espíritus estén separados por tan graves divergencias; ni que una muchedumbre, alucinada por preocupaciones sectarias ó arrastrada por predicaciones mentirosas, viva y muera fuera de la verdadera religión; ni que

el Estado parezca no tomar interés en un problema tan esencial á la vida moral de los ciudadanos, á la vida social de las naciones, con un aire de despreciar como falsos ó superfluos todos los direrentes cultos que están en competencia; ni es, por último, un bien que las almas poseídas de la verdad se vean á veces tentadas á estimarla en menos ó practicarla con cierta tibieza é indiferencia. Podrá la libertad de cultos ser á menudo un mal menor, nunca un bien definitivo y completo.

9.º La libertad de pensar y, por consiguiente, la de hablar no puede considerarla la Iglesia, que cree en la objetividad de la verdad naturalmente conocida ó sobrenaturalmente revelada, no puede, decimos, considerarla como una libertad total, incondicional, sin límites y sin freno. El hombre no tiene derecho sino á pensar y hablar rectamente: y si hay que tolerar á veces sus desvaríos de imaginación y de pensamiento, de lenguaje y de publicidad, es eso asimismo solamente un mal menor, y de ninguna manera un bien positivo, absoluto y definitivo. Ya que la Iglesia consiente los daños que exige á veces la catástrofe de un incendio, no se la pida que todo lo tire por la ventana.

10. Con mayor motivo no debe tampoco admitir, en teoría y como completamente bueno, que uno cualquiera pueda enseñar cuanto se le antoje, especialmente á niños y jóvenes. Es la libertad de enseñanza una arma de dos filos, eficaz para el mal como para el bien; que no puede, por lo tanto, ponerse sin condiciones ni precauciones lo mismo en manos de malvados, de ignorantes, de mentirosos, que en las de los buenos, prudentes y doctos. El error no tiene igual derecho para ser profesado que la verdad. No es lo mismo el error que la verdad, y no han de ser, por lo tanto, tratados ambos de igual manera, y no será la Iglesia quien quiera jamás confundirlos en un mismo sentimiento de vaga y cobarde simpatía.

11. La libertad de conciencia, si con ella significásemos el cumplimiento sin estorbo ni traba de nuestros deberes del alma y del corazón para con Dios, es un bien realmente inapreciable, que los Apóstoles, los apologistas y los mártires han siempre defendido con toda energía. Pero entendida en el sentido moderno, de un derecho ilimitado de hacer lo que el capricho y las pasiones sugieran en pro ó en contra de la ley divina, en pro ó en contra de las enseñanzas de la Iglesia y su divina autoridad, es un mal intolerable, al cual el Catolicismo no prestará jamás ni aun una mera secreta connivencia. Lo más que podrá conceder en tiempos de turbación como los nuestros, será que el poder civil no se ocupe para nada en mirar de qué manera se cumplen ó no los deberes de conciencia, salvo el caso del quebrantamiento de ciertos principios elementales de moral sancionados también en el Código penal. Sí, la Iglesia condesciende alguna vez con que se apele á ese mínimum de moral. Pero más allá no pueden ir tampoco sus concesiones al espíritu del siglo; pedirle más sería querer que renunciase á la esencia misma de su misión.

12. No, por cierto; la expresada tolerancia de la Iglesia romana respecto á ciertas libertades modernas, no es de pura fórmula y sólo de palabra. Es sincera, franca y formal; pero no pasa de ser una tolerancia, no siendo, de consiguiente, ni aprobación, ni contentamiento, ni alegría, ni mucho menos amor. En vista del triste estado de los espíritus, y de los infaustos sucesos acontecidos en Europa durante este último siglo, la Iglesia reconoce que sería imprudencia en el Poder civil en ciertos casos prohibir el ejercicio de los falsos cultos, é imponer la observancia de los mandamientos de la Iglesia respecto á la prensa, la abstinencia, etc., y aprueba, de consiguiente, á esos gobernantes que dejan á los cultos y la prensa una libertad más ó menos amplia, según la necesidad de los tiempos y los lugares.

13. Si el regimen democrático, la forma republicana, aseguran siempre y doquiera en su más alto grado el libre ejercicio de los derechos del hombre, del ciudadano y del cristiano, no es cosa de discutirlo aquí, ni querríamos tampoco darlo como cosa corriente sin reserva ni sombra de duda. Pero mucho menos admitimos todavía el que se diga que la Iglesia mira con horror esa forma de gobierno. ¡Pues qué! ¿Ha detestado tanto, por ventura, las Repú-

blicas italianas de la Edad Media, en tiempos en que tan grande influjo ejercía? ¿Se halla, acaso, en nuestra época en oposición declarada con todos los Estados democráticos y todas las Repúblicas? ¿Muéstrase tal vez más favorable á las Monarquías y á los poderes absolutos precisamente por ser tales? En manera alguna. Otras son las causas que motivan sus antipatías ó sus simpatías. Estas causas hay que buscarlas en el modo con que las naciones y los Gobiernos cumplen sus deberes para con Dios y la Religión verdadera, para con los sacerdotes y los fieles, y ahí está el secreto, nada recóndito ni aterrador, de lo que suele llamarse la política eclesiástica. El Gobierno que asegura á los ciudadanos una mayor suma de sana, razonable y cristiana libertad, y que mejor los defiende contra la licencia y sus perniciosos excesos, ése es también el Gobierno que la Iglesia católica prefiere.

Consúltense las Encíclicas *Immortale Dei* y *Libertas* del Papa León XIII; Mgr. Parisis, *Cas de conscience sur les libertés modernes;* Mgr. Sauvé, *Questions religieuses et sociales de notre temps;* Liberatore, *La Chiesa e lo Stato;* J. B. Jaugey, *Accord de l'Église et de l'État*, etc., etc.

DR. J. DIDIOT.

LIBRE ARBITRIO.—Es el poder que nuestra voluntad posee de elegir entre las diversas determinaciones que nuestra razón le propone.

I.—Enseñanza de la Iglesia acerca del libre arbitrio.

Siempre ha enseñado la Iglesia la existencia del libre arbitrio. El Concilio Tridentino lo definió contra los protestantes en los siguientes términos (Ses. VI, can. 5): "Si alguien dijere que el libre arbitrio, después del pecado de Adán, se perdió y extinguió..., sea anatematizado.„ Inocencio X y Alejandro VII renovaron esta definición condenando como herética la tercera de las cinco proposiciones sacadas del libro de Jansenio, que dice: "Para merecer y desmerecer en el estado de la naturaleza caída no se requiere en el hombre la libertad que excluya necesidad, sino que basta la libertad que excluya coacción.„

II.—Noción del libre arbitrio según la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Antes de demostrar la existencia del libre arbitrio conviene determinar en qué consiste, y vamos á verificarlo exponiendo al efecto la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Nosotros discurrimos acerca de la conducta que hemos de observar lo mismo que sobre las cuestiones especulativas. Juzgamos así que tales ó cuales accciones es bueno hacerlas. Ahora bien: sólo en estas acciones que juzgamos buenas bajo cualquier aspecto, es en las que puede determinarse nuestra voluntad. Cuando obramos sin conocimiento previo de la conveniencia de nuestros actos, no es, en efecto, la voluntad, sino un instinto ciego, quien nos mueve, pues que la voluntad tiene por objeto el bien conocido por el entendimiento, y sólo hacia ese bien se dirige. Por otra parte, no todo acto voluntario es libre, pues hay bienes sin imperfección y sin mezcla que nuestra voluntad anhela necesaria, y no libremente. Tal sucede con la felicidad perfecta, con la felicidad en general. Nuestro libre arbitrio no se ejerce, pues, sino respecto á los bienes que se nos presentan mezclados con algún defecto, incompletos. No hallamos en tales bienes la plenitud de lo que puede satisfacer nuestras aspiraciones; podemos, por consiguiente, considerarlos como cosas que no son condición indispensable é inmediata para la posesión de nuestra soberana felicidad. Somos con eso libres de adherirnos ó no adherirnos á ellos. He aquí en qué consiste nuestro libre arbitrio.

Cierto que existen cuatro clases de causas que contribuyen á dirigirnos hacia tal ó cual conducta más bien que hacia tal otra, y que parecen impedir nuestro libre arbitrio, es á saber:

1.ª Los impulsos y las gracias por cuyo medio obra Dios sobre nuestra voluntad.

2.ª La fuerza de los motivos que el entendimiento nos propone.

3.ª Los hábitos adquiridos.

4.ª Nuestras pasiones, en fin, nuestro temperamento y los demás móviles que dependen de la parte inferior de nuestra naturaleza.

Hasta pueden estas causas en ciertos casos obrar con tal fuerza que borre la posibilidad de la resistencia.

Pero ordinariamente, en medio de sus diversas solicitaciones, permanecemos libres y dueños de nuestros actos, pues que es nuestra voluntad quien decide la determinación.

No consiste, pues, el libre arbitrio, como pretendían los jansenistas, en una inclinación invencible, aunque exenta de coacción exterior, sino en una elección independiente de las inclinaciones y de los objetos que nos solicitan; en una elección, para decirlo de una vez, que está enteramente en nuestro poder el hacerla ó no hacerla.

III.—Pruebas de la existencia del libre arbitrio.

Hemos dicho que la existencia del libre arbitrio es una verdad ya definida, y definida, no sólo una vez, sino varias. Nos limitaremos, pues, á exponer aquí las principales pruebas con que la razón lo demuestra.

Las hay en gran número y de muy diversa índole. Pueden, con todo, reducirse á tres clases:

1.ª Las que se toman de las condiciones en que se ejercita el libre arbitrio.

2.ª Las que se toman de la conciencia que nosotros tenemos de ello.

3.ª Otras, por último, que se toman de las consecuencias que llevaría consigo la negación de nuestra libertad moral.

1.º PRUEBAS TOMADAS DE LAS CONDICIONES EN QUE SE EJERCITA EL LIBRE ARBITRIO.—Santo Tomás de Aquino nos presenta bajo varias formas esta prueba. Se pueden distinguir según él (II *Contra gent.*, c. XLVIII) tres especies de seres. Primeramente los seres insensibles, que, ajenos de todo conocimiento, no pueden por esto poseer el libre arbitrio. En segundo lugar los animales, que tienen un conocimiento sensitivo, siempre concreto y particular, y sobre el cual no pueden reflexionar, y que les impone, por lo tanto, necesariamente, la manera de obrar; tal es la oveja, que siente por instinto la necesidad de huir del lobo, y que no tiene libertad para no hacerlo así. Y en tercer lugar, los seres racionales; poseen éstos la noción abstracta del bien en general, y colocados á la vista de un bien particular lo reputan como un bien, pero no como el bien único; juzgan, por lo tanto, que tienen un motivo de querer aquel bien; pero conocen asimismo que no hay motivo que se lo convierta en su bien necesario. Son, además, dueños de apreciar el juicio que forman sobre la conducta que se proponen observar; y como ven que esta conducta no se les impone necesariamente, está del todo en su mano el seguirla ó no seguirla, y he aquí por qué los seres razonables están dotados del libre arbitrio.

Está, como se ve, esta prueba tomada de la índole del motivo que nos solicita á obrar. No teniendo ese motivo por sí mismo el poder de determinar nuestra voluntad, toda vez que sólo responde á parte de nuestras aspiraciones, síguese que es nuestra voluntad quien á sí propia se determina, y resulta, por lo tanto, que dicha voluntad es libre.

Kant ha reproducido el mismo argumento bajo diferente forma al mostrar que el motivo más noble de nuestras acciones, el deber, se ofrece á nuestra voluntad como obligatorio, es decir, como regla que hemos de cumplir libremente. "Supongamos, dice *(Crítica de la razón práctica)*, que alguien pretende no poder resistir á una pasión; pues vamos á ver: si le pusiesen enfrente una horca para colgarle de ella tan pronto como satisficiese su deseo, ¿sostendría aún que no le era posible resistir á él? No es difícil adivinar cuál sería su respuesta. Pero si su Príncipe le mandase bajo pena de la vida dar un falso testimonio contra un hombre honrado, á quien dicho Príncipe quisiese perder bajo un especioso pretexto, ¿miraría ó no nuestro hombre como posible el vencer su amor á la vida por arraigado que lo tuviese? Si llevaría ó no á cabo este vencimiento, no se atreverá tal vez á asegurarlo; pero de que sí puede hacerlo, ninguna duda se os ocurriría. Juzga, por lo tanto, que puede hacer alguna cosa pues que tiene la conciencia del deber, y reconoce así en sí mismo la libertad.

Bossuet (*Tratado del libre arbitrio*, capítulo I) reune en otro argumento la prueba de Santo Tomás y la de Kant:

"La obligación que todos creemos de consultar en nuestro interior si haremos tal cosa más bien que tal otra, nos ofrece una prueba cierta de la libertad de nuestra elección. Porque no deliberamos acerca de las cosas que creemos necesarias, como, por ejemplo, si algún día habremos de morir, en lo cual nos dejamos llevar del curso natural é inevitable de las cosas, y lo mismo haríamos respecto á todos los objetos que se ofrecen, si no conociésemos distintamente que hay cosas que debemos prevenir, porque en ellas debemos obrar y determinarnos por elección nuestra. Concluyo de aquí que somos libres respecto á todos los puntos sobre que podemos dudar y deliberar... Vemos, pues, la existencia de la libertad, toda vez que es necesario admitir que hay seres dotados de conocimiento que no pueden ser determinados de una manera precisa por sus objetos, sino que han de abrazarlos por elección propia.„

2.º PRUEBA TOMADA DE LA CONCIENCIA QUE TENEMOS DE NUESTRO LIBRE ARBITRIO.—"Que cada uno de nosotros, añade Bossuet (*Ibid.*), se escuche y se consulte á sí mismo; conocerá que es libre, como conocerá que es racional. Gran diferencia hacemos, en efecto, entre la voluntad de ser dichosos y la voluntad de salir de paseo. Porque ni aun se nos ocurre pensar que podamos dejar de querer ser felices, mientras que conocemos claramente que podemos privarnos de querer salir de paseo. Y así también deliberamos y consultamos nuestro interior si iremos ó no á paseo, y resolvemos según nos place lo uno ó lo otro; mas nunca nos ponemos á deliberar si querremos ó no ser felices; lo cual nos muestra que, según comprendemos que nuestra misma naturaleza nos determina necesariamente á querer ser felices, comprendemos también que somos libres de elegir los medios para ello. Veo además que todos los hombres sienten en sí mismos esta libertad. Todas las lenguas tienen palabras y frases muy claras y fáciles para explicarla, ni hay quien no distinga lo que en nosotros está, lo que depende de nuestro poder, lo que queda á nuestra elección, de aquello en que no sucede así, y los que niegan la libertad no dicen que dejen de comprender estas palabras, sino que sostienen que no existe lo que se quiere significar con ellas.„

Y pasando más adelante, no es la educación la que nos hace creer que poseemos el libre arbitrio. "No solamente„ hace observar M. Julio Simón, (*Le devoir*, cap. I), todos los hombres, desde que el mundo es mundo, creen en la libertad, sino que tal creencia es natural é invencible. No necesito yo que vengan á enseñarme que soy libre; bástanme para saberlo los actos que ejecuto. Y creen en la libertad, así el salvaje como el ciudadano de una sociedad civilizada, así el niño como el anciano. Es una creencia que nos acompaña en todos los actos de nuestra vida. Ni hay ninguna más difícil de desarraigar; quien á puro cavilar se ha creado un sistema del cual está excluída la libertad, habla, siente y vive como si en ella creyese. No es que lo dude, es que se esfuerza á dudarlo, y he ahí todo el resultado de su ciencia. ¡Dónde hallar un fatalista que no tenga ni orgullo ni remordimientos! Preciso se hace, ó confesar que el hombre es libre, ó suponerle destinado á creer invenciblemente en el error.„

3.º PRUEBA TOMADA DE LAS CONSECUENCIAS QUE ENTRAÑA LA NEGACIÓN DE NUESTRO LIBRE ARBITRIO.—"Si la libertad no existiese, no habría entonces responsabilidad, ni derecho, ni deber, ni ley, ni moralidad. Si la libertad no existiese, el remordimiento sería una flaqueza de espíritu y la más absurda de las supersticiones; quedaría entregado el porvenir al embrutecedor dominio de una degradación universal, y ya no veríamos en la tierra más que de una parte los pequeños y los débiles, víctimas sin mérito ni esperanzas, y de otra los fuertes y los dichosos, que podrían sin piedad y sin vacilaciones aplastar á aquéllos bajo las ruedas del carro de su fortuna.„ (Mgr. Turinaz, *L'Ame*, pág. 101.)

IV.—Teorías que niegan el libre arbitrio.—El determinismo.

La existencia del libre arbitrio la rechazan los materialistas porque niegan la espiritualidad del alma (véanse los artículos *Materialismo*, *Espiritualidad*

del alma); la rechazan los sensualistas, y especialmente aquellos á quienes se aplica la denominación de asociacionistas, porque pretenden explicar tanto los actos de la voluntad como los juicios de la razón por la evolución de nuestras facultades sensitivas (véase el artículo *Asociacionismo);* la rechazan los panteístas, que lo someten todo á la fatalidad (véase el artículo *Panteísmo);* errores cuya refutación se halla en otros artículos del presente DICCIONARIO.

No nos detendremos tampoco á refutar aquellos errores teológicos que sacrifican la libertad de nuestras determinaciones al carácter eficaz de la gracia y de la presciencia divina. Cierto es, en efecto, que Dios nos conduce según su beneplácito, sin quitar á nuestros actos su libertad; cierto es que prevé de toda la eternidad lo que nosotros hemos de hacer libremente. Nos hallamos, pues, ante un misterio; no podemos comprender cómo Dios mueve nuestro libre arbitrio sin destruirlo, ni cómo del fondo de su eternidad ve cuanto sucede en el tiempo, lo futuro lo mismo que lo pasado; pero si hubieran de rechazarse todas las verdades que implican misterios y problemas insolubles, ¿qué vendría á quedar de nuestra ciencia, cercada por doquier de misterios? "La primera regla de nuestra lógica, dice Bossuet á este propósito (*Ibid.*, cap. IV), es que las verdades ya conocidas no procede abandonarlas por la dificultad que se halla cuando se trata de conciliarlas, sino que debemos, por el contrario, asir fuertemente, por decirlo así, los dos extremos de la cadena, aunque no siempre veamos el medio por donde mutuamente se eslabonan." Además, este problema lo examinamos en el artículo *Providencia (cómo la acción de la Providencia se concilia con nuestras libres determinaciones),* y los adversarios del libre arbitrio han elegido hoy otro terreno.

1.º TEORÍAS Y ARGUMENTOS DEL DETERMINISMO.—Han tomado el nombre de *deterministas*, que indica bien por qué niegan ellos la libertad. Según éstos, los actos de la voluntad no están á su libre determinación, sino que son determinados por todas las diversas causas que sobre ella obran. Partiendo de un principio indudable, el de que no hay efecto sin causa, sostienen (lo cual es muy diferente) que todas las causas están determinadas á su efecto (véase el artículo *Determinismo*), sin que de ello se exceptúe nuestra voluntad. Para ellos, la conciencia que creemos tener de nuestra independencia respecto de los bienes ó las obligaciones que la razón nos propone, la conciencia que creemos tener de la libertad de nuestros actos, es una mera ilusión. Algunos de ellos no se detienen ante las deplorables consecuencias de semejantes negaciones, y hasta pretenden implantar sobre las ruinas del deber, del orden social y del derecho una moral sin obligación ni sanción, y una sociedad sin derecho ni deberes morales. Veremos en el artículo dedicado á la *Moral* cuán baladíes son naturalmente los resultados á que llegan respecto á este último punto, ciñéndonos ahora, según corresponde aquí, á examinar si la independencia y la libertad de nuestra conciencia son, como ellos dicen, una mera ilusión.

Las causas internas, naturales, que solicitan é inclinan la voluntad, pueden dividirse en dos clases:

1.ª Los motivos presentados por la razón.

2.ª Los móviles que proceden principalmente de nuestra sensibilidad, y que resultan del temperamento, del carácter, de las pasiones, de la influencia que sobre nosotros ejercen las circunstancias y el clima en que vivimos.

Bajo tales impulsos, á los cuales se añade el amor del bien y la fuerza de los hábitos adquiridos, produce nuestra voluntad los diversos actos considerados como libres.

Ahora bien; si escuchamos á los deterministas, la conciencia que pretendemos tener de nuestros actos sería una mera ilusión dimanada de la ignorancia de aquellas causas, cualesquiera entre las expresadas, que nos hacen obrar. Ya Hobbes había dicho: "Si una peonza con que juegan los niños tuviese conciencia de su movimiento, pensaría que procede éste de su voluntad, á no ser que sintiese la cuerda; tal sucede al hombre en sus acciones, porque no conoce las cuerdas que determinan su voluntad." Ese mismo pensamiento

expresa Bayle en otra imagen: "Si la aguja imanada que la fuerza magnética inclina al Norte, ó la veleta movida por el viento, tuviesen conciencia de su movimiento sin conocer las causas, se pavonearían de él y lo atribuirían á su propia iniciativa.„ Pero Leibnitz es quien más especiosamente formula la objeción del determinismo. Hace notar que no sólo obedecemos á los móviles y motivos que conocemos, sino también á influencias imperceptibles, de las cuales no nos hacemos cargo. "Somos, dice, determinados en toda acción voluntaria por estas dos clases de causas, y nuestra ignorancia de las causas desconocidas nos persuade que ha sido independiente nuestra elección. Porque, como las causas por nosotros conocidas no bastan á explicarla, nos persuadimos que ha sido efecto de nuestra libre determinación.„ Todavía nuestras acciones son, según dicho filósofo, tanto más libres cuanto con mayor conocimiento de causa obramos, pareciéndonos, por consiguiente, que lo son menos, pues que para el mismo Leibnitz la libertad es la "espontaneidad consciente„.

No admitimos, por supuesto, semejante definición de la libertad, pues con ella se suprime el libre arbitrio y es totalmente contraria á la noción que del mismo dejamos explicada; con que vamos ahora á refutar el argumento de los deterministas, que puede reducirse al siguiente dilema: "O bien conocemos claramente por qué obramos, y los motivos más fuertes arrastran nuestra voluntad, ó no lo conocemos y nuestra voluntad queda, sin embargo, sometida por completo al impulso de los móviles; mas como no puede darse cuenta de esa acción, atribuye sus resoluciones á una elección libre.„

Nuestros contemporáneos han insistido en esta segunda parte del dilema. Según M. Fouillé, el *yo* por entero, este conjunto complejo de elementos que no advertimos, de temperamento, de naturaleza, de hábitos, de tendencias heredadas, es quien pondrá su decisivo influjo en los platillos de la balanza, haciéndola caer del lado de sus secretos instintos, aun en aquellos mismos casos en que la voluntad se persuada con la mayor sinceridad que se halla exenta de todo influjo en todas sus determinaciones. Pesa, por ejemplo, César en su interior, desde la orilla del Rubicón, las órdenes del Senado y de los Cónsules, á la par que las sugestiones secretas de su ambición y de su seguridad personal. ¿Quién hará cesar las oscilaciones de su pensamiento? ¿Su conciencia? No. ¿Su ambición? Tampoco ella sola, sino con ella todo aquel conjunto de hábitos guerreros y de instinto de mando que constituye su *yo*, aquel enigma indescifrable para sí mismo y para nosotros que se llamaba César. En lo pasado del vencedor de las Galias fermentaba el porvenir del dictador. Así, el factor que determina todos los actos que nos parecen libres es nuestro *yo*, con todo lo que encierra de impenetrable á la vista más perspicaz.

2.º Refutación de la teoría y de los argumentos del determinismo.— Hemos procurado presentar en toda su fuerza los argumentos en que se apoya la tesis determinista. Para ver ahora si esos argumentos valen lo que nuestros adversarios suponen, examinemos los dos miembros del dilema, comenzando por el segundo que es el que más especioso parece.

Que todos los elementos de nuestro ser ejercen su influencia en nuestras determinaciones no lo negaremos, y es también cierto que el hombre no se hace cargo de todas esas influencias. Pero, ¿síguese de aquí que su libre arbitrio sea una ilusión? Tal vez, y aun sin tal vez, sucederá así en algunas acciones, porque somos víctimas de motivos de error en determinados casos que nos engañan respecto al carácter de nuestros actos, como también respecto al objeto de los mismos. Pero estas causas de error pueden removerse, y cuando así se ejecuta no hay por qué poner en duda las afirmaciones de nuestra conciencia ó habrá que dudar también del valor de todos nuestros juicios.

Veamos, en efecto, de qué manera obran sobre la voluntad esas múltiples influencias. Preséntanse á ella bajo la forma de un juicio práctico que afirma á la misma voluntad los motivos que tiene para determinarse por tal ó cual partido. Porque preciso se hace recordar que actos no precedidos de semejante juicio práctico no corresponde-

rían á aquellos en que tenemos conciencia de obrar libremente, y, ya lo hemos dicho al exponer la noción del libre arbitrio, no serían actos de voluntad, sino actos instintivos parecidos á los de los animales.

Pero hay que explicar cómo pueden entrar en dicho juicio práctico ó en dichos motivos tantos elementos. Dos dificultades parecen oponerse á ello: es la primera que ni los elementos que hemos denominado *los móviles*, y que proceden de la parte sensitiva de nuestro ser, ni las aspiraciones inadvertidas de nuestra voluntad, no parece puedan entrar en tal juicio ó en tales motivos; es la segunda que, caso de que entren, no es posible que se hallen allí claramente formulados de suerte que se los pueda distinguir. Estudiaremos una en pos de otra ambas dificultades con arreglo á lo que enseña Santo Tomás de Aquino. Veamos, pues, la primera.

Conviene notar antes de pasar adelante que el bien que constituye el objeto de la voluntad no es sólo el de dicha facultad, sino también el de todas nuestras demás potencias, el bien, decimos, de todo el hombre (*Summ. th.*, I, 2, q. 10, art.1º) ó, para usar el lenguaje mismo de nuestros adversarios, el de todo el *yo*.

Reparemos además que una cosa puede ser reputada buena y presentada como tal á la voluntad por dos razones: á causa de la cosa considerada en sí misma, y á causa de aquel de cuya voluntad se trata, ya que la conveniencia de una cosa respecto á nosotros depende á la vez de la cosa y de nosotros mismos. Cada uno juzga, pues, de las cosas según sus disposiciones. De donde concluye Santo Tomás que nuestras pasiones (I, 2, q. 9, art. II), y aun lo que en nuestro estado fisiológico es desconocido para el entendimiento, como nuestro temperamento y las influencias que obran sobre nuestro cuerpo (I, 2, q. 83, art. 1º ad 5), concluye, decíamos, Santo Tomás que esas influencias ignoradas y ocultas tienen, sin embargo, su parte en nuestra apreciación de la conveniencia de cada una de nuestras determinaciones libres, y entran, de consiguiente, por algo en el juicio práctico donde se resumen nuestros diferentes motivos.

Así, pues, al decirse César: "Más vale pasar el Rubicón y marchar á Roma„ las palabras "más vale„ resumían todo el conjunto complejo de las complejas operaciones producidas por su temperamento, sus instintos hereditarios, su pasado, su presente situación, todo el conjuto que constituía el *yo* de César en aquel momento. Otro tanto sucede con todas las causas que influyen para la decisión de nuestro libre arbitrio; entran como un elemento importante en el juicio práctico que afirma ser bueno tomar aquella decisión. *Decisión que es bueno tomar*, equivale siempre á *que el tomarla es bueno para mí*, con todo lo que me constituye y con todas mis necesidades, aun las menos marcadas. No hay, por lo tanto, dos hombres para quienes esta bondad sea absolutamente la misma, porque no hay dos hombres sujetos á influencias absolutamente idénticas.

Por consiguiente, si bien es cierto que no podemos analizar todas las solicitaciones que obran sobre nuestra voluntad en el momento en que ella se determina, ni darnos cuenta del encubierto origen de donde proceden, no es menos cierto que todas estas solicitaciones son en algún modo conscientes, y que se resumen y combinan en los motivos complejos que el entendimiento escuadrona en vistoso alarde ante la voluntad.

Pero poco importa, dicen los deterministas, que estas solicitaciones obscuras tomen puesto entre los motivos y se hagan sitio en la conciencia. Porque desde el momento en que no pueden ser analizadas y que no alcanzamos la extensión de su poder, basta eso para que seamos juguete de la ilusión llamada libertad, y atribuyamos á nuestra elección las decisiones á que aquel poder oculto, sin saberlo nosotros, nos determina. César se sentía movido á pasar el Rubicón, pero no podía medir la fuerza de esa moción, y de ahí el que haya podido creerse libre al obrar necesariamente.

Responderemos que para apartar todo temor de semejante ilusión no es preciso que analicemos los motivos que nos solicitan, sino que hay bastante con que tengamos conciencia de que la fuerza de tales motivos no llega á

hacer necesaria nuestra determinación. Y he aquí lo que precisamente ocurre siempre que obramos con la convicción de que somos libres.

Al decidirse César á marchar hacia Roma movíanle una porción de influencias y consideraciones, cuyo poder todo no podría tal vez medir bien; pero él, si creyó obrar con libertad, conocía al mismo tiempo que en su mano estaba el adoptar otra línea de conducta, y que, por consiguiente, la fuerza de los motivos á que obedecía no alcanzaba á arrastrar necesariamente su voluntad. Es, por lo demás, un hecho que nos creemos tanto más libres cuanto mejor conocemos los motivos que nos incitan. No es, por lo tanto, el sentimiento de la libertad de nuestros actos ninguna ilusión dimanada de la ignorancia de las causas de nuestras determinaciones.

Rebatido así uno de los miembros del dilema que nos oponen los deterministas, réstanos examinar el otro. "Concedido, se nos dice, que el hombre conozca claramente por qué obra; siempre serán los motivos más fuertes los que arrastren su voluntad, y vuestro supuesto libre arbitrio no es sino el atractivo irresistible que nos lleva á seguir semejantes motivos; es, según la expresión de Leibnitz, una espontaneidad determinada, pero consciente; somos como una brújula viva é inteligente que se reputase libre por tomar siempre la dirección hacia la cual más atraída se sentía."

Para juzgar con exactitud de este segundo argumento del determinismo, importa distinguir entre el momento mismo de la determinación de la voluntad y el momento que á dicha determinación precede. En el momento en que la voluntad hace elección, se adhiere al bien que elige y rehusa su asentimiento á todos los motivos que de él la retraían. Al tomar César su resolución, aparta los ojos de las consideraciones que le inducían á obedecer al Senado; aparta, decimos, sus ojos de esas consideraciones para afirmar que prefiere pasar el Rubicón. Nada veda que se diga que en ese momento en que tomamos y formulamos nuestra decisión las razones á que obedecemos son las que más fuerza tienen sobre nosotros. Pero no es ésa la cuestión. Porque ¿de dónde tienen esas razones más fuerza sobre nosotros en tal momento? ¿de dónde sino de que se la da mayor nuestra libre elección? He aquí el problema: en el momento que precedió á la elección, cuando se presentaban los diferentes motivos y la voluntad no había aún hecho inclinar la balanza á uno ú otro lado, ¿era dueña de adherirse, según su beneplácito, al uno ó el otro partido? Niéganlo los deterministas. Pero esta negación es infundada, porque, como dice Santo Tomás (*Summ. th.*, 1.ª 2.ª, q. 10, art. 2), "si se presenta un objeto que no sea bueno bajo todos los aspectos, no tendrá la voluntad que abrazarlo necesariamente. Y como la falta de bondad ulterior puede considerarse como un *no bien* sólo con el bien perfecto, al cual nada le falta, resulta también que no puede la voluntad dejar de quererlo. Todos los otros bienes particulares, en cuanto son insuficientes, pueden tomarse como no bienes, y ser desechados bajo tal aspecto." Así, los motivos más fuertes no serán siempre aquellos á que nos adherimos. Si, pues, los motivos que de hecho prevalecen obran más poderosamente que los contrarios en el acto mismo de nuestra determinación..., es porque la voluntad les ha otorgado un pleno dominio sobre sí misma; es porque ella no ha querido, como podía hacerlo, substraerse á su influencia y someterse á la de los motivos opuestos ó abstenerse de obrar. Que así es, lo hemos demostrado probando la existencia del libre arbitrio.

En efecto; por un lado, el análisis de los motivos que nos determinan demuestra que deben dejarnos libres, según lo hemos visto en la primera prueba de la existencia del libre arbitrio; y por otra parte, nuestra conciencia nos afirma á todos que efectivamente lo somos, según lo hemos visto en la segunda prueba. Ahora bien; el sostener que un hecho es ilusorio cuando se juntan para probarlo los principios de la razón y la experiencia más íntima, es renunciar á todo criterio de certeza.

3.º SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES DEL DETERMINISMO CONTRA LAS PRUEBAS DEL LIBRE ARBITRIO.—Verdad es que los deterministas pretenden rebatir esta do

ble prueba, ya estableciendo *a priori* la imposibilidad del libre arbitrio, ya mostrando que no cae bajo nuestra experiencia, ya, en fin, probando de varios modos que no existe en un gran número de hombres que creen obrar libremente.

Primera objeción. "Un acto libre, dice Kant, sería una violación del principio de causalidad y del determinismo de la naturaleza. En efecto, un acto libre es, según aparece de su misma definición, un fenómeno que no resulta, conforme á la ley necesaria de causalidad, de fenómenos anteriores, y así todo acto libre constituiría una solución de continuidad, un comienzo absoluto, un verdadero milagro en la naturaleza.„ Esta misma objeción se ha presentado en tiempos más recientes bajo otra forma: "La fuerza, se nos dice, se conserva siempre en cantidad igual en la naturaleza; de donde se sigue que todo fenómeno se determina por la cantidad de fuerza que entra en su producción; no puede, pues, admitirse el libre arbitrio, porque produciría fenómenos no determinados por las fuerzas puestas en juego en el momento de la decisión...„

Respuesta. El principio de causalidad afirma que no se da efecto sin causa, pero no que toda causa produzca tal ó cual efecto necesariamente. Todo acto libre tiene su causa en nuestro libre arbitrio; pero de esto no se infiere que nuestro libre arbitrio produzca sus actos necesariamente. No contradice, pues, al principio de causalidad la existencia del libre arbitrio; antes bien lo confirma, pues que nos muestra la causa de determinaciones que resultarían sin eso inexplicables.

En cuanto al principio de la conservación de una cantidad igual de fuerzas en el universo, es una hipótesis cuyo examen dejamos á los físicos (véase el artículo *Milagro*, en donde se discute ese principio: véase también el artículo *Materialismo)*, pero que sería necesario abandonar si un hecho como el de la existencia de nuestro libre arbitrio viniese á contradecirlo. Nos apresuramos, por lo demás, á decir que tal contradicción no la hay si se comprende el libre arbitrio como lo entienden los espiritualistas. El libre arbitrio es, en efecto, un poder intelectual completamente diferente de las fuerzas físicas de la naturaleza. No dificultaremos que un gasto de fuerzas físicas en nuestros órganos acompañe al ejercicio de la libertad; y respecto á la ejecución de las decisiones de la voluntad concernientes al mundo exterior, resulta evidente que exige también un gasto de fuerzas físicas; pero el libre arbitrio es una fuerza espiritual que obra en esfera superior y aparte de las fuerzas físicas, aun hasta cuando éstas se ejercitan al mismo tiempo. Por lo demás, ¿necesitaba César mayor gasto de fuerzas físicas para decidirse á pasar el Rubicón que para decidirse á obedecer al Senado? ¿Quién podría decírnoslo? Dado caso que, en efecto, necesitase más, las empleó tomándolas de la provisión que le era dado emplear, sin que por esto se aumentase ni disminuyese la cantidad de fuerzas físicas que en la naturaleza existía.

En resumen: es la ley de la conservación de las fuerzas una hipótesis que sería necesario abandonar si el ejercicio de nuestro libre arbitrio la contradijese; pero no sucede así; porque si nuestra voluntad puede influir sobre la aplicación de ciertas fuerzas físicas que reciben diverso empleo según las resoluciones que adoptamos, no es ella en sí misma ninguna fuerza física que añada algo á la cantidad de fuerzas existentes en el mundo material. Respecto á decir cómo nuestro libre arbitrio dirige las fuerzas que hay en nosotros, es un problema lleno de misterios, lo mismo que el de las relaciones de nuestras potencias vitales y nuestras facultades intelectuales con la materia; pero, por misterioso que sea, es un hecho, y hay que aceptarlo.

Segunda objeción. He aquí en qué términos formula Stuart Mill la objeción con que se niega la posibilidad de tener conciencia del libre arbitrio: "Tener conciencia de su libre arbitrio significa tener, antes de haber elegido, conciencia de haber podido elegir de otro modo, y esta supuesta conciencia es imposible. Porque la conciencia me dice lo que hago ó lo que siento, pero lo que soy capaz de hacer no cae bajo su dominio... Si podemos tener conciencia de una fuerza, si podemos sentir una aptitud independientemente de todo

ejercicio presente ó pasado de ellas, es ése un hecho único que no se le halla ninguno otro análogo en todo lo demás de nuestra naturaleza.„ (*Examen de la Filosofía de Hamilton*, cap. XXVI.)

Respuesta. Supónese en esta objeción que nuestra conciencia y nuestro recuerdo no se extienden al modo en que se producen nuestros actos. Y ésa es una suposición gratuíta y completamente desmentida por la convicción íntima, que nos afirma que obramos libremente. ¿Cómo se produce tal convicción? ¿Es un efecto del recuerdo que nos advierte que nos hallábamos antes de nuestra resolución enfrente de motivos contrarios que nos solicitaban con no menos poder que aquellos en cuyo favor nos hemos decidido? ¿Resulta de la conciencia de la independencia con que hemos obrado al pronunciarnos por un partido más bien que por otro? ¿O llegamos tal vez á dicha convicción comparando la acción que hemos hecho con las demás que hubiéramos podido ejecutar? Dejamos á los filósofos la solución de estos problemas; pero en cualquiera que adopten, ora expliquen el sentimiento de nuestro libre arbitrio por un recuerdo, por un acto del sentido íntimo ó por un juicio, ora lo encuentren inexplicable, no por eso dejará de ser semejante convicción un hecho incontrovertible. Tenemos, pues, el sentimiento íntimo de ser libres, no obstante lo que de ello pueda pensar Stuart Mill. Jamás se ha creído que deba negarse un hecho porque no tenga explicación. A ese paso, en efecto, casi habría que negarlo todo.

Tercera objeción. Oponen los deterministas también aquellos actos producidos en un estado anormal que son evidentemente inevitables, y que, sin embargo, está quien los realiza en la firme persuasión de que es libre; lo cual tendería, según los objetantes, á demostrar que toda libertad es una ilusión.

Háse insistido en particular, últimamente, en las ilusiones que se producen por el hipnotismo (véase esa palabra); pero no ofrecen ninguna dificultad especial, y, por lo tanto, no trataremos aquí de ellas para no complicar la cuestión que nos ocupa.

Respuesta. Alégase, pues, que en el delirio y los sueños creemos tener conciencia de obrar con libertad, cuando es claro que obramos necesariamente. Pero ¿y qué prueban tales ilusiones? ¿Deduciremos de ellas que el hombre no es nunca libre y que se forja ilusión siempre que cree serlo? No tal; como tampoco se deduce de estos sueños y estas enfermedades donde se nos presentan objetos imaginarios que nos engañemos cuando vemos esos objetos hallándonos despiertos y exentos de delirio alguno. Hay más: de la misma manera que para experimentar las ilusiones de la vista y del oído es preciso haber visto colores y oído sonidos, no puede formarse la persuasión de que un acto obligado es libre sin haber tenido antes la conciencia del propio libre arbitrio. De suerte que las ilusiones en tal materia prueban nuestra tesis, en lugar de destruirla. Añádase que si hay hombres que se creen libres en acciones que ejecutan fatalmente, los hay también que se creen arrastrados sin remedio por sus pasiones, y que, advertidos á tiempo de ser eso una ilusión de su cobardía, se hacen cargo de que pueden contrarrestarlas. Los que hayan estudiado á fondo el corazón humano y se hayan ocupado mucho en la dirección de las conciencias, hallarían tal vez ser esta segunda ilusión más frecuente que la primera; pero ¿qué le hace? Las ilusiones que sufrimos en casos particulares no pueden invocarse contra el testimonio constante de la conciencia de todos los hombres; porque, ó hay que admitir ese testimonio, ó decir que la naturaleza nos engaña y renunciar á toda certeza.

Cuarta objeción. Se nos objeta todavía que las acciones reputadas libres caen bajo el alcance de nuestras previsiones. Sabemos de antemano cómo se conducirá en tal ó cual caso un hombre virtuoso ó un hombre vicioso; y tratándose de las muchedumbres, la estadística muestra que el número de crímenes está sujeto á determinadas leyes; lo cual, según los deterministas, probaría que nuestra conducta no es nunca libre, antes bien obedece siempre á la necesidad.

Respuesta. Para ejercitar el libre arbitrio no es preciso renunciar á conducirse con prudencia, con ilación y con constancia. Si quisiéremos dejar

fallidos los cálculos de los que procuran prever nuestras determinaciones, con bastante facilidad lo conseguiríamos; pero como no ponemos atención á eso y obramos según principios adoptados, por lo regular, en virtud de hábitos adquiridos y bajo influencias exteriores sabidas, no es maravilla que se pueda de antemano adivinar con alguna probabilidad qué partido tomaremos. Eso no impide que sea libre cada una de nuestras resoluciones.

Tratándose de las muchedumbres, cuyas disposiciones son mejor conocidas y se modifican con más lentitud que las de los individuos, se podrá con mayor razón prever cuál será en ciertos casos la conducta de un grupo determinado de hombres, y en especial el número de crímenes que habrán de cometerse. La flaqueza humana hace, efectivamente, que no sea muy alto el nivel moral de las masas; y como las ocasiones que incitan al crimen se reproducen en una proporción constante, no deberá sorprendernos el que los crímenes ocurran aproximadamente en la misma proporción.

No se sigue de aquí que los criminales no tengan libertad para obrar, sino tan sólo que no han tenido la energía de hacer buen uso de su libertad. Y esto nos lo prueba además el que ciertos hombres siguen á veces una conducta contraria á la que de ellos se esperaba; los mayores malvados muestran de cuando en cuando una heroica magnanimidad, mientras que aquellos á quienes creíamos virtuosos, y que lo eran, caen en grandes faltas. ¿Quién hubiera podido preverlo?

No debe tampoco olvidarse que un hombre colocado en una situación y unas circunstancias que de continuo le incitan á una acción, se dejará casi infaliblemente arrastrar á ejecutarla si no puede sustraerse á dichas influencias. Esto todos los moralistas nos lo enseñan al recomendarnos el huir de las ocasiones. Bastaría eso para explicar la constancia del número de ciertos crímenes. Y tenemos que los que se dejan ir al crimen han podido resistir veinte, treinta ó cien veces á la incitación antes de sucumbir á ella. Después de cien actos de virtud, y con la continuada incitación de las ocasiones, basta una flaqueza para hacerlos criminales. ¿Cómo sostener que no eran libres en aquel acto particular, si es claro que podían resistir también entonces á la tentación como habían resistido á las cien tentaciones precedentes? Pero al mismo tiempo, ¿quién no ve que, aunque hubiesen resistido aquella vez todavía, acabarían á la larga por cansarse de una lucha siempre renovada, á no tener un temple de héroes? Por consiguiente, si intentamos adivinar cuál será la conducta de un grupo de hombres colocados en esa peligrosa situación, podremos prever con probabilidad respecto á cada uno de ellos que caerá, y podremos afirmarlo con certeza respecto á la mayoría de los que forman el grupo. Y será una estadística, sí, pero estadística de actos libres. Vése, por lo tanto, que pueden preverse los actos sin que dejen por eso de ser libres, sobre todo tratándose de una masa de hombres.

Resulta, pues, que ninguna objeción invalida las pruebas que hemos dado de la existencia del libre arbitrio.

J. M. A. VACANT.

LIBROS SAGRADOS DE LA CHINA.—Suele encontrarse en varias obras la expresión: *libros sagrados de los chinos,* y hasta tan á menudo se usa que muchas personas que son, por lo demás, hombres instruídos, la toman al pie de la letra, y creen firmemente que tienen los chinos una literatura sagrada propiamente dicha; libros que tratan directamente de religión, de creencias, de culto, de historia religiosa de la humanidad ó de algo por este estilo. Aun más usada es la expresión: *libros canónicos*, y son términos ya de ordenanza para designar ciertos antiguos libros de la China; calificación que hace suponer algo parecido á nuestros cánones eclesiásticos, unos volúmenes que se presenten como libros de verdades reveladas ó sancionadas por una autoridad religiosa.

Ahora bien; semejante idea, adoptada por muchos doctos que no se han ocupado especialmente en estas cuestiones, dista mucho de la realidad y es causa de frecuentes equivocaciones.

Complácense, por otra parte, muchas

gentes instruídas en exaltar el mérito de los libros chinos y la sabiduría que en ellos resplandece. Unos, á ejemplo de Voltaire, pretenden con eso desacreditar el Catolicismo y mostrarnos cómo en apartados confines, en regiones ajenas á toda influencia judaico-cristiana, ha llegado el hombre á una alteza de pensamientos y de moral que ni aun nuestros Libros Santos alcanzarían. Otros, con miras completamente opuestas, quieren suministrar así una prueba de la revelación primitiva por el recuerdo de la misma conservados entre los chinos, recuerdo que no le iría en zaga á la misma revelación.

De los primeros misioneros que recorrieron la China llevaron algunos muy allá tal entusiasmo, diciendo y repitiendo que los libros *sagrados* de la China son siempre muy elevados, llenos de verdades sublimes; que la revelación primitiva se difunde en todas sus páginas; que su fin es plena y directamente religioso. Según ellos, la parte histórica de dichos libros vendría á ser como el eco de las divinas escrituras dictadas por los primeros Profetas; en los cantos poéticos del *Xi-King* hallan, además de enseñanzas muy sublimes, extensas páginas donde se anuncia al Mesías, y en las profundidades del libro de la adivinación (*Yi-King*) restos de las enseñanzas dadas al hombre por el Criador en la primeras edades del género humano. Estas alabanzas tan exageradas dimanaban ciertamente de un pensamiento piadoso, pero son directamente contraproducentes.

Porque, en efecto, muchos utilizan nuestros elogios para exaltar desmedidamente la razón humana y persuadir á los indiferentes, á los flacos y á las gentes de escasas luces, ora de que la revelación es inútil para perfeccionar al hombre, ora de que poca ventaja lleva el Cristianismo á las demás religiones, y que hasta es inferior á ellas.

Con presentar los antiguos libros de la China bajo una falsa luz, con ofrecer como pruebas de nuestra fe cosas que en realidad no hay, lo que se saca es fortificar la prevención, demasiado común por desgracia, de que la ciencia es cosa vedada para el creyente, y atraerse impugnaciones ocasionadas á perjudicar lastimosamente la causa de la verdad. Por otra parte, las personas realmente versadas en el conocimiento de la China saben que el entusiasmo de aquellos naturales por sus antiguos libros, por sus sabios y por los escritos de éstos, es el mayor obstáculo, según acertadamente lo dice Legge, para su conversión al camino de la verdad.

Sin duda que si tuviesen los libros chinos todos esos méritos que les atribuyen los sabios á quienes aludimos, estaríamos en el caso de reconocerlo así sinceramente, y deducir de semejante hecho las mejores conclusiones posibles. Mas como no hay tal, debemos atenernos á la realidad de las cosas; que la verdad sólo con la verdad puede ser defendida.

I. Los libros que se dicen sagrados ó canónicos, reciben la denominación de *King*. El carácter que responde á esa palabra está formado de otros dos que indican un tejido de seda, la cadena trabajada en la máquina y la obra perfecta, y de aquí su aplicación á unos libros cuya excelencia se supone superior á cualquiera otra.

Son, pues, los *Kings* los libros por excelencia de la nación china. Considéranse allí como tales los escritos de los antiguos sabios, ó más bien de los santos de los antiguos tiempos; escritos donde se contiene la verdadera doctrina, la ciencia, toda la ciencia, exentos de error por la sabiduría y la ciencia de sus autores.

Son *canónicos* en el sentido de que se ha fijado su número, no por la autoridad religiosa, que no existía en la China ortodoxa, pero sí por la del Príncipe y los letrados.

La veneración en que han sido tenidos siempre tales libros deriva del respeto que constantemente han profesado los chinos hacia la antigüedad de su nación, á sus antiguos Príncipes, á los sabios y los ministros, y de la gran reputación de santidad que decora los nombres de los Yao, los Xun, los Vu-Vuang, los Cheu-Kon, etc., y, finalmente, estriba en el culto que siempre han consagrado los chinos á su gran filósofo Kong-Fu-Ze. Porque si bien sus enseñanzas no obtuvieron apenas éxito durante su vida, en cambio después llegó pronto á ser objeto él mismo de una especie de idolatría, llegándose á edificarle tem-

plos en que se expuso su imagen como para adorarla en cierto modo.

Los *Kings* se dividen en dos categorías distintas, según su carácter y su origen: los *Kings* mayores, y los *Kings* menores.

Los *Kings* mayores se remontan por su objeto á los tiempos antiguos de la China; contienen las tradiciones generales antiguas, y se los considera redactados por Kong-Fu-Ze. Y precisamente sólo á título de eso se ha agregado á los mismos una historia del reino de Lu, escrita, según se cree, por el gran filósofo, aunque no sube del siglo VIII.

Los *Kings* menores son las obras de los discípulos de Kong-Fu-Ze y de otros sabios más modernos, y constan de obras filosóficas, comentarios á la historia del país de Lu, escrita por Kong-Fu-Ze, rituales, y hasta también un diccionario.

El número y designación de los *Kings* ó libros canónicos ha sufrido más de un cambio. Bajo los Hans (que reinaron de 206 A. C. hasta 220 P. C.) se fijó primeramente el canon de los cinco *Kings* mayores. Bajo U-ti (140-86 A. C.) se añadió el sexto. Los Tang (618 á 907 P. C.) reconocieron nueve, comprendiendo entre ellos tres de los libros de segundo orden. Este total llegó bajo los Song á la cifra de diez (960-1205 P. C.), y más adelante hasta trece.

Vamos, pues, á pasarles revista, deteniéndonos en los que lo merezcan, y citando algunos pasajes en apoyo de nuestros asertos según el caso lo requiera.

II. Los *Kings* mayores.—Estos libros, que los chinos en general reverencian, no como escrituras inspiradas por Dios, sino como obra de sabios de una virtud perfecta y en plena posesión de la verdad, eran en número de seis, uno de los cuales se perdió por completo; de modo que no quedan hoy sino cinco *Kings*, *U-King* según la expresión de los chinos. De estos cinco restantes desapareció también otro, mas ha sido reemplazado por una compilación posterior; es el *Li-King*, ó libro de los ritos, al cual ha sustituído el *Li-Ki*, memorial de los ritos. Los seis *Kings* eran: el *Yi-King*, el *Xu-King*, el *Xi-King*, el *Li-Ki*, el *Yo-King* y el *Z'un-Z'iu*.

No guardan estos libros ninguna íntima relación entre sí, como compuestos que han sido separada é independientemente unos de otros, por sendas circunstancias peculiares cada uno, y en muy diversas épocas.

Yi-King.—Colocan generalmente este libro á la cabeza en la enumeración de los referidos, y trátase de él en primer lugar porque pasa por el más antiguo de todos. Lo cual no es exacto sino respecto de una porción del mismo harto escasa. La otra se compone en realidad de una serie de explicaciones de signos misteriosos. Estos signos datan, á lo que parece, de muy antiguo, y se atribuye su invención al legendario *Fo-hi* que reinaba, según común opinión, hacia el año 2850 antes de Cristo; pero las explicaciones, fruto de superposiciones sucesivas, que constituyen el texto del libro, no son anteriores al fin del siglo XII.

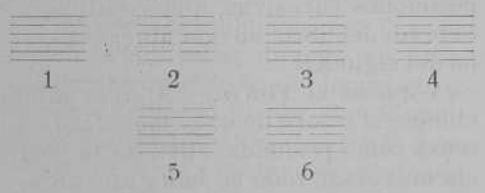
¿Y qué es el *Yi-King?* A creer á los chinos, el tesoro de una ciencia tan extensa como profunda; allí está la ciencia universal; todo se halla allí: filosofía, ciencia social, moral religiosa ó profana; todas las cuestiones que pueden presentarse al espíritu humano tienen allí su solución, y si no se da con ella será por no comprenderla bien. ¿Será verdad tanta belleza? ¿Poseen efectivamente los chinos una maravilla de esa especie? Inútil juzgo decirte, discreto lector, que nada hay de eso, absolutamente nada; que ya tú habrás acogido con una sonrisa esas patrióticas pretensiones de los habitantes del Celeste Imperio, y habrás de confirmarte en tu convicción por lo que paso á explicarte.

El *Yi-King*, tal como generalmente lo publican, consta del texto principal y de siete comentarios (divididos en nueve partes) falsamente atribuídos á Kong-Fu-Ze. Como satisfactoriamente lo ha demostrado Legge, la manera en que allí se expone la doctrina del Maestro hace inadmisible la hipótesis de atribuirles esa ilustre filiación.

Comprende el texto fundamental los signos simbólicos que forman el objeto de toda la obra, una explicación de los mismos atribuída, contra toda probabilidad, al Rey Vuen-Vuang, fundador de la dinastía de los Cheu, y después una

ampliación de aquella primera explicación por Cheu-Kong, hijo de Vuen-Vuang, hermano y primer Ministro de Vu-Vuang, el primero de los Emperadores Cheu y uno de los sabios más afamados de la antigua China. El comentario de Vuen-Vuang se refiere á la figura en su totalidad, y el de Cheu-Kong discute el valor de cada línea.

Constan dichos signos simbólicos de líneas rectas superpuestas. Y éstas son de dos clases: enteras las unas ——, y partidas al medio — — las otras. Estas líneas, colocadas primeramente tres á tres, entrigramas, después seis á seis, entrigramas dobles ó hexagramas, forman sesenta y cuatro diferentes grupos, según el número y posición de las líneas ya enteras, ya partidas. He aquí varios ejemplos:



¿Qué significan tales figuras? Hay respecto á eso pareceres diferentes. Sabemos que los chinos las miran como unos sobrescritos de las verdades universales de todas las verdades; pero, por desgracia, nadie hay bastante virtuoso para romper esos sobrescritos y penetrar en el interior de esas gavetas cerradas. Se ha supuesto que podría ser una especie muy primitiva de escritura. Como quiera que sea, siglos hace que constituye sólo un instrumento de adivinación. Toda la obra de los dos Príncipes escritores consiste única y exclusivamente en la indicación de los presagios dichosos y desgraciados que se pueden sacar de la forma de las figuras y de la disposición de las líneas, etc. Conducirán á probarlo algunas citas, para cuya inteligencia es de saber que en dicho sistema la línea entera representa la fuerza, la grandeza, el principio activo de la naturaleza, y la línea partida la debilidad, la inferioridad, el principio pasivo. Tienen además las seis líneas de los hexagramas una correlación artificial, que se obtiene refiriendo la primera á la cuarta, la segunda á la quinta, la tercera á la sexta. Cuando uno de ambos grupos consta de una línea entera, las dos líneas diferentes se completan como las dos fuerzas ó principios de la naturaleza y dan un presagio favorable.

Se consideran además los trigramas fundamentales como una representación de los elementos bajo diversas formas. Las tres líneas enteras representan el cielo, las tres partidas la tierra, y las demás representan á su vez: la segunda, el agua amontonada; la sexta, el agua dispersa en la lluvia, fuentes, ríos, etc., y la luna; la tercera, el fuego y el sol; la cuarta, el trueno; la quinta, el viento y el bosque; la séptima, las montañas, y todo esto arbitrariamente, pues que la figura ☶☲, por ejemplo, es todo al contrario de una montaña.

Vuen-Vuang les atribuyó otro simbolismo y estableció entre ellas relaciones de formación, que expresó con los términos de un próximo parentesco. Llamó á las tres líneas enteras el padre, y á las tres partidas la madre, y las otras las convirtió en el hijo mayor, el segundo, el menor, ó las hijas mayor también, segunda y menor, todo ello sin motivo fundado.

Dicho lo cual, presentemos ahora algunos extractos salteados del libro:

PRIMERA FIGURA ☰: *Explicación de Vuen-Vuang.*

Representa esta figura lo que es grande y originario, penetrante, favorable, estable y sólido.

Ampliación de Cheu-Kong.

Primera línea (de abajo).—El dragón [1] está oculto [2]; no se debe obrar.

Segunda línea.—El dragón sale y se muestra en los campos; ocasión oportuna para abordar al grande [3].

Tercera línea.—El sabio (de quien es figura) vela todo el día, y está todavía por la noche en vela y receloso. Esto indica peligro, pero no ocurrirá desgracia.

Cuarta línea.—El dragón parece elevarse, aunque todavía en el fondo; no habrá desilusión.

Quinta línea.—El dragón se levanta por el cielo; ocasión oportuna de encontrar al grande.

[1] Símbolo de lo grande, de lo poderoso, figurado por la línea entera.

[2] Está en el lugar inferior, bajo las otras líneas.

[3] De dirigirle una petición.

Sexta línea.—Ha salido de su terreno el dragón; ocurrirán cosas de lamentar.

He aquí, pues, el contenido de este primer capítulo:

Según Vuen-Vuang, la figura primera, designada por la suerte [1], anuncia grandeza, prosperidad, fuerza y solidez.

Para Cheu-Kong es símbolo de los diversos estados del grande, del poderoso; estados acompañados de coyunturas favorables mientras permanece en su esfera, y si sale de ella corre peligros.

A menudo los dos intérpretes autores del libro se contradicen de una manera asaz curiosa; así, en la figura 53 Vuen-Vuang ve un matrimonio y la felicidad; Cheu-Kong descubre en la misma gansos salvajes, un joven oficial en peligro. La 54 anuncia á Vuen-Vuang una coyuntura desfavorable, males por completo; y á Cheu-Kong, por el contrario, le indica una hermana segunda casada como esposa secundaria; un cojo que se arrastra penosamente; pero ambos con sino de ser dichosos.

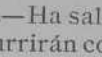
Para Vuen-Vuang, 33 es un pronóstico de buena fortuna; para su hijo es una cola reentrante, presagio de peligros que estorba ejecutar cualquiera cosa.

Por este estilo continúa el libro del principio al cabo. Muestras de adivinaciones, con algunas lecciones indirectas de moral, es todo lo que en él hallamos. Vano sería buscar allí pensamientos religiosos, hechos tocantes á la religión; como que del cielo se habla un par de veces, y ese cielo en la figura 26 es el firmamento, y en otro pasaje poco más también.

La segunda parte del libro la ocupan, según dejamos dicho, los comentarios.

Los dos primeros explican el texto figura por figura; pero, como todos los comentarios chinos de esta especie, van mucho más allá del texto y añaden muchas cosas que no son imputables al mismo. Sirva de ejemplo la ampliación de las cuatro palabras de Vuen-Vuang relativas á la figura 20. (*Vide supra.*)

[1] A cada hexagrama está señalado su correspondiente número. Por el azar de unas varitas ó por las líneas de una concha de tortuga estallada al fuego se sacaba qué número qué cifra, qué hexagrama había de buscarse, y éste á su vez daba el horóscopo.



El indicador principal está en lo alto (se refiere á la línea entera que está arriba en la figura); indica complacencia, y manteniéndose en el centro contempla el universo. Designa un hombre que se ha lavado las manos, pero sin haber presentado aún su sacrificio; tiene un aire de sinceridad y dignidad. Lo que se halla más abajo que él le mira y se transforma.

Cuando contempla la vía espiritual del cielo y las cuatro estaciones indefectibles, el santo, conformándose á este camino, da sus instrucciones, á las cuales se somete el mundo.

En el primer comentario no se halla apenas una idea elevada ó religiosa: habla del cielo, pero ordinariamente del cielo material. A propósito de la figura 15, por ejemplo, nos dice que el sistema del cielo y la tierra es disminuir lo grande y lo lleno, y agrandar lo pequeño; pero se trata de la caída del sol y de los menguantes de la luna. En otras partes "el decreto del cielo„ puede entenderse de la voluntad del señor del cielo (XXVI, etc.). Los espíritus (*Kuei-Xen*) designan los genios buenos y malos, según lo prueba la traducción en Manchu, hecha por los chinos mismos: *hutu cuduri*. Encontramos también mencionada "la voluntad del cielo y de la tierra„ (XXIV, 5), ambos siempre simultáneamente citados. A Dios (*Xan-Ti*) se le menciona en L. I. "El sabio presenta sus ofrendas al Xan-Ti.„

El segundo comentario [1] desenvuelve las explicaciones de Cheu-Kong. Es más largo que el primero, pero en cuanto á la lógica de las deducciones allá se andan uno y otro. Analiza los dos elementos trigramáticos de cada hexagrama, y comenta después brevemente cada uno de los seis puntos relativos á las seis líneas. Más frívola cosa son los restantes todavía [2].

Xu-King.—Del propio modo que el *Yi-King*, no es tampoco el *Xu-King* un libro religioso. Su título *Xu* indica simplemente un escrito, un documento. El

[1] *Siang yuet.*

[2] Pueden leerse los pormenores respecto á la verdadera índole del *Yih-King* originario en una Memoria académica titulada *Le texte originaire du Yih-King, restauré, traduit et commenté par Ch. de Harlez*, in 4.º, Bruselas y Paris, E. Leroux.

signo que lo representa se compone de un pincel y una boca hablando; esto es, "el pincel parlante„. Su contenido es completamente histórico; su objeto es político y social.

Según hemos explicado en el artículo *Confucio*, Kong-Fu-Ze se propuso reformar las costumbres del pueblo y de las cortes, y llamar de nuevo á sus contemporáneos á la práctica de las virtudes que se atribuían á los primeros Soberanos de la nación y á sus primeros doctores. A este fin tomó de los antiguos anales del Imperio algunos hechos escogidos que pudiesen servir de ejemplo á los pueblos, á los grandes y á los Reyes, é hizo un libro histórico que viene á ser una especie de "Moral en ejemplos„, ó mejor dicho, en discursos. No se limita, sin embargo, á las consideraciones morales propiamente tales; procura presentar las reglas de un buen gobierno, hasta bajo el punto de vista de los intereses puramente materiales.

Así Confucio comienza *exabrupto* por el reinado de Yao, y narra sus actos de gobierno, tales como la reforma ó establecimiento del calendario, la determinación de las estaciones, de los solsticios, del año, de las lunas (l. I, c. I, 1-8). Vémosle después conversando con sus consejeros acerca de la elección de los hombres más aptos para dirigir bien los negocios, para contener las inundaciones que dejan asolado el país, y acerca de la elección de un asociado al Imperio que le ayude en su vejez y pueda ser su sucesor. Le designan al efecto á Xun, un simple particular, en atención á su piedad filial (c. I, 8-12). Llamado éste por Yao, acepta el cargo, hace los sacrificios prescritos, recorre el Imperio, lo divide en provincias y procura la reforma de los abusos. Muere el Emperador, sube Xun al trono, y consulta también á su vez á sus áulicos acerca de la elección de los ministros, dando este consejo de Estado ocasión á emitir excelentes máximas de gobierno.

Lleno está el *Xu-Zing* de estos largos discursos por ese estilo, que versan ordinariamente acerca de la práctica del Gobierno, del modo de procurar la felicidad del pueblo y la estabilidad del poder y de los conocimientos que debe tener el hombre. Todo concretándose generalmente á la tierra en último término.

Con todo, hállanse también allí á trechos verdaderos y muy elevados preceptos morales. Las ideas religiosas son las que se explican en el artículo acerca de la *religión primitiva de la China*.

Pero semejantes conceptos no figuran ordinariamente más que de una manera indirecta é incidental, sin ser objeto de secciones especiales. Aparecen en las lecciones referentes á la conservación ó la pérdida del trono. Citemos únicamente un párrafo:

"*Instrucción de Chao Kon al rey Vu-Vuang*.—Nuestra voluntad debe atenerse á la ley moral, y nuestras palabras deben seguirla. Hacer lo que no nos trae provecho y evitar lo que nos ofrece ventajas, es un mérito. Si no se desprecian las cosas útiles por ensalzar las maravillosas, estará contento el pueblo. No crieis caballos, ni perros exóticos en vuestro país, ni propaguéis en vuestros sitios aves de extraña belleza ó animales raros. Si no dais estimación á los objetos de lejanas tierras, vendrán á vos los habitadores de países distantes. Si vuestro tesoro son tan solamente los sabios, veréis reinar en redor vuestro la paz. Estad activo y vigilante de la mañana á la noche; que si no prestáis atención á las cosas pequeñas, la mayor virtud llegará á extinguirse. Quien construye una elevación llega á la penúltima medida, y por una, sola que le falte perece toda la obra.„

Xi-King.—El *Xi-King*, ó libro canónico de los versos (*Xi*), presenta un carácter todavía menos religioso que el *Xu-King*. Es una colección de poesías antiguas que se atribuye á Confucio. Encuéntranse algunas frases de carácter religioso; pero sólo como reflexiones accidentales y expresiones aisladas que las circunstancias introducen en el relato ó en la poesía.

Las poesías del *Xi-King* corresponden á diferentes épocas y á varios de los reinos feudatarios en que se hallaba dividida la China en tiempo de los Emperadores Cheu, y las más antiguas no llegan al final del siglo XII A. C. Las hay de todos los géneros: epitalamios, cantos exóticos, sátiras, elegías, cantos

patrióticos y guerreros, poesías familiares, domésticas, gnómicas, de costumbres y de panegírico.

En la primera parte, que abraza más de un tercio del libro, no se podrán encontrar más que uno ó dos pensamientos religiosos, reducidos á mencionar el cielo. Así, por ejemplo, en la sección tercera, canto XV, hallamos estas palabras de un ministro que deplora los males del Estado: "El cielo lo ha hecho; ¿qué se saca con quejarse?„ El género erótico y epitalámico son los dominantes.

La segunda parte (un tercio de la colección) tiene un carácter más general. Sus cantos hacen referencia al arte de gobernar (I, 2, 3, 6-9: II, 4, 5: III, 1, 2-9) y á los actos del Soberano (VI, 9, 10: VII, 5-10: VIII).

Téjese en los otros el elogio de la amistad (1, 4-5), el de varios Soberanos y personajes importantes (III, 3-7), y hállanse allí también lamentaciones acerca de las desgracias del Imperio (IV, 7-10: V, 1, 2, 3, 8-10: VIII, 9, 10). Versa lo restante sobre asuntos particulares: el llanto de una esposa abandonada, ó á quien su marido ha tenido que dejar; canción de festín, elogio de los trabajos rurales, cántico para las fiestas en honor de los parientes muertos (VI, 5, 6). Estos dos últimos son lo más religioso de todo el libro. Encontramos allí interesantes pormenores respecto á la idea que se formaban los antiguos chinos del estado del alma después de la muerte. En efecto, se lee allí: "Cuando se han cumplido las ceremonias, antes que cada cual se vuelva por su camino, dice el Presidente de la fiesta: "El espíritu „está ahito de libaciones„; el espíritu protector se retira. El espíritu ha bebido y comido á su gusto, y dará una larga vida al dueño de la casa.„ Todo lo demás es por el estilo.

Li-Ki—El *Li-Ki*, ó memorial de los ritos, es una obra bastante reciente, que data del comienzo de nuestra era [1]. No es más que un resumen de lo que se daba como enseñado por Confucio. Por eso no se le llamó *King*, libro canónico, sino *Ki*, memorial ordinario. Goza con todo grande autoridad á pesar de no ser el único en su clase.

[1] Es de Tai-Sching, sobrino y discípulo de Tai-Tih, que había hecho una colección anterior más considerable.

El título de esta obra se traduce gegeneralmente por *Libro de los Ritos*, lo cual induciría á creer que es un ritual para el culto. Pues no hay tal cosa. *Li* no responde á nuestro vocablo rito sino en una reducida esfera de su sigcificado. Era, ciertamente, ése su sentido originario, como lo prueba el carácter que lo representa y que indica el sacrificio; mas en el libro de que tratamos semejante sentido ha recibido considerable extensión. Llámase *Li* á toda prescripción que reglamenta los actos exteriores, el porte, los movimientos en cualquiera circunstancia, el levantarse, el reposar, el estudio, el manejo de las armas, el paseo, la recepción de visita, las ceremonias del culto; todo, en una palabra. Y como en la antigua China el culto se limitaba á pocos actos, para los jefes dos ó tres sacrificios por año, y para todos ceremonias anuales ó bisanuales en honor de los antepasados, de aquí el que los ritos religiosos se redujesen también á muy poca cosa. El *Li-Ki* es, por tanto, el libro de la cortesía, de la buena crianza, del porte decoroso, de la moda, de la etiqueta civil gubernamental ó religiosa, y la religión no hace allí más que un papel muy reducido y secundario. Así y todo, hállanse los preceptos morales mezclados á las reglas de urbanidad y buen tono.

Yo-King.—Era este libro el *King* de la música. Se ha perdido por completo, y parece que los Tao-Sse y los bonzos se han opuesto á las investigaciones intentadas para recobrarlo.

No se podría, por tanto, precisar cuál fuese su contenido. Por las noticias que tenemos debía de encerrar las reglas de la música china, de los tonos, timbres y gamas, la norma del uso y combinación de los instrumentos, y del empleo de la música y la exposición de sus maravillosas virtudes; porque los antiguos chinos miraban la música como una institución celestial de fin y efecto moral poderosísimos. Era un bello pensamiento, pero exagerado por desgracia hasta frisar en lo ridículo. Para ellos, la música ejecutada con instrumentos bien construídos y combinados según las reglas, y guardando afinación y pureza en los sonidos, calmaba las pasiones, tornaba al hombre virtuoso, y es-

tablecía la harmonía entre el cielo y la tierra, entre el hombre y los espíritus.

Z'un-Z'iu.—Este libro no es más que una colección de anales. Son los anales del reino de Lu, uno de los grandes feudos del Imperio chino bajo la dinastía de los Cheu, y país nativo de Confucio (722-481). Su nombre significa "primavera y otoño„; quiere decir, año ó anales. Es, en efecto, una seca enumeración de hechos, donde las reflexiones morales se reducen á unas cuantas frases. Nada tiene de libro religioso ó canónico propiamente dicho. Es, como justamente lo hace observar Gutzlaff (*China opened.*, I, 421), una mera cronología.

Confucio sigue el orden de los reinados, y bajo el título de cada Rey procede por años y meses: Primer año, 12.° mes, invierno: ofreció el Rey un sacrificio; llegó el Conde de Cheng. Segundo año, verano, 5.° mes: entraron en el Hieng las gentes de *Kiu*. Cuarto año, 12.° mes, primavera: las gentes de *Kiu* subyugaron á los *K'i*. No son casi mas que frases secas y breves por este mismo estilo.

III. Los *Kings* menores.—Figuran en esa categoría los siguientes libros:

1. El *Cheu-Kuan-li*, ó formulario de los Magistrados de la dinastía Cheu. Enumera las funciones y deberes correspondientes á cada uno de ellos.

2. *I-li*, ó ritual del decoro, que trata de los actos de los Magistrados, reglamentando dichos actos de una manera análoga á las prescripciones del *Li-Ki*.

El primero es un manual de gobierno; el segundo no difiere por su índole del *Li-Ki*.

3. Hay además el *El-ya*, diccionario de los términos usados en los libros canónicos.

4. Tres comentarios del *Z'un-Z'iu*, de Confucio, redactados uno en el siglo posterior á los tiempos de aquel filósofo, otro en el último siglo de la Era antigua, y el tercero, ó sea el último, cien años después.

5. El *Hiao-King*, ó libro de la piedad filial, es un tratadito dividido en dieciocho capítulos muy cortos, y se compone de una conversación de Confucio con sus discípulos ó una lección dada por dicho filósofo. Comienza por exponer en su generalidad los deberes de la piedad filial, que consisten por una parte en conservar el cuerpo, practicar la virtud, adquirir gran fama para dar lustre á los padres, y por otra en servir á éstos, y lo mismo al Rey, é ir creciendo en virtud.

Después de lo cual indica Confucio los efectos de la piedad filial en los Emperadores, los Reyes feudatarios, los Ministros, los funcionarios y los particulares; mostrando luego los efectos de la práctica de esta virtud respecto al Gobierno del pueblo, explica brevemente cada uno de los deberes particulares.

Hay en este libro bellos pensamientos; pero tiene también cosas harto singulares. Coloca el fundamento de la piedad filial en el cielo, en el orden y la marcha del cielo, en la regularidad del curso de los astros. El cielo y la tierra lo son allí todo.

A los Reyes *Heu-zi* y *Vuen-Vuang* se los coloca á la par del cielo, y que se les puede tributar igual culto (capítulo IX).

Y al principio del cap. XVI nos dice el mismo Confucio:

"Los antiguos Reyes, llenos de sabiduría, servían á sus padres, como al cielo, con piedad, y al cielo con inteligencia; servían á su madre como á la tierra con piedad, y á la tierra con discernimiento. Cuando se sirve así al cielo y la tierra, estas dos potencias intelectuales remuneran abundantemente dicho servicio.„—Y hénos aquí en el naturalismo.

6. Los *Ze-Xu* ó *Cuatro libros*.—Estos cuatro libros son las obras filosóficas de los discípulos de Confucio. Los tres primeros, el *Ta-hio*, el *Chong-Yong* y el *Lun-yu*, traen las conversaciones, sentencias y lecciones de Confucio redactadas por los discípulos que oyeron al mismo; el cuarto es el libro de *Meng-Ze* (Mencio, 372-289 A. C.), formado en la escuela de un discípulo del nieto de Confucio.

No nos detendremos en estos libros bastante conocidos, ya que todo el mundo tiene alguna idea de la índole de los mismos. Son obras de Filosofía moral, social y política, conforme á los principios desarrollados en el *Xu-King*. Aparece, sin embargo, todavía muy aminorado el carácter religioso, y sólo

rara vez se encuentra la mención del cielo; como, por ejemplo, en la primera frase del *Chong-Yong:* "La naturaleza es lo que el cielo ordena.„ En el *Ta-hio* sólo se la halla en dos ó tres citas de otras obras. El mismo Confucio no toca ese punto. Como que Wells-Williams, tan profundamente versado en el estudio de los libros de la China, no duda decir que el sistema de Confucio no admite un poder invisible ante quien el hombre haya de responder de sus acciones.

Lo cual no es del todo exacto, pues cuando Confucio habla del cielo se refiere indudablemente con ese nombre á Dios. Comenzó, sin embargo, ya él la confusión de esos términos que tan fatal vino á ser para las ideas religiosas de los chinos, y con el sentido meramente humano de su moral puso á su país en la pendiente del naturalismo. En ella vino á precipitarlo Mencio.

Basta lo que dejamos dicho sobre los *Libros sagrados* de los chinos para que se comprenda desde luego la diferencia radical que los distingue de nuestros libros canónicos de la Santa Biblia.

LIEBRE *(Supuesto error de la Biblia acerca de la).*—Moisés dice en dos ocasiones diferentes (Levit., XI, 5, y Deuter., XIV, 7) que la liebre rumia, y que no tiene la pesuña hendida; y como la liebre, en realidad, no es rumiante y tiene la pesuña hendida, acusan á Moisés de error, negándole por lo tanto el carácter de escritor inspirado.

A esta dificultad puede primeramente responderse que no es seguro que el animal á que se refiere Moisés sea, en efecto, la liebre, pues algunos hebraístas niegan que la palabra *arnebeth* signifique *liebre*, y la controversia acerca de esto no se halla aún definitivamente zanjada. Además, M. Schæfer, en su libro *Bibel und Wissenschaft,* propone una solución más satisfactoria todavía y de un alcance más general. Es la siguiente:

Cierto que por la Anatomía aprendemos que en el esqueleto de la liebre no se hallan soldados los dedos; mas si se considera el aspecto externo de la pata, guarnecida de los músculos, la piel y el pelo, vemos confundirse en éste y salir apenas fuera sus cuatro dedos. Confórmase, pues, á ese aspecto la expresión de Moisés, resultando así para sus lectores mucho más fácil de entender que si hubiese acudido á la estructura que la disección nos descubre. Otro tanto, poco más ó menos, ocurre respecto á la rumiación. El conocimiento de la manera especial de digestión á que damos ese nombre, no es científicamente de data muy antigua; pero sí siempre está desde luego á la vista ese movimiento de las mandíbulas y de toda la boca que se observa en los rumiantes cuando mastican otra vez sus alimentos. Ahora bien; aunque esto último no lo hace la liebre, agita, sin embargo, de un modo análogo sus mandíbulas, y en ese sentido la vemos calificada de rumiante, y no en la significación fisiológica de animal de cuatro estómagos. Si tal calificación implica error, será desde el punto de vista del actual lenguaje científico, punto de vista muy ajeno á los intentos de Moisés y de su pueblo. Los designios de Moisés y de Dios eran el educar aquel pueblo en la escuela de la mortificación y de la obediencia, prescribiéndole para ello ciertas reglas de abstinencia. No es el tener un estómago simple ó cuádruple, y la pesuña hendida ó entera, lo que hace impuro á un animal y prohibe el uso de sus carnes, sino que la voluntad del Altísimo traza una línea divisoria entre los manjares permitidos y los prohibidos; y á fin de que para todos resulte clara, designa Dios para dicha distinción señales exteriores y fáciles de observar: la pesuña hendida y el movimiento de las mandíbulas, y nada viene al caso el que esa división se adapte más ó menos exactamente á los grupos zoológicos de las clasificaciones de Cuvier ó Blainville.

LIGA *(La Santa Sede y la).*—Siendo la Liga una asociación de católicos con objeto de resistir al protestantismo y de imprimir á la política del Estado una dirección completamente católica, mereció en principio la aprobación de los Papas. Pero la Liga seguía su camino en medio de una confusión que había de incitar á sus partidarios á violencias y á pretensiones contrarias á los derechos de la realeza, y hasta á alianzas incompatibles con la independencia nacional, surgiendo de aquí para la po-

lítica pontificia el riesgo de dejarse arrastrar á una cierta participación en hechos comprometidos. ¿Cuál fué, pues, la actitud de los Papas ante los hechos de la Liga? Tal será el asunto de esta breve reseña.

Duró la Liga cerca de veinte años, pero su papel verdaderamente activo é influyente comprende los diez últimos años de su historia (1585-1595). Existían ya antes de fallecer el Duque de Anjou, hermano y heredero de Enrique III, en uno que otro sitio asociaciones más ó menos poderosas para defensa de la Religión católica; pero á la muerte de dicho Príncipe es cuando llegan al más alto grado de concentración. Distinguiremos en esta historia de diez años la Liga bajo Enrique III, y la Liga bajo Enrique IV, y en estos dos períodos bien marcados preséntanse también diversas fases donde hallará ocasión de manifestarse la política de la Santa Sede.

El año de las grandes esperanzas para la Liga fué el de 1585: el Duque de Guisa, su verdadero jefe, ha concluído con el Rey de España un tratado en que, puesta la mira en el Rey de Navarra, se establecía en principio que la corona de Francia no podrá ceñírsela nunca un hereje; y el anciano Cardenal de Borbón, jefe nominal, publica el Manifiesto de Peronne. "Toda la gente del pueblo se embarcaba con los de la Liga„, dice Palma Cayet. El Nuncio del Papa juzgó de este movimiento con una fría reflexión. "Varios partidarios de los Guisa, escribía dicho Nuncio, se hallan algo perplejos, al verlos ocupar de uno á otro día muchas plazas fuertes, é introducir en el reino soldados extranjeros que causan grandes vejaciones á los pueblos; temen no se trate de arrebatar el cetro al Rey más bien que de defender la Religión.„ Enrique III comprendió su situación. Los de la Liga tenían plazas y un ejército; se veía, pues, para conservar sus prerrogativas en la alternativa de combatirlos abiertamente ó dominarlos tomándolos por aliados, y acogióse á este último partido firmando el tratado de Nemours, que le constituía jefe de la Liga. Pero no estaba á la altura de ese papel, y en realidad había venido á ser prisionero, digámoslo así, de la Liga.

De Sixto V, que recientemente había subido á la Silla de San Pedro, se había solicitado, como el año anterior de su predecesor Gregorio XIII, que diese su aprobación á la Liga, lo cual había rehusado él también como Gregorio, contentándose con alabar el celo de los católicos en pro de la Religión. Queriendo evitar hasta la simple sospecha de favorecer él una insurrección contra el Rey, había hecho desmentir el rumor de que favorecía á los de la Liga, y había escrito al Cardenal de Borbón "que había sabido con increíble disgusto las turbulencias suscitadas en Francia„.

Sixto V cambió algo de conducta después del tratado de Nemours. Ya que la adhesión de Enrique III quitaba á la Liga el carácter de facción, anatematizó el Papa al Rey de Navarra como á pretendiente herético de la corona de Francia.

Este acto del Pontífice era una satisfacción otorgada al Rey más bien que á los de la Liga, por más que ellos hubiesen reclamado tiempo hacía esta medida contra el Rey de Navarra. Prueba de ello es que desesperando Enrique III de dominar á los de la Liga, y habiendo procurado arreglos con el Príncipe excomulgado (Diciembre 1586), Sixto V rehusó no obstante al Duque de Guisa "el sumo honor de marchar bajo la bandera de la Iglesia„, que el Duque mismo había solicitado, y recomendó al nuevo Nuncio Morosini "hacer que se prestase al Rey respeto y obediencia por todos sus súbditos, y principalmente por los jefes de la Liga„. Mr. Enrique de l'Epinois saca en vista de estos hechos las conclusiones siguientes respecto á la política del Soberano Pontífice en este asunto: "Es, nos dice, justa porque atendía al amor de los católicos; y es también hábil, porque apartaba los motivos de una mala inteligencia recordando á cada cual el cumplimiento de sus deberes: al Duque de Guisa la obediencia, y al Rey los cuidados del gobierno [1].„

Los dos años siguientes se pasaron en intrigas violentas, viniendo á parar en la jornada de las barricadas y en la sangrienta tragedia de Blois, donde Enrique de Guisa y el Cardenal su herma-

[1] *Controverse y Contemporain*, 15 de Septiembre de 1884.

no perecieron asesinados. Así, por un lado los jefes de la Liga tendiendo la mano á los españoles ó al motín, y por otro el Rey indeciso prometiendo lo que no osaba cumplir después, y vengándose de su debilidad con villanos asesinatos.

Durante todo este tiempo no cesó el Nuncio de trabajar, ciertamente sin grande éxito, pero con infatigable perseverancia, á favor de la conciliación y la buena inteligencia entre el Rey y la Liga. Lo cual, naturalmente, á ninguno de los interesados contentaba. Decía Enrique III después de la jornada de las barricadas: "Creo que Su Santidad no echa de ver la importancia de este acontecimiento y sus consecuencias para los intereses de toda la cristiandad.„ En realidad, el Papa las comprendía tanto que le quitaba eso el sueño y las ganas de comer; pero lo que Enrique III le pedía era una condenación oficial de la Liga, y el Papa, si había de interesarse en los asuntos religiosos de Francia, no podía trabajar él mismo en demoler este último baluarte del Catolicismo en aquel reino, toda vez que, dada la situación de los partidos, con destruirse la Liga caería el Rey en brazos de los protestantes. Lo mejor era, por lo tanto, renovar el edicto de Nemours, y eso procuró con éxito el Nuncio Morosini.

Por desgracia, el valor de los tratanes depende de la sinceridad de quienes los firman, y el de que hablamos se anegó en la sangre de los Guisas.

Al oir la noticia de aquel atentado, exclamó Morosini: "Lloro la desgracia de este Príncipe, y ruego á Dios que su muerte no traiga sobre el reino mayores males.„

No contento de disculparse, Enrique III, que veía la oposición de la Liga tomar creces cada día, se volvió hacia el Rey de Navarra, y entonces fué cuando Sixto V publicó un monitorio en que le ordenaba comparecer en Roma, dentro del plazo de sesenta días, á dar cuenta de la muerte del Cardenal y de la alianza con el hereje (5 de Mayo de 1589). Este plazo había espirado ya ocho días hacía cuando el fraile fanático Jacobo Clemente hirió de muerte al Rey.

¿Cuál iba á ser en tales circunstancias la conducta de los liguistas? ¿Cuál la del Papa? El Bearnés, que del papel de pretendiente en expectativa pasaba ahora al de pretendiente *efectivo*, era hombre de recursos, valiente, de un carácter popular y dotado de todas las cualidades á propósito para aprovechar las ocasiones. Los de la Liga, numerosos; pero con el inconveniente de la alianza perseverante de los españoles, habían á toda prisa dado la corona de Francia al anciano Cardenal de Borbón, Rey sin ascendiente y sin porvenir. La situación era igualmente crítica para el Papa. Los de la Liga hubieran querido monopolizarlo, digámoslo así, para su causa. Solicitaron el envío de un Legado, y Sixto V les dió á Gaetani, hombre muy propenso á envolverse sin reparos en la Liga.

Las instrucciones de Gaetani eran reconocer al anciano Rey Carlos X, y tratar á los de la Liga como defensores de la Religión católica; pero observando al mismo tiempo la situación respectiva de los partidos, y estando á la mira de las disposiciones de Enrique de Navarra hacia una conversión cuya posibilidad había dejado ya entrever éste. Quería, en una palabra, Sixto V que guardase su Legado una actitud expectante inspirada sólo en los intereses de la paz y el porvenir religioso de Francia. Conformábanse en parte sus miras á las de bastantes realistas católicos que, confiando en las promesas de conversión de Enrique de Navarra, le prestaban su apoyo moral.

Después de la batalla de Ivry no accedió Sixto V á la petición del Legado, que reclamaba la intervención militar del Pontificado en favor de la Liga como único medio de solución. Reprendióle de querer empeñar demasiado la responsabilidad de la Iglesia. "No es nuestro ánimo, le decía, excluir al Rey de Navarra. Si se hace católico, será sin duda elegido Rey por la nación, y entonces nadie tendría ya qué echarle en cara.„

No aprobaban del todo los Cardenales esa conducta de Sixto V, y así, cuando uno de ellos, el Cardenal Sfondrati, obtuvo después la tiara con el nombre de Gregorio XIV, pusiéronse las tropas pontificias á disposición de la Liga. Prometió también Gregorio XIV subsi-

dios pecuniarios. De los dos cuerpos de ejército que envió á Francia, deshízose el primero desde su llegada por las enfermedades y fatigas; y uniéndose el otro á las tropas del Duque de Mayenne y del Duque de Parma, contribuyó al levantamiento del sitio de Rouen. Grande esfuerzo con cortos resultados. Y todavía, prolongando la resistencia, iba la Liga á conseguir las aspiraciones en cuyo apoyo habían combatido con tanto esfuerzo y perseverancia la Francia católica y el Pontificado. Abjurando Enrique IV el protestantismo en 15 de Julio de 1593, llegó á ser Rey de todos los franceses. Los de la Liga no tenían ya motivo de continuar en armas. Habían obtenido una solución en lo religioso, y no pedían una solución en cuanto á la cuestión de Monarca. El día en que habían abordado esta cuestión capital, habían visto transparentarse las miras ambiciosas de los españoles de un modo que sublevó los sentimientos de los franceses. El joven Duque de Guisa había afirmado que no quería ser ni hugonote ni español, y que más bien se declararía por el de Navarra, con el bien entendido de que éste quisiese hacerse católico.

Clemente VIII acogió con gozo la noticia de la conversión de Enrique IV. Si en su absolución procedió con una parsimonia de que después se acusó, no era, seguramente, por alentar las esperanzas del Rey de España, que por miras puramente políticas se esforzaba para impedirle que absolviese al excomulgado. La conducta de la Santa Sede se presta á interpretaciones diversas en algunos pormenores; pero resulta manifiestamente que siempre los Papas han mirado por los intereses de la Religión y los de la Monarquía francesa. (Enrique de l'Epinois: *Le Saint-Siège et la Ligue. Controverse y Contemporain* del 15 de Septiembre y 15 de Octubre de 1884.)

P. G.

LORETO *(Nuestra Señora de)*.—No exige la Iglesia á la fe de sus hijos la creencia en la translación milagrosa de la Santa Casa de la Virgen á Italia; pero considera verdadero este hecho, celebra una fiesta en memoria del mismo, y favorece con todo ahinco la peregrinación á Loreto. Se la ha acusado por ello de credulidad y superstición. ¿Hay motivo para semejantes acusaciones? ¿No tiene, al contrario, la Iglesia en apoyo de esa creencia muy sólidas razones y documentos de gran valor histórico? Respondan por nosotros los datos que pasamos á exponer.

Es el santuario de Nuestra Señora de Loreto uno de los más venerados en toda la cristiandad. Porque guarda, en efecto, según tradición muy auténtica, cuyos fundamentos vamos á estudiar, la casa misma de Nazareth donde la santísima Virgen recibió el anuncio del arcángel San Gabriel [1], y concibió por obra y gracia del Espíritu Santo al Verbo divino.

Esta Santa Casa, testigo presencial de tan alto misterio, la convirtieron, según una antigua tradición, en santuario los primeros cristianos [2], como nos lo dicen San Jerónimo [3], Adamnan [4], San Antonino [5] mártir, San Willbrod [6], y generalmente los autores que en diversas épocas visitaron y describieron la Palestina. En tiempo de Constantino la recubrió Santa Helena con una hermosa basílica [7], cuyos restos han encontrado últimamente los Padres franciscanos al hacer unas excavaciones en su huerta [8]. Esta basílica estaba orientada de Naciente á Poniente, como lo estaba también la misma Santa Casa, que ocupaba entonces la parte inferior del lado del Norte [9].

1 «Missus est angelus Gabriel a Deo in civitatem Galilaeae, cui nomen Nazareth, ad virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph, de domo David, et nomen virginis Maria.» (Luc., I, 26, 27.)

2 «Ob haec igitur, quae in hac urbe peracta sunt mysteria Apostoli post Christi in coelos ascensionem, B. Mariae Virginis *domicilium*, in quo ab angelo salutata Christum Salvatorem concepit, sacris usibus dedicaverunt. (Adrichomii, *Descriptio terrae promissionis: Nazareth.*)

3 Epist. ad Eustoch.

4 Adamnanus, *de Locis sanctis*, cap. II.

5 Lievin de Hamme, *Terre-Sainte*, description de Nazareth. Guerin, *Description de la Galilée*, I, pág. 93.

6 *In actis Ord. S. Benedicti.*

7 «Inde (S. Helena) Nazareth pervenit, et salutationis angelicae *domo reperta*, Dei Genitrici peramoenum excitavit templum.» (Nicephoro, *Hist. Ecclesiast.*, libro VIII, capítulo XXX.)

8 Guerin, *La Galilée*, I, pág. 86.

9 Cuando á principios del siglo XVII los franciscanos hicieron excavaciones para reedificar la actual iglesia de la Anunciación, encontraron, dice Quaresmio, los restos de la antigua basílica: «Ecclesia ipsa fere tota collapsa et destructa est, muro aquilonari excepto, cui anexa erat antistitis domus, ... In purgatione sancti loci multa eruta terra, pavimentum ex dolatis quadratis marmoribus deprehensum

Vemos en el curso de los siglos piadosos peregrinos seguir viniendo á visitarla hasta su milagrosa translación á las riberas del Adriático. En el siglo IV, Santa Paula, en sus peregrinaciones por Palestina, se detiene en Nazareth, morada del Salvador: *inde cito itinere pervenit ad Nazareth nutriculam Domini* [1]. En el VI, San Antonino, mártir, viene de Tiro á Nazareth, y menciona allí la basílica edificada en el sitio de la Anunciación [2]. En el VII, Arculfo, que durante una peregrinación á Tierra Santa pasa varios días en Nazareth, se expresa del modo siguiente, según Adamnan: "Hay en la ciudad de Nazareth dos hermosas iglesias... la otra edificada en el sitio en donde estuvo construída la casa aquella en que el arcángel San Gabriel entró á hablar á María Santísima [3]." En el siglo VIII, San Willibaldo menciona igualmente en Nazareth la iglesia de la Anunciación, de la cual nos dice que á menudo tenían los cristianos que rescatarla, mediante precio, de los infieles que amenazaban destruirla [4]. En el siglo IX San Juan Colabita, y en el XI cincuenta guerreros normandos, visitaron asimismo á Nazareth y veneraron con la mayor devoción la santa morada de la Madre de Dios [5].

Sabido es que por aquella época había caído la Palestina en poder de los infieles, que ejercitaban sobre los cristianos muy dura tiranía. Entonces fué cuando comenzaron aquellas memorables expediciones que llamamos Cruzadas, cuyo objeto fué devolver ó conservar al dominio de los cristianos una tierra cara á los fieles por tantos preciosos y conmovedores recuerdos.

Después de la toma de Jerusalén por los cruzados se erigió en Nazareth un arzobispado, cuya Silla ocuparon sucesivamente seis Prelados durante el reino latino. Al principio de dicha dominación, en 1103, cuenta Sœwulfo que Nazareth había sido completamente devastada por los musulmanes, pero que un monasterio muy ilustre indicaba todavía el lugar en donde se había obrado el misterio de la Anunciación [1]. *Locum dominicae Annuntiationis monasterium valde praeclarum* [2].

Algunos años después el Igumeno ruso Daniel visitó á Nazareth, y describe la basílica de la Anunciación, "restaurada, nos dice, por los francos," y ve á mano izquierda, según se entra, "la celda donde la Santísima Virgen habitó con Nuestro Señor el Niño Jesús y le alimentó á sus pechos" [3]. A fines del mismo siglo (1185) el monje griego Phocas nos describe en los mismos términos, con poca diferencia, la iglesia de la Anunciación y la Santa Casa de María, que sigue conservándose en el piso inferior septentrional de la basílica levantada en otro tiempo por Santa Helena. "La casa de José, nos dice, ha sido transformada en una magnífica iglesia. *A la parte de la izquierda* [4], cerca del altar, se encuentra una gruta no excavada en las entrañas de la tierra, sino poco honda y patente á las miradas... Penetrando en la gruta, y bajando algunos escalones, se ve... *la antigua casa de José, donde la Virgen... fué saludada por el arcángel.* El sitio

cum basibus et fundamentis columnarum: ex his et superstite muro talem fuisse ecclesiam dijudicatum fuit. Longitudo erat ab Occidente in Orientem: duos habebat ordines columnarum: *sacrum antrum et sacellum Annuntiationis erat in leva ingressus ecclesiae,* navi videlicet aquilonari, ad quod per sex gradus descendebatur.» (Elucid., *Terrae Sanctae*, vol. II, pág. 825.)

[1] S. Hieronymus, Epist. 108 *ad Eustochium.*

[2] «De Tyro venimus in civitatem Nazareth in qua sunt multa admiranda...» Reland añade: «Dein narrat basilicam magnam illic esse, et mulieres pulcherrimas, quod a Sancta Maria fuisse concessum dicunt.» (Reland, *De urbibus et vicis Palestinae*, lib. III, *Nazareth.*)

[3] «Civitas Nazareth... est supra montem posita... ibidem duo praegrandes habentur constructae ecclesiae: una in medio civitatis; altera vero ecclesia in eo fabricata habetur loco, ubi illa fuerat domus constructa in qua Gabriel Archangelus ad B. Mariam ingressus ibidem eadem hora solam est allocutus.» (Adamn, *De locis sanctis*, cap. XI, párrafo 26.)

[4] «Ambulabant in illum locum ubi Gabriel primum venit ad Mariam... Ibi est nunc ecclesia... Illam ecclesiam christiani homines saepe comparabant a Paganis, cuando lli volebant illam destruere.» (*Actis S. Ord. S. Bened.*, t. IV; Bened. XIV, *De serv. Dei Canoniz.*, lib. IV, núm. 14; Cf. etiam Reland lib. III, *Nazareth;* Guerin, *Description de la Galilée*, t. I, pág. 100.)

[5] *La verdad de las diversas translaciones de la santa casa de Loreto probada por la tradición*, por el P. de Llavaneras. Roma, 1838.

[1] Guerin, *Descript. de la Galilée*, pág. 100.

[2] Sœwulfus, *Peregrinatio ad Hierosolymam.*

[3] El Igumeno ruso Daniel, citado por Lievin: *Tierra Santa: Nazareth*, p. 82.

[4] En la parte baja del Norte, pues que la iglesia, según lo refiere Quaresmio y lo demuestran los antiguos cimientos (Guerin, *Galilée*, pág. 861) estaba orientada de Este á Oeste. El peregrino de Loreto puede observar que los ángeles dejaron la Santa Casa en esa misma orientación al posarla camino de Recanati.

preciso en donde se verificó la Anunciación lo marca una cruz negra incrustada en una placa de mármol blanco [1]." A principios del siglo siguiente, en 1213, visita San Francisco de Asís á Nazareth. He aquí lo que á este propósito nos dice Tomás de Celano: "San Francisco fué á Nazareth con objeto de venerar la Santa Casa...; allí se postró de hinojos regando con lágrimas de amor aquel bienaventurado santuario donde se posaron los pies de Jesús y María." [2]. Jacobo de Vitry, Cardenal, refiere en su *Descripción de Tierra Santa* haber celebrado varias veces la Misa en la santa casa de Nazareth por la fiesta de la Anunciación [3]. En 1251 ó 1252, fué á Nazareth San Luis, Rey de Francia. El dia de la Anunciación, después de haber ayunado la víspera á pan y agua, asistió revestido de un cilicio á los Oficios divinos, solemnemente cantados en la Santa Casa, y recibió allí piadosamente la santa comunión [4].

Tal es la serie no interrumpida de testimonios que nos presenta los peregrinos, viniendo siglo tras siglo á Nazareth á venerar la bendita casa en donde la santísima Virgen oyó la salutación del angel: *llena eres de gracia*, y concibió al Verbo encarnado. Esta casa, no cabe dudarlo, se encontraba en Nazareth, á mediados del siglo XIII, preciosamente conservada con la gruta á ella unida en la parte baja, hacia el Norte de una bella y grande basílica.

Necesario se hacía insistir en este punto porque, como lo hace notar Benedicto XIV (*De serv. Dei canoniz.*, lib. IV, n. 14), algunos adversarios de la milagrosa translación de la casa de Loreto han pretendido que no quedaba ya, siglos hacía, en Nazareth rastro alguno de la morada de María y de José, y que, según testimonio de todos los autores, había sido reemplazada por una preciosa basílica; como quien dijese que no está ya el Santo Sepulcro en el Calvario, sino que ha sido reemplazado por una vasta y antigua basílica, ó que en Belén no hay ya vestigio del portal del Nacimiento, sino que hace tiempo que ha sido reemplazado por una iglesia. Evidentemente, se había procedido en Nazareth como en el Calvario y en Belén. La basílica era como un rico relicario donde se encerraba la preciosa joya de la Santa Casa. Los autores además tienen cuidado de distinguir ambas cosas.

"En 1263, dice el sabio orientalista M. Guerin, cuyo testimonio hemos citado ya varias veces, el Sultán Bibars Bondokhdor saqueó á Nazareth y destruyó la iglesia de la Anunciación. Los peregrinos de los siglos siguientes no hablan sino de la gruta. En cuanto á la iglesia, no volvió á levantarse de sus ruinas hasta 1620... Pero, por desgracia, modificaron el plan primitivo de la antigua iglesia, mientras que tal vez hubiera sido fácil conservar el de la basílica bizantina, cuyos vestigios, según lo confiesa Quaresmio, podían todavía reconocerse, no obstante los cambios que había probablemente sufrido en la época de las Cruzadas." (*Descript. de la Galilée*, pág. 102.)

Plugo á Dios que la santa morada de María no fuese destruída con la basílica que la encerraba [1]. Los infieles mismos, movidos del interés, velaban por su conservación, como continuaron haciéndolo respecto á la gruta después que los ángeles se llevaron milagrosamente el edificio de la Santa Casa [2].

He aquí en qué manera, según los documentos más auténticos, se realizó este prodigio sin ejemplo en la historia de la Iglesia. Bajo el pontificado de Nicolás IV, en la noche del 10 de Mayo de 1291, la morada donde habitaron

1 Traducción por M. de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, pág. 250.

2 *La verdad de las diversas translaciones de la santa casa de Loreto*, pág. 23.

3 *Ibidem*, págs. 23 y 28. Honorato de Santa María, *Reflexions sur les règles de la critique*, lib. III, disert. 1.ª, art. 2.

4 *Ibidem*, pág. 28. Guerin, *La Galilée*, pág. 102.

1 Parece, por otra parte, que la iglesia no fué derribada por completo, pues á principios del siglo XVII el muro septentrional, cerca del que se encontraba á la parte interior la Santa Casa, subsistía aún en pie. Así nos lo enseña Quaresmio: «Ecclesia ipsa fere tota collapsa et destructa est muro aquilonari excepto... Sacrum antrum et sacellum Annuntiationis erat in laeva ingressus ecclesiae, navi videlicet aquilonari.» (*Elucidatio Terrae Sanctae*, t. II, pág. 825.)

2 En efecto, Bedelsel, que hizo su peregrinación por Tierra Santa al comenzar el siglo XIV, escribe lo siguiente: «En este lugar, nos dice (el sitio de la Santa Casa), se alzaba en otro tiempo una grande y magnífica iglesia, hoy casi enteramente destruída... Queda, sin embargo, un pequeño espacio central, recubierto y conservado con el mayor cuidado por los sarracenos. Se asegura que allí, junto á un sitio señalado por una columna de mármol, es donde se verificó el misterio de la concepción divina.» (*La verdad de las diversas translaciones*, pág. 26.)

José y María en Nazareth, adosada á la gruta, que formaba otro cuarto, fué milagrosamente arrebatada por los ángeles de en medio de los escombros de la iglesia derruída por los infieles, y transportada á la ribera oriental del Adriático, á un lugar vulgarmente llamado *Rauniza*, entre Fiume y Tersacto. Era en aquel entonces Gobernador de Tersacto, por el Emperador Rodolfo de Ausburgo, Nicolás Frangipane, descendiente del antiguo linaje de los Anicios.

Al rayar la aurora, algunos habitantes divisaron con asombro el nuevo edificio en un sitio donde nunca se había visto antes casa ni cabaña. Creció su asombro cuando, al aproximarse, vieron que el edificio había sido puesto sobre el desnudo suelo sin cimientos algunos.

Era una habitación de forma de un cuadrilátero oblongo. Por el interior, enfrente de una puerta abierta en una de las paredes laterales, veíase un altar coronado por una ancha cruz griega antigua, adornada con una pintura que representaba á Jesús crucificado. Junto al altar, un mueblecito donde se guardaban algunos utensilios propios de una casa pobre. A la derecha, una ventana como de un metro de altura; á la izquierda, enfrente, una chimenea, y encima un hueco con una imagen de madera de cedro que representaba á la santísima Virgen María con el Niño Jesús en brazos.

La casa por sí misma, su forma oriental, los objetos que contenía, su aparición súbita y por completo inexplicable, todos estos caracteres, por decirlo así, intrínsecos, indicaban ya un origen misterioso y anunciaban un prodigio extraordinario.

Bien pronto se vieron confirmados aquellos indicios con otro nuevo milagro. Un venerable anciano, cura de San Jorge [1], gravísimamente enfermo, habiendo oído hablar del nuevo santuario y de la imagen de María que allí se veneraba, dirigió confiadamente su oración á la Madre de Dios pidiéndole la gracia de poder ir á contemplar su imagen y de saber su procedencia. Pronto fué oída su plegaria. Apareciósele la santísima Virgen al enfermo, postrado en el lecho del dolor, y le hizo saber que aquel nuevo santuario era la casa misma de Nazareth donde el ángel la había saludado diciéndola *llena de gracia*, y donde el Verbo divino se había revestido de nuestra carne. Como prueba de la verdad de esta aparición devolvió de pronto perfecta salud al enfermo, que, lleno de gozo, se apresuró á contar al pueblo la feliz noticia [1].

Frangipane, el Gobernador de Tersacto, no se contentó con estas pruebas. Informó de aquellos sucesos al Papa San Celestino V [2], y escogió cuatro vecinos de Tersacto, entre los cuales se encontraba el venerable cura de San Jorge, milagrosamente curado, para enviarlos á Palestina á comprobar en Nazareth la desaparición de la Santa Casa de la Virgen, y hacer constar la semejanza del santuario repentinamente aparecido en Dalmacia con las formas y las dimensiones de la estancia antiguamente venerada en el santuario de la Anunciación. Supieron éstos, efectivamente, de los habitantes de Nazareth la misteriosa desaparición de la Santa Casa, y pudieron ver todavía los cimientos y cerciorarse de su perfecta confor-

[1] Bastantes historiadores le dan, equivocadamente nos parece, el título de Obispo. Cierto es que varios autores le designan con la calificación de *antistes*, que puede significar Obispo ó cura; pero otros muy antiguos, como el Obispo de Matterata, no le dan más que título de cura; Milochau, *La Sainte Maison de Lorette, pièces justificatives*, III; Honorato de Santa María, *Reflexiones sobre la crítica*, lib. III, disert. 1. art. II; Llevaneras, *La verdad de las diversas translaciones*, páginas 41 y 75.

[1] He aquí cómo narra Tursellini este prodigio: «Sábete dijo al enfermo la santísima Virgen, que el santuario recién aparecido es la misma casa donde yo nací y crecí. Allí fué donde me visitó el arcángel Gabriel; donde concebí por obra del Espíritu Santo al Hijo del Eterno; *donde el Verbo se hizo carne*. Después de mi muerte consagraron los Apóstoles al culto divino la casa ennoblecida por tantos misterios, y la tuvieron siempre en grande veneración. El altar traído simultáneamente con la Santa Casa, es el mismo que erigió en otro tiempo el Apóstol San Pedro. La imagen del crucifijo la colocaron los Apóstoles. El cuadro de cedro es mi propia imagen, pintada antiguamente por el evangelista San Lucas... El autor de la translación es Dios, para el cual nada hay imposible. Además, para que seas tú un testimonio evidente, recibe la salud. Tu curación será la prueba del prodigio.»

[2] El Papa San Celestino fué informado del suceso, pues que, después de haber abdicado la tiara á fines del año 1294, se puso en camino para Tersacto á fin de visitar la Santa Casa. Ignoraba entonces que por un nuevo prodigio acababa de ser transladada á Italia, en los Estados de la Iglesia. Diversos acontecimientos impidieron al santo Pontífice proseguir su viaje. (Llevaneras, *La verdad de las translaciones de la santa casa de Loreto*, pág. 126.)

midad con las medidas del santuario transportado cerca de Tersacto [1].

Dan testimonio de la verdad de esta primera translación: el santuario que Frangipane hizo construir después que la Santa Casa marchó para Italia, en el lugar que dicha casa había ocupado allí en Dalmacia durante casi cuatro años [2]; el ardor que han mostrado siempre los habitantes de Tersacto en venir á visitar en Loreto el precioso depósito que que por algún tiempo habían tenido ellos [3]; los favores espirituales de que han colmado los Soberanos Pontífices al santuario de Tersacto; la inscripción colocada por Clemente VIII en el muro oriental del santuario de Loreto, y que, hablando de esta primera translación, dice así: "Peregrino cristiano á quien han traído aquí el amor y gratitud á María: te hallas ante la santa casa de Loreto, celebrada en todo el mundo por los sublimes misterios que en ella se realizaron y por los innumerables milagros que en ella se verifican. Aquí nació María, la Virgen Madre de Dios; aquí fué saludada por el ángel; aquí el Verbo eterno se hizo carne. En el año del Señor 1229, bajo el pontificado de Nicolás IV, los ángeles la tomaron de Palestina para transportarla á Iliria... En fin, todos los autores que han demostrado la autenticidad de la santa casa de Loreto mencionan su translación á Iliria. Baronio [1], *Ann.*, LV, 1; Boland., XXV mart.; Benedict. XIV, *De Festis 10 decemb.* y *De serv. Dei canoniz.*, lib. IV, núm. 11; Canisio *De Santa Maria Deipara*, lib. XXV; Reynal, Tursellini, Turriano, Benzonio, Jerónimo, Angelita, Ludovico Centoflorino, Teófilo Raynald, Spondano, Graveson, Natal Alejandro, etc., etc. [2]

Después de permanecer en Dalmacia tres años y ocho meses la Santa Casa, volvieron los ángeles á tomarla y la transportaron al otro lado del Adriático, cerca de Recanati, en un bosque perteneciente á una viuda llamada Loreta [3]. Era esto en la noche del 10 de

[1] Los cimientos de la casa de la Virgen transportada milagrosamente á Loreto, subsisten aún en Nazareth. Cuando en 1620 los franciscanos obtuvieron del Emir Fakhr-ed-Dine, Príncipe de Galilea, la autorización de reedificar el santuario de la Anunciación, encontraron esos cimientos al despejar el terreno. En 1031, la nueva iglesia de la Anunciación fué incendiada por los beduínos. En 1730 se reedificó la iglesia que hoy existe sin levantar los escombros de la antigua: de manera que los cimientos de la Santa Casa quedaron allí sepultados desde entonces. (Lievin, *Nazareth*, pág. 81.)

[2] Nicolás Frangipane, Gobernador de Dalmacia y señor de Tersacto, hizo construir, después de la segunda translación, en el sitio que había ocupado la Santa Casa un santuario parecido en todo al de Loreto. Ciento cincuenta años después, otro individuo de la misma familia hizo edificar en redor de aquel santuario un magnífico templo, al cual enriquecieron sucesivamente con diversos privilegios los Papas Urbano V, Calixto III, Paulo II, León X, Gregorio XIII, Urbano VIII, Inocencio XI y Clemente XI. (*La verdad de las diferentes translaciones*, pág. 46.)—Nicolás Frangipane hizo colocar en esta copia de la casa de la Virgen una inscripción, que se lee hoy allí todavía, concebida en los términos siguientes: «*Este es el sitio donde estuvo antes la habitación de la santísima Virgen de Loreto, venerada hoy en tierra de Recanati.*»

En el siglo XV, Martín Frangipane llamó á los religiosos de San Francisco para confiar á sus cuidados aquel santuario. He aquí algunas estrofas del himno que de tiempo inmemorial cantan diariamente los franciscanos ante el altar de la Virgen:

«O Maria
Huc cum domo advenisti,
Ut qua, pia Mater Christi,
Dispensares gratiam.
Nazarethum tibi ortus
Sed Tersactum primum portus.
Petenti hanc patriam.»

(Milochau, *La santa casa de Loreto*, pág. 25; Pasconii, *Triumph. coronat Reginae Tersact.*, pág. 40.)

[3] Un irresistible atractivo lleva á los dálmatas hacia Loreto. Unánimes se hallan en esto los historiadores, y nos hacen sentidos relatos de las peregrinaciones de dichos habitantes. «Hace ya trescientos años, escribía en 1597 el P. Torsellini, que la Santa Casa ha dejado su país, y vierte todavía sangre la llaga de su pena. Todos los años pasan en numerosos grupos el Adriático, y van, no tanto á venerar la cuna de María, cuanto á lamentarse de haberla perdido. Una sola expresión pronuncian sus labios, expresión que, siendo toda su plegaria, es al mismo tiempo una queja y la manifestación de su pesar: *Vuelve, oh María, vuelve, vuelve á nuestra tierra.* (Milochau, *Ibidem*, página 26.)—Pasconius, Prior de los franciscanos de Tersacto (1731), refiere, apoyándose en documentos procedentes de los archivos de Tersacto, que el Papa Urbano V, queriendo consolar este dolor tan justo de los habitantes de aquella población, accedió en 1317 á los ruegos de la familia Frangipane y les hizo donativo de la imagen de la Santísima Virgen pintada antiguamente por San Lucas sobre madera de cedro, y traída de Nazareth con la Santa Casa. (Pasconii, *Triumph. Reg. Cor. Tersact.*; Trombelli, *De Æd. D. Virginis*, cap. VIII.)

[1] He aquí las palabras de Baronio: «Domus illa in qua de Verbi incarnatione Sanctissima Virgo coeleste accepit nuncium..., in Dalmatiam *primum*, inde in Italiam translata est in agrum lauretanum picenae provinciae... Qui Nazareth inviserunt, ejusdem domus situm eadem omnino mensura signatum inspexerunt, accolis, quod factum est fideliter attestantibus... (*Ad ann. Domini*, 9, pár. I.)

[2] He aquí cómo afirma Graveson la verdad de este milagro: «Memoriae prodiderunt historici probatissimae fidei hanc sacram aediculam, e Galilea Syriaque in Dalmatiam *primum*, et mox Dalmatia in Picenum miraculo delatam.» (*De mysteriis et annis Christi*, dissert. 2, *in fine*.)

[3] De aquí que se haya dado también á la Santa Casa el nombre de *Loreto*. Algunos autores derivan dicho nombre del bosque de *laureles* donde se detuvo la casa.

Diciembre de 1294; varios habitantes del país vieron un vivo resplandor sobre la mar á la parte de Oriente, y pronto divisaron una casa milagrosamente sostenida en los aires, que vino á colocarse en medio del bosque.

Al cabo de cuatro meses abandonó la casa aquel bosque, y fué depositada sobre una colina, y, por último, ocho meses después, el 1.º de Diciembre de 1295, fué colocada unos cien metros más allá, camino de Recanati, á las orillas del Adriático, donde innumerable multitud de peregrinos no han cesado de visitarla desde hace seis siglos.

Véase en qué términos nos refiere esas diferentes translaciones Paulo de Sylva, contemporáneo de aquellos prodigios. Escribió para el Rey de Nápoles Carlos II una relación fiel de aquellas maravillosas translaciones [1]:

"El año de la Encarnación 1294, el sábado 10 de Diciembre, hacia la media noche [2], un suave resplandor vino á iluminar los cielos, llenando de admiración á todos los habitantes de la orilla del Adriático. Dejábase oir al mismo tiempo una celestial harmonía, como invitando á cuantos descuidados dormían que viniesen á presenciar un prodigio. Vieron, pues, todos transportada por los aires una casa inundada de vivo resplandor y sostenida por unos ángeles [1]. Aquellos humildes campesinos y pastores, admirados de un hecho así, atendían á ver en qué paraba aquel prodigio. La casa se detuvo en medio de un gran bosque. Los árboles se inclinaban á su paso como para reverenciar á la Reina del cielo, y han conservado desde entonces esa postura, según se ve hoy todavía [2]. Llegada la mañana, aquellos buenos campesinos acudieron presurosos á Recanati y contaron lo que habían visto. Apresuráronse entonces todos á ir al bosque de Loreto para cerciorarse del prodigio... Al entrar respetuosamente en la Santa Casa, vieron la imagen en madera de la bienaventurada Virgen María con su divino Hijo en brazos, y la veneraron devotamente. A su vuelta á la ciudad hubo grande júbilo en todos los habitantes al oir las maravillas que habían sucedido.

[1] La autenticidad de este documento, de tan gran valor histórico, ha sido luminosamente probada por el ilustre Pedro Valorio Martorelli, Obispo de Feltri, en su *Teatro histórico de la Santa Casa*. (Llevaneras, *La verdad de las diversas translaciones*, pág. 52.—Martorelli. *Theat. hist.*, tomo I, pág. 446.)—En el siglo XVII los archivos de la familia Anticil de Recanati. «En Junio de 1675 el notario Biscia hacia, en presencia de testigos que la firmaron de su mano, una copia auténtica de la relación dirigida al Rey Carlos II de Nápoles, que la había pedido, por el ermitaño Paulo de Sylva. El original, escrito en pergamino, tenía todas las trazas de una grande antigüedad, y Martorelli nada ha omitido para probar su autenticidad.» (Milochau, *La santa casa de Loreto*. Piezas justificativas, IV.)

[2] Copiaremos el principio de dicha narración. «Señor, voy a satisfacer la piadosa y justa curiosidad de Vuestra Majestad en el deseo que me manifiesta de tener una relación del célebre milagro recién acaecido, esto es, la translación por los ángeles de la Santa Casa de la Virgen María á la provincia del Piceno, en Italia, en el territorio de Recanati, entre los ríos del Aspe ó Mussión y el Pontonza. Referiré el suceso según me lo han contado personas del mismo Recanati, dignas de la mayor fe; es á saber: Francisco Petri, canónigo de Recanati; Ugución, clérigo de vida ejemplar, y los doctores en Derecho Circio de Ciscuis y Francisco Percivallino. Las referidas personas, así como también otras varias gentes del pueblo á quienes pregunté acerca de dicho suceso, han visto realizarse ante sus ojos el milagro, y he leído además la relación del mismo en los documentos públicos.» (*La verdad de las diversas translaciones*, pág. 53.)

[1] Pedro, Obispo de Macerata, que hacia el año 1340 escribió una relación de aquella prodigiosa translación, añade después de referida la estancia de la Santa Casa en Tersacto: «Nel anno 1294 o 1293 fu loro tolto questo prezioso tesoro, e per il medesimo ordine *e ministero angelico*, fu transferita in Italia, nella Marca d'Ancona.» (Milochau, *Piezas justificativas*.)

El Teremán, que escribía unos ciento cincuenta años después del prodigio, dice que hizo confirmar su relato por el testimonio de dos ancianos que gozaban de la consideración de todo el país, Pablo Rinalduci y Francisco Prior. «El primero podía atestiguar que su bisabuelo había visto la Santa Casa pasar el Adriático y bajar en el bosque de laureles. El otro estaba separado del milagro por un solo intermediario, su abuelo, que había vivido hasta ciento veinte años, y que á menudo le había repetido que había rezado en la Santa Casa cuando ésta se hallaba todavía en el bosque, y que las dos translaciones siguientes habían acaecido en su tiempo.» (Milochau, *Autent. de la casa de Loreto*, página 56.)

El Papa Paulo II, en una Bula de 1471, confirma igualmente el prodigio de la intervención de los ángeles en la translación de la Santa Casa. «Cum ad ecclesiam beatae Mariae de Laureto extra muros Recanatensis civitatis fundatam, in qua, sicut fide dignorum habet assertio, ipsius virginis gloriosa domus et imago, *angelico comitatu* et coetu, mira Dei clementia, collocata existit.» (*Bulla data* feb. 1471.)

[2] Tres siglos después veíanse aún algunos de aquellos árboles, conservados á propósito cuando se rompió el bosque, como recuerdo y testimonio del milagro. Los últimos cayeron bajo el hacha de los campesinos, á cuyos cultivos estorbaban, por la época de la ida á Loreto del P. Riera, á quien habitantes del país afirmaron, por haberlo visto por sus propios ojos y observado atentamente, que los troncos seculares habían quedado inclinados hacia el mar y las riberas de Dalmacia, no obstante la influencia de los vientos dominantes que habrían debido empujarlos al lado opuesto. (Milochau, *La santa casa*, pág. 33.) El mismo autor pone entre las piezas justificativas la relación de Paulo de Sylva.

Y desde entonces todo se volvía peregrinaciones continuas á la Santa Casa, donde la santísima Virgen obraba constantemente numerosos milagros á favor de los que venían á implorar su amparo...„

El mismo documento refiere del siguiente modo las otras dos translaciones: "Un nuevo milagro, ocho meses después del primero, vino á aumentar la fe y piedad de los habitantes. La Santa Casa, llevada por manos de ángeles, dejó el bosque y fué á colocarse sobre una colina perteneciente á dos nobles hermanos de Recanati, los Condes Esteban y Simón Rainaldi... [1] A los cuatro meses de esto la Santa Casa abandonó también la colina de los hermanos, y por un tercer milagro la llevaron los ángeles á otro sitio bastante distante, como un tiro de piedra de Recanati, á las orillas del mar; allí es donde se halla hoy; allí, donde la he visto yo por mis propios ojos; allí, donde continuos milagros aumentan cada vez más su celebridad.

Todos estos prodigios probaron bastante que la casa era, en efecto, de la Madre de Dios, aquella donde *el Verbo se hizo carne*. Con todo, para más asegurarse de la verdad del hecho, los notables de la provincia de Recanati, reunidos en concejo, resolvieron enviar dieciséis de los más ilustres entre ellos, para comparar las medidas de la Santa Casa con las de los vestigios que había dejado en Tersacto, y de los cimientos que habían quedado en Nazareth... Fueron, pues, á los sitios designados, hicieron los reconocimientos, y regresaron á certificar á sus conciudadanos que las medidas todas concordaban perfectamente, y que los testimonios de los habitantes de Tersacto y de Nazareth confirmaban plenamente el prodigio. Esto es, señor, lo poco que tenía que deciros; aceptadlo como un testimonio cierto de la verdad de esta milagrosa translación, así como también de mi afecto á Vuestra Majestad.„

"El año 1295, dieciséis ciudadanos de Recanati, con asentimiento del Papa Bonifacio VIII, visitaron la Dalmacia y la Galilea, y volvieron con las pruebas materiales más concluyentes de ambas translaciones de la Santa Casa de Nazareth á Tersacto y de Tersacto á Loreto [1]. Más adelante, tres Prelados enviados por Clemente VII vinieron á obtener de sus investigaciones los mismos resultados.„ (*La verdad de las translaciones*, pág. 75.)

"Hacia el año 1620, Tomás de Navarra, custodio de los Santos Lugares, quiso, antes de edificar una capilla en el sitio de la *Santa Casa*, tomar de nuevo las dimensiones, y encontramos verdaderamente, dice en una acta legalizada, con grande gozo nuestro que el área de la casa de Loreto cuadra perfectamente con el sitio que en Nazareth ocupaba. Una misma medida basta sola para ambos santuarios.„ (Grillot, *Sainte Maison de Lorette*, pág. 96.) En fin, en 1855 visitó á Nazareth el Cardenal Bartolini, y el atento examen de los sitios, dimensiones y de los materiales le suministraron nuevas é irrefragables pruebas en apoyo de la tradición de tantos siglos.„ (*La verdad de las translaciones*, pág. 75.)

Nuestros modernos racionalistas, á quienes asusta sobre todo la intervención sobrenatural de Dios en el mundo, han querido relegar al dominio de las fábulas estas diferentes translaciones.

Voltaire, con su ordinaria ligereza, se permitió chancearse respecto á la casa de la Virgen transladada por los ángeles á Loreto. "La casa, dice, fué bien pronto encerrada en una soberbia iglesia: los viajes de los peregrinos y los regalos de los Príncipes hicieron aquel templo tan rico como el de Éfeso. Los italianos se enriquecían al menos con la ceguedad de los demas pueblos.„ Voltaire, que hace constar los hechos de haberse edificado una soberbia iglesia para encerrar la Santa Casa, de la afluencia de los peregrinos y de sus va-

[1] El sitio donde estuvo algún tiempo la Santa Casa en el bosque de Loreto, ha sido siempre objeto de la veneración de los fieles... Hállase á una milla de la actual ciudad de Loreto, en un valle á la parte alta del mar. Tomó el nombre que lleva todavía, *la Bandercla*, de la banderola que se puso en la cima de un árbol para indicar á los peregrinos el camino que llevaba al santuario. (Milochau, *Ibidem*, pág. 43.)

[1] La vuelta a Italia de los enviados fué un verdadero triunfo. Se depositó en los archivos de la ciudad la relación oficial del viaje, y los vecinos principales hicieron sacar copias auténticas, autorizadas con el sello de las armas del Ayuntamiento, y las guardaron con sus títulos de familia. No era raro el encontrar aún, pasados dos ó tres siglos, ejemplares bien conservados. (Milochau, pág. 53; Riera, cap. VIII.)

liosos presentes, no escribe con formalidad la historia al pretender que todo ello no tenga otra causa que una fábula ridícula inventada por Bonifacio VIII y patrocinada "con su apostólica autoridad„.

Los enciclopedistas proceden con mayor cautela. Se lamentan de tantas riquezas, cuya circulación, alegan ellos, serviría para sostener muchos siervos de Dios, sepultadas inútilmente en la sacristía de Loreto. Manifiestan sus temores de que en un país expuesto á los ataques de los piratas venga tal vez el turco á arrebatarlas. Sabido es que los revolucionarios, á principios de este siglo, abrigando, sin duda, los mismos recelos que sus maestros, hicieron presa en la mayor parte de estas riquezas, y que no hay que temer ya en cuanto á eso las depredaciones de los piratas. Respecto á la autenticidad de la casa, no se atreven dichos autores á rechazarla abiertamente, y se contentan con insinuar la duda. "Como quiera que sea, dicen, no tenemos ninguna historia de Loreto anterior al siglo XV, y este silencio de casi dos siglos sobre un hecho de esa índole parece tan *extraño como el hecho mismo*.„ (*Enciclopedia* de Diderot y d'Alembert, art. *Loreto*.)

Es inexacto semejante aserto, toda vez que los historiadores primeros propiamente tales que han narrado las translaciones de la casa de Loreto [1], y demostrado su verdad histórica, como son Angelita, Riera y Tursellini, se valieron al efecto de antiguos documentos procedentes de los archivos de Tersacto y de Recanati [2]. Dejamos ya citada antes la relación de Paulo de Sylva, escrita en 1297, dos años después de la translación; relación que es una narración oficial, una información dirigida á un Soberano. Está firmada por los notables de la ciudad de Recanati. "Proclamamos, dicen, y atestiguamos la verdad de cuanto en la presente relación se contiene, como acorde en todo con nuestros anales y nuestros archivos públicos [1].„

Poco después, en 1330, Pedro Compagnani, religioso de San Francisco, que por su ciencia y piedad había sido elevado á la Sede episcopal de Macerata, redactó una relación abreviada del milagro, la cual, reproducida en gran número de ejemplares, sirvió de texto clásico en las escuelas, y se puso en tablillas en las paredes de la iglesia [2]. En el siglo siguiente reprodujeron esta relación el Teremán y Juan Rozelate de Mantua. Cuando Angelita, Riera y Tursellini compusieron la historia de la Santa Casa, tenían á la vista copias de la relación del Obispo de Macerata, y podían comparar los ejemplares que no eran raros en su tiempo. Angelita: *Narrat. transl. Almae domus*.

Por otra parte, la historia en su integridad no la constituyen tan sólo los documentos escritos; vive también en los *monumentos* y en la *tradición*, y los monumentos y la tradición nos ofrecen á favor de Loreto el más manifiesto testimonio. Un santuario recuerda en Tersacto la estada de la Santa Casa. Los habitantes, inconsolables de la pérdida que han padecido, vienen á menudo á Loreto, y riegan con su llanto aquellas benditas paredes que ellos poseyeron por breves años. En el bosque de Recanati, el sitio ocupado primeramente por la santa morada de la Virgen, sigue siendo objeto de universal veneración. En Loreto, por fin, subsisten siempre las paredes de la Santa Casa. Están construídas de una piedra ajena al país y conforme á las de la casa de Nazareth, y descansan sin cimientos sobre un terreno desigual.

[1] Antes de estos historiadores habíanse escrito varias relaciones del prodigio, que se conservaban en los archivos de Tersacto y de Recanati, y en casas particulares. Fueron esos documentos las fuentes á que acudieron los primeros historiadores de Loreto, como son el Terimán, Juan Bautista, el Mantuano; Barthélemy, Vallumbrosa.

[2] Angelita era archivero de Recanati. Escribió su historia de Loreto á principio del siglo XVI. Dedicó su obra al Papa Clemente VII, que la mandó colocar en los archivos del Vaticano, y en el mismo siglo escribieron los dos doctos jesuítas Riera y Tursellini. Ambos registraron los archivos públicos y particulares, é interrogaron las tradiciones. Riera hace venir relaciones de Tersacto; Tursellini hace investigaciones en Roma y en Loreto. Han tenido en sus manos los documentos en que se fundaban; no escribían palabra cuyas pruebas no estuviesen á su disposición.» (Milochau, *De la autenticidad de la santa casa de Loreto*, pág. 29.)

[1] *La verdad de las diferentes translaciones*, pág. 88.

En 1330, Pedro, Obispo de Macerata, publicó un relato de la santa morada, y los Magistrados mandaron que en lo sucesivo los maestros de escuela lo empleasen para enseñar á leer á los niños.» (Grillot, *La santa casa de Loreto*, pág. 38.)

[2] Milochau, *De la autenticidad de la santa casa de Loreto*, pág. 20.

En tal estado se hallaban á mediados del siglo XV, cuando los primeros historiadores de Loreto han escrito sus narraciones. Entonces como ahora era la santa casa de María objeto de veneración para toda la cristiandad, y una tradición no interrumpida, apoyada en monumentos indudables, explicaba la presencia en Loreto de dicha casa por el hecho de la milagrosa translación que hemos referido. Rechazar ese hecho es negar toda fe á los más auténticos monumentos y á las tradiciones mejor fundadas; es suponer que un pueblo entero puede engañarse respecto á un hecho público, palpable, fácil de comprobar; respecto á un hecho que se repitió, de una manera obvia á los sentidos, hasta cuatro veces en pocos años. Es suponer que dicho pueblo, si no ha podido engañarse, ha sido engañador, y que varias ciudades de intereses diversos han podido ser cómplices de un fraude sacrílego, el más grosero y "más fácil de desmentir, sin que entonces ni después se haya levantado una sola voz á protestar en pro de la verdad. Milagro por milagro, prefiero el que suspende las leyes de la naturaleza física al que invierte las leyes de la razón y destruye la noción misma de la conciencia humana.„ (Milochau, *De la autenticidad de la santa casa de Loreto,* pág. 34.)

Por otra parte, no entra en los usos de la Iglesia católica el dar su aprobación á hechos milagrosos que no se hallen perfectamente demostrados. Ahora bien; los Soberanos Pontífices, según lo hace notar Benedicto XIV *(De servor. Dei beatificatione,* tít. IV, segunda parte, cap. XX, núm. 11), han confirmado con su aprobación la verdad de esta translación milagrosa. "Las cartas pontificias, dice, afirman que la santa casa de Loreto es aquella donde nació la santísima Virgen, donde fué saludada por el ángel, donde concibió al Salvador por obra y gracia del Espíritu Santo. Así lo demuestran las cartas apostólicas de Paulo II, en 1471; de Julio III, en 1537; de León X, en 1519; de Paulo III, en 1535; de Paulo IV, en 1565, y de otros varios.„

Cuarenta y cinco Pontífices han celebrado las grandezas de la santa casa de Loreto, y han admitido en sus *Bulas, Breves* ó *Rescriptos* la indudable verdad de su identidad con la que habitaron en otro tiempo en Nazareth Jesucristo y su bendita Madre. He aquí por su orden los nombres de dichos Pontífices: Benedicto XII, Urbano V, Bonifacio IX, Martín V, Eugenio IV, Nicolás V, Calixto III, Pío II, Paulo II, Sixto IV, Inocencio VIII, Julio II, León X, Adriano VI, Clemente VII, Paulo III, Julio III, Paulo IV, Pío IV, San Pío V, Gregorio XIII, Sixto V, Gregorio XIV, Clemente VIII, Paulo V, Urbano VIII, Inocencio X, Inocencio XI, Alejandro VIII, Inocencio XII, Clemente XI, Benedicto XIII, Clemente XII, Benedicto XIV, Clemente XIII, Pío VI, Pío VII, León XII, Pío VIII, Gregorio XVI, Pío IX y León XIII.

Citemos las siguientes palabras de Pío IX: "Desde los primeros años de nuestra infancia, dice el ilustre Pontífice, hemos profesado el más tierno y filial amor á la santísima Virgen María, Madre de Dios y Madre también para todos nosotros pecadores. Nós hemos siempre experimentado, especialmente en nuestras necesidades y peligros, los poderosos efectos de su constante protección. Lo cual nos mueve á dar hoy público testimonio de nuestro amor y de nuestro afecto á la bienaventurada Virgen María. Nós hemos querido colocar este testimonio en el santuario de Loreto como el más augusto y más sagrado. ¿No es, en efecto, mediante un prodigio único, como ha sido transportada esta Santa Casa desde Galilea á Italia á través de las tierras y los mares?... Y con razón los fieles que vienen á visitarla parecen no tanto visitar la casa cuanto á la misma Virgen. *Allí, en efecto, como lo prueban innumerables y auténticos documentos, la bienaventurada Virgen María recibió la salutación del ángel, y por obra y gracia del Espíritu Santo fué Madre de Dios sin detrimento de su virginidad.*„ (Litt. Apost., 22 Aug. 1846.)

Se ha dicho también para combatir esta creencia de los piadosos fieles que la verdadera casa de la santísima Virgen no podía estar en Loreto, pues que los peregrinos continúan siempre venerándola en Nazareth. Esta objeción no vale gran cosa, pues cuantos han estudiado la Palestina saben perfecta-

mente que lo que se venera en Nazareth, como parte de la antigua morada de la Madre de Dios, es la gruta perteneciente á la casa que ha sido transportada á Loreto, y de la cual sólo quedaron en su primitivo estado los cimientos. Véase lo que dice en su *Guía indicador de los santuarios de Tierra Santa* el H. Lievin de Hamme, tomo III, pág. 84: "Según puede verse hoy todavía, los orientales han sabido siempre sacar partido de las montañas y de las rocas. Las utilizaban, ora encontrando, ora excavando en ellas, grutas que les servían de habitación. Otras veces construían casas apoyándolas contra las rocas en que había grutas, y de este modo, con edificar una sola pieza, lograban una casa con varias habitaciones. En una casa así habitaba la santísima Virgen en Nazareth... La cámara abierta en la roca y la casa propiamente dicha que hoy está en Loreto, se comunicaban por una entrada bastante ancha. Nada hay, por lo tanto, de extraño en que veneremos la casa en Loreto y la gruta en Nazareth.„

El docto arqueólogo M. Guerin afirma el mismo hecho al describir la iglesia de la Anunciación en Nazareth. Dice así: "Lo que la Iglesia latina mira como indudable es que el gran misterio de la aparición del ángel y de la encarnación del Verbo se efectuó en el recinto de la cripta de la Anunciación, pues que se realizó, bien en la gruta propiamente tal, ó bien en la casa de Loreto, la cual, *según los más auténticos testimonios y antes de su milagrosa translación*, ocupaba la parte de delante de la gruta en el sitio donde está ahora la capilla del ángel.„ (*Terre Sainte*, pág. 291.) Este mismo sabio escribía también, aún no hace muchos meses, en la *Revue illustrée de Terre Sainte* (n.° del 1.° noviembre de 1888): "Los muy reverendos Padres franciscanos poseen en Nazareth el santuario indudable de la Anunciación, cuya parte abierta en la roca ha quedado en aquella población, *mientras que la parte edificada ha sido, como sabemos, milagrosamente transportada á Dalmacia, luego á Recanati, y después, por último, á Loreto.*„ Es, por lo tanto, harto evidente que la casa de la santísima Virgen no está ya en Nazareth; quedan de ella sólo los cimientos, como ya varias veces lo hemos advertido.

Considerados todos estos testimonios, á nadie chocará que los más ilustres sabios y los más severos críticos se inclinen ante el milagro de nuestra Señora de Loreto. Podríamos citar todos los grandes escritores católicos que han tenido ocasión de tratar de esto, como son los Bolandistas, Teófilo Raynaud, Canisio, Benedicto XIV, Natal Alejandro, Honorato de Santa María, Angelita, Riera, Tursellini, Martorelli, Vázquez, Suárez, etc., etc. Todos estos autores enseñan expresamente, y las más de las veces sostienen ex profeso y defienden la verdad de la translación milagrosa. "No sabemos [1], ha dicho un autor contemporáneo, que tenga otros adversarios sino aquellos que lo son también de la Iglesia.„ (Milochau, *La santa casa de Loreto*, pág. 76.)

L. Barré.

LOT (*La mujer de*).—Cuando vino el día en que el fuego del cielo iba á destruir á Sodoma, los ángeles condujeron fuera de la ciudad á Lot y su familia, dándole este aviso: "Salva tu vida; no mires atrás ni te pares en ningún sitio de los alrededores.„ Y habiendo caído una lluvia de azufre y de fuego, la mujer de Lot se volvió á mirar hacia atrás, y quedó convertida en estatua de sal. (Gén., XIX.)

Esta historia ha servido de pretexto á no pocos ataques contra la Biblia. Por el autor del libro de la Sabiduría sabemos que en su tiempo existía todavía esa estatua de sal: *Et incredibilis animae memoria stans figmentum salis* (X, 7). Claro que semejante afirmación, ¡cómo habría de pasar sin los reproches, por ejemplo, de un Volney! En efecto, á propósito del Mar Muerto escribe el autor de *Las Ruinas*: "Vénse todavía de trecho en trecho masas informes, que ojos preocupados toman por estatuas mutiladas, y que los peregrinos ignorantes y supersticiosos miran como un monumento de la aventura de la mujer de Lot, aunque no se dice que aquella mujer fuese convertida en pie-

[1] D. Calmet, que en su *Diccionario de la Biblia* había emitido dudas acerca de esto (art. *Nazareth*), se retractó en la versión latina de su obra á petición del P. Mansi, del Oratorio.

dra, como Niobe sino en sal, que ha debido derretirse al siguiente invierno.„

Pero diga lo que quiera Volney, no hay ignorancia ni superstición en considerar auténtico el hecho narrado en la Biblia. Desde luego podría explicarse por un milagro, ya la muerte de la mujer de Lot, ya la conservación de su cuerpo hasta la época del autor del libro de la Sabiduría. Pero ni aun se necesita hacer intervenir aquí el milagro propiamente dicho. En todas las cercanías del Mar Muerto el aire está, digámoslo así, saturado de sal; sal que impregna todos los objetos en aquellos parajes. Y la transformación de la mujer de Lot en estatua debe probablemente entenderse de una especie de petrificación salina. No es de admirar que una estatua así haya podido subsistir por largo tiempo. Hállanse junto al Mar Muerto masas de sal cristalizada de cuarenta á cincuenta pies de altura, por cien pies de ancho en su base, y hasta hay entre esas rocas una que la tradición local designa como la estatua de que hablan el Génesis y el autor del libro de la Sabiduría. M. Lynch acoge esta tradición, y sin considerarla nosotros como absolutamente inadmisible haremos notar que no es necesario acudir á ella para justificar el texto bíblico, pues de que la estatua hubiese desaparecido hoy no podría inferirse que había desaparecido ya en tiempo del autor del libro de la Sabiduría. (Véase *La Biblia* de Cethielleux, *hoc loco;* Mislin, *Les Saints Lieux,* t. III, capítulo XXXVII.)

LOUDUN (*Las energúmenas de*).— Muchos autores, especialmente los médicos, han tratado en nuestros días de *las energúmenas de Loudun.* Los doctores Calmeil [1], Bertrand [2], Legué [3], Bourneville y Regnard [4], Richer [5], etc., han escrito sobre esta cuestión.

En varios de estos sabios se ven preocupaciones ajenas á la ciencia. Para ellos la posesión diabólica es *a priori* un mito, y los endemoniados son sencillamente unos enfermos de los nervios, y algunos de tales escritores á lo que tienden es á desacreditar con esa ocasión la Iglesia católica, á acusarla de credulidad y fanatismo, á burlarse de sus exorcismos [1], y aun á tacharla de cruel y á endosarla la responsabilidad de los procesos criminales, siquier fuesen de un tribunal seglar, que tuvieron un desenlace funesto para los hechiceros verdaderos ó supuestos tales. Cosas todas completamente extrañas á la ciencia é indignas de un verdadero sabio.

En cuanto á nosotros, ningún otro interés nos anima en esta materia que el de descubrir la verdad; que haya habido en Loudun superchería ó venganza; que haya ó no haya habido error de procedimiento; que hubiese realmente posesión ó tan sólo enfermedad, todo ello nos es *a priori* indiferente; donde haya superchería la condenamos, donde haya errores los lamentamos, y donde hallemos enfermedad ó posesión lo declararemos si se nos suministran pruebas que acrediten con seguridad lo uno ó lo otro. Y cuando subsistiere aún la duda, así lo haremos constar sin arrojarnos á decidir. Mas en cualquier supuesto fácil nos será demostrar que nada hay tan absurdo como esas invectivas que ciertos escritores con ínfulas de sabios se permiten contra la Iglesia católica á propósito de este asunto.

Expondremos, pues, brevemente los hechos indicando su grado de veracidad, según las fuentes de donde los tomamos, indicando al mismo tiempo esas fuentes y el valor histórico que alcanzan.

Presentaremos primeramente la substancia de los hechos, tales como todo el mundo los admite, sin interpretaciones, y añadiremos luego todos los particulares que han sido objeto de contradicción y todas las explicaciones ulteriores según las diversas fuentes, examinando el valor histórico de las mismas.

1 *De la folie.*
2 *De l'extase;* item *Du Somnambulisme.*
3 *Urbain Grandier et les possedées de Loudun.*
4 *Iconographie photographique de la Salpêtrière.*
5 *Études cliniques sur la grande hystèrie.* Apéndice. L'hystérie dans l'histoire.

1 Así Bourneville y Regnard, después de citar un pasaje del protestante Aubin, de quien luego diremos qué autoridad merece, terminan con la siguiente exclamación: «Los fabricantes de milagros en nuestros días no rayan á mayor altura que los cronistas del siglo XVII.» (Obra citada, t. II, pág. 177.)

El año 1626 se fundó en Loudun un convento de Ursulinas. Eran las religiosas en su mayor parte personas de distinción, ó de buena familia por lo menos, que, según su Instituto, se ocupaban en la educación de señoritas. Fué su primer director el prior Moussaut, que falleció luego. Comenzaron entretanto á suceder cosas singulares, así entre las religiosas como entre las colegialas; oíanse ruidos nocturnos; varias personas se veían molestadas con obsesiones de toda clase; acaecía entre otras el aparecérsele á la madre Superiora espectros que se daban por su difunto confesor ó tomaban la forma de otros eclesiásticos. Y como continuasen estas molestias, lo participaron las religiosas al nuevo director que habían elegido, Juan Mignon, canónigo de la iglesia de Santa Cruz de Loudun. Según algunos, lo prefirieron á Urbano Grandier, canónigo de la misma iglesia y cura al mismo tiempo de la iglesia de San Pedro del Mercado, en dicha ciudad, y el motivo de haber desechado á este último habría sido su mala reputación. Según otros, Grandier no había pedido ni deseado ser director de las Ursulinas. Sea como quiera, parece cierto que nunca se vió que llevase trato con el convento antes de la causa.

Siendo Urbano Grandier el principal personaje en torno del cual se desenvuelve esta trágica historia, conviene le conozcamos más particularmente. Era hombre de un exterior agradable y aseado, bien dispuesto, pero de un carácter altanero y vengativo, y de costumbres nada recomendables. Sus defensores mismos convienen en ello, y ahí están sus propias declaraciones. Después de no pocas dificultades y procesos de diversa índole en que anduvo envuelto, le condenó severamente por su mala conducta el Obispo de Poitiers en 3 de Enero de 1830. Le dió, sin embargo, por libre de la acusación contra él presentada el tribunal de Poitiers, á quien le había enviado el Parlamento, ante el cual se había llevado también la causa. Absolvióle asimismo el Arzobispo de Burdeos, á quien había acudido en apelación. Aconsejóle, sin embargo, éste que permutase sus beneficios y saliese de su diócesi después de tan ruidoso asunto. Lejos de hacerlo así, volvió con su triunfo insultando á sus enemigos. Originóse de aquí una cierta animosidad en la población de Loudun, que estaba harto inficionada de calvinismo. Alejáronse los católicos de Grandier, el cual obtenía en cambio las simpatías de los hugonotes.

Volvamos ahora á las religiosas. El rumor de los extraños sucesos que tenían lugar en el convento comenzaba á divulgarse por la ciudad; y Mignon, viendo, sin duda, que el asunto daba ya que pensar, que no podía permanecer oculto y que iba agravándose el daño, llamó en su ayuda á Pedro Barré, cura de Santiago de Chinon y canónigo de San Memmio. Al decir de ciertos autores, eran todos unos impostores: Mignon, Barré y las religiosas. En 3 de Octubre de 1631, hizo Mignon una información de cuanto las religiosas declararon haberles sucedido desde la noche del 21 y 22 de Septiembre, cuyo proceso lo firmaron él, Barré y dos Padres carmelitas. Pronto los fenómenos aquellos presentaron un carácter más marcado: varias religiosas, y la misma Superiora, padecían las mas extrañas convulsiones, y tanto sus acciones como sus dichos ofrecían durante aquellas crisis una singular contradicción con la conducta ejemplar que dichas religiosas habían siempre observado. Mignon y Barré, con autorización del Obispo de Poitiers, las exorcizaron, lo cual tuvo lugar desde el 11 de Octubre de 1632, en presencia de los Magistrados civiles. Interrogaron á las religiosas en latín, y éstas, ó el demonio por boca de ellas, declararon constantemente, ante los mandatos del exorcista, que estaban poseídas por efecto de maleficio, y que el causante de dicho maleficio era Urbano Grandier, cura de San Pedro. Supóngase qué efecto no haría en la ciudad semejante revelación, así entre los católicos como entre los calvinistas y los amigos de Grandier. Y entretanto continuaban siempre los exorcismos en presencia de médicos y de numerosos testigos. Tocaba ya á su fin Noviembre cuando Barré juzgó del caso hacer que el Obispo de Poitiers le señalase dos nuevos testigos que de oficio asistiesen con él á los exorcismos, y fueron nombrados

al efecto los Deanes de los Cabildos de Champigny y de Thouars. Grandier presentó también por su parte una instancia al Arzobispo de Burdeos, quien nombró para exorcistas á Barré, al P. l'Êscaye, jesuíta de Poitiers, y al Padre Gau, del Oratorio de Tours, añadiendo también instrucciones minuciosas para los exorcistas, y ordenando que no asistiesen otros testigos sino el bailío de Loudun, el fiscal suplente de lo criminal, y el Prior de la abadía de San Jovino. Estas precauciones aquietaron por algún tiempo la excitación pública respecto á este asunto de las posesiones demoniacas.

Tal era el estado de las cosas cuando, habiendo resuelto Luis XVIII demoler todos los castillos que servían de fortalezas en lo interior del reino, llegó á Loudun el Consejero de Estado Laubardemont, encargado de arrasar el castillo de dicha ciudad. Se enteró de lo que pasaba en el convento de las Úrsulinas, cuya Superiora, Madama de Belsiel (en religión Sor Ana de los Angeles), era parienta suya, y al regresar á París dió cuenta de ello al Rey y al Cardenal de Richelieu. Pronto volvió á Loudun con una comisión del Rey, fecha 30 de Noviembre de 1633, que le autorizaba para abrir una información contra Grandier. Este fué arrestado el 7 de Diciembre y llevado al castillo de Angers, y se le ocuparon sus papeles, en los cuales no se halló cosa que pudiera comprometerle, excepto un manuscristo contra el celibato de los clérigos compuesto con objeto de sofocar los escrúpulos de una joven seducida.

Procedióse desde luego al examen de los testigos, y un número considerable de ellos depusieron contra Grandier de crímenes de toda especie contra las costumbres, añadiendo una mujer, Isabel Blanchard, que él le había propuesto hacerla princesa de las hechiceras. Comenzáronse también otra vez los exorcismos más á menudo que nunca, y se designaron nuevos exorcistas de diferentes Ordenes religiosas, entre los cuales debemos principalmente mencionar al P. Lactancio, recoleto, el P. Tranquilo [1], capuchino, y el P. José [1], también capuchino, por que sus nombres figuran más á menudo en las historias de las poseídas de Loudun. La acusación contra Grandier de haber hecho *pactos* con el diablo y de ser el causante de la posesión, se repitió constantemente.

El Obispo de Poitiers fué él en persona á Loudun, para asistir á los exorcismos, el 6 de Junio de 1634. Se persuadió por completo de la realidad de la posesión, lo mismo que los exorcistas y un considerable número de testigos de todas clases. Los que no lo creían eran por la mayor parte gente de los calvinistas, que no presenciaban los exorcismos y que, según ciertos autores, rehusaban presenciarlos bajo pretexto de escrúpulos religiosos.

Siete meses duró este procedimiento singular, como los exorcismos, después de lo cual llevó Laubardemont los autos á la Corte, donde fueron sometidos á examen. Se creyó encontrar en lo actuado pruebas suficientes para proceder contra Grandier, y por letras patentes del 3 de Julio de 1634 se nombró una Comisión de catorce Magistrados, pertenecientes á diferentes jurisdicciones, para que le juzgasen en definitiva. En 18 de Agosto siguiente dicha Comisión le declaró reo del crimen de magia, maleficio y posesión por hecho suyo, y le condenó á la hoguera. Grandier, puesto al tormento para obligarle á declarar sus cómplices, protestó que no los tenía y que no era hechicero, pero se confesó culpable de grandes crímenes *de fragilidad humana*. Fué después llevado al suplicio y ejecutado aquel mismo día.

Pero á todo esto la posesión no había desaparecido; antes bien se había extendido á varias mujeres seglares de Loudun y las cercanías, y de Chinon. Varios de los mismos exorcistas se vieron también atacados de los demonios, á saber: el P. Lactancio, que murió en 18 de Septiembre de 1634; el P. Tranquilo, que vivió hasta 1638, y el P. Surin, S. J., que reemplazó como cronista al P. Lactancio, y que desde la muerte de este último figuró en primera línea en este asunto. El P. Surin nos ha deja-

[1] El P. Tranquilo escribió también sobre este asunto de Loudun.

[1] El P. José mereció ser objeto de un libro calvinista, *La vie du P. Josef. capucin.* La Haye, chez P. de Voys, 1705.

do una descripción circunstanciada de su propio estado y muchos pormenores acerca de estas posesiones después de la muerte de Grandier.

Vino dicho Padre á Loudun cuatro meses después de la ejecución de Grandier; y después de haber en parte conseguido que la Superiora se viese libre de los demonios verdaderos ó supuestos, que la tenían poseída, fué llamado de aquel cargo y reemplazado por el P. Réces, también jesuíta. Durante los años que pasaron desde la muerte de Grandier hasta los de 1639 y 1640, en que las endemoniadas se vieron libres de la posesión y se acabaron los rumores de tales cosas, hay que señalar las visitas de varios personajes que dieron testimonio á favor de la verdad de la posesión. Además de las visitas de varios Obispos, citaremos la de Monsieur (como por excelencia intitulan los franceses al hermano del Rey), que estuvo allí en 9 de Mayo de 1635 y firmó de su puño, en 11 de Mayo, un testimonio auténtico en favor de la verdad de la posesión, consignando las pruebas de ello, observadas por el mismo. No puede tampoco omitirse el testimonio de Lord Montagu y el de M. de Queriolet, á quienes hizo tal impresión lo que allí presenciaron que no sólo les pareció verdadera la posesión, sino que dió ocasión á la inesperada y sorprendente conversión de ambos [1].

Tal es, en resumen, la historia de las endemoniadas de Loudun presentada con toda imparcialidad, pero de un modo necesariamente incompleto, toda vez que adrede hemos prescindido de toda apreciación y de todas aquellas circunstancias que han sido objeto de contradictorias y apasionadas interpretaciones.

Examinemos ahora las diferentes fuentes históricas para sacar de ellas, con el auxilio de la sana crítica, datos ulteriores respecto á la verdadera índole de los sucesos acaecidos en Loudun. Y del verdadero carácter de aquellos hechos depende también mucho el juicio que hayan de merecer los demás sucesos: el procedimiento, los exorcismos y el fatal desenlace de la causa.

Hemos dicho ya que la cuestión se presenta harto embrollada á causa principalmente de los escritos apasionados que sobre este asunto se han publicado. ¿Fué real la posesión, ó por lo menos la intervención del demonio, ó bien no había allí más que una enfermedad singular entonces desconocida? ¿O acaso también deberá atribuirse todo á superchería é impostura? ¿O bien, por último, habrá habido de todo?

Hallamos desde luego quien opta por la impostura. Cítase en tal sentido, entre los contemporáneos, á Gil Ménage como de esa opinión en su *Menagiana*. No hemos podido leerlas, pero nos choca, de ser así, que Aubin, de quien luego hablaremos, no haya invocado más la autoridad de Ménage, de lo cual ciertamente no habría prescindido. Y no cita de él sino esta frase general: "No hay inocencia á prueba de elección de jueces." Además, las *Menagiana* son tan sólo rasgos sueltos de la conversación de Ménage, publicados por algunos amigos muerto ya él. Es una colección de anécdotas que no se compone en su totalidad, ni con mucho, de los recuerdos de Ménage [1]. Y aun suponiendo que el mismo Ménage sea quien habla, está lejos de ser una autoridad incontrovertible.

Se cita también á Teofrasto Renaudot, primer gacetero en Francia, y además el continuador del *Mercurio Francés*.

Pero Dreux du Radier (*Bibl. du Poitou*, tomo IV) es el solo escritor que dice, y sin aducir pruebas, que Renaudot hizo una *Apología* de Grandier y publicó varios libelos contra Richelieu. Y es el caso que el gran protector y bienhechor de Renaudot fué Richelieu. Por lo que toca al *Mercurio Francés*, si se trata de un volumen debido á la pluma de Renaudot, es decir, desde 1635, subsisten iguales motivos de duda. Además, el extracto del *Mercurio Francés*, tomo XX), que hemos leído en Richer

[1] Por lo que hace á M. de Queriolet, véase la obra del Padre Domingo de Santa Catalina: *Le grand pécheur converti*. Lyon, 1680, y *La vie de M. de Queriolet*, por M. Collet. Saint-Malo y Paris, 1771.

Y respecto á Lord Montagu, la *Histoire des diables de Loudun*. Amsterdam, 1716, pág. 274 y siguientes, de cuyo autor no puede sospecharse que sea demasiado favorable respecto á dicha conversión, según luego veremos, y lo que opone él mismo, pág. 273, no es á propósito para suscitar dudas acerca de la realidad de los hechos.

[1] *Biographie universelle*, art. *Ménage*.

(ob. cit.), parece, por el contrario, admitir la verdad de la intervención diabólica.

Monconys, gran viajador muy dado á las ciencias ocultas, fué á ver á la Superiora de Loudun el año 1645, cuando todo había concluído. Refiere que las letras impresas por el demonio en la mano de la Superiora eran efecto de un artificio, y que con la punta de la uña se llevó él un trazo de la M del nombre de María. Y eso es todo lo que dice [1].

Gui Patin, en una de sus *Cartas*, cuenta una adversidad acaecida hacia 1671 al hijo de Laubardemont, y la considera como un castigo del Cielo, porque toda la historia de las religiosas de Loudun no había sido más que una siniestra comedia fraguada con el objeto de perder á Grandier. Así lo piensa ó finge pensarlo, porque sus *Cartas* tienen una multitud de anéctodas falsas y maledicencias atroces; recogía cuanto oía, cierto ó falso [2].

Aubin, el gran abogado de esa alegación de impostura, no deja de aducir esos testimonios de tanto peso (!) de Monconys y de Patin. Cita además diferentes veces al autor de la *Vida del P. Josef*, calvinista, que sería probablemente algún refugiado, toda vez que el libro se publicó en La Haya en 1706. En cuanto de él hemos leído se echa de ver á cada paso el apasionamiento del sectario. No se deja tampoco Aubin en el tintero á Le Vassor, oratoriano, que después de dejada su Congregación se hizo amigo de todos los jefes de la secta refugiados en Holanda, Bayle, Basnage, etc., y apóstata por último, habiendo abrazado la Reforma en Inglatera. Su *Historia de Luis XIII*, á la cual se concreta aquí nuestra atención, le hizo odioso hasta para sus mismos amigos, y mereció una severa censura aun del mismo Voltaire. El P. Griffet [3] le refuta. En cuanto al relato de Loudun su tema es exactamente igual al de Aubin, que vamos á exponer en seguida; ambos publicaron sus libros casi al mismo tiempo. Le Vassor en 1700-1711, y Aubin en 1716, bien que otros ponen la primera edición en 1693. Se diría que se citan textualmente uno á otro; pero la obra de Aubin trata el asunto ex profeso y es más extensa. Ambos escribieron, pues, casi medio siglo después de los acontecimientos [1]. Aubin alega, sin embargo, todavía el testimonio de un contemporáneo de aquellos hechos que había presenciado algunas sesiones de exorcismos, Marco Duncan de Cérizantes, médico de Saumur. Pero éste era Principal de la Academia de los reformados, y no tanto atiende en su libro al examen de los hechos cuanto á la manera de refutarlos. Hasta atribuye las convulsiones á simulación, lo cual veremos que es imposible, y que hoy todos los médicos, cualesquiera que sean sus opiniones religiosas ó filosóficas, están de acuerdo en cuanto á la realidad de los síntomas corporales y la buena fe de las religiosas de Loudun, al menos respecto á ese particular.

El más encarnizado de los partidarios de la suposición de impostura en este asunto de Loudun, y el que ha logrado obscurecer más la cuestión, arrastrando tras sí bastantes autores faltos en eso de crítica, es Aubin en su ya citada obra: *Historia de los diablos de Loudun, etc. Crueles efectos de la venganza del Cardenal de Richelieu*. Amsterdam, 1716. Ya el título por sí sólo indica el fin que se propone el autor. Desde el prólogo y desde los primeros renglones de su obra deja ya al descubierto sus baterías. Para él todo en este asunto son intrigas é infame comedia; ya en Mignon, que tiraba á vengarse de sus enemigos y adquirir fama de santidad; ya en las religiosas, á quienes éste adiestra al efecto para todo género de habilidades de prestidigitación, y que trataban de adquirir recursos y atraerse la atención del públi-

1 *Voyages de M. de Monconys*, t. II.

2 Véase *Biographie universelle*, art. *Patin*.

3 En el prefacio de su *Historia de Luis XIII*, y el volumen XIV de la *Historia de Francia*, de Daniel. *Historia de Luis XIII*, pág. 532 y sig.

1 El Dr. Richer dice gravemente, apoyándose en G. Legué, que Le Vassor fué á pasar un año en Loudun y fué testigo de la aventura del Conde de Lude, que descubrió hábilmente la supercheria. Aubin dice, en efecto, que Le Vassor pasó un año en Loudun; mas no dice, ni era posible dijese, que había sido en la época de las posesiones, ó que pudiera ser testigo de la aventura del Conde de Lude, pues que por aquel entonces aún no había Le Vassor nacido.

En 1640 habían terminado por completo los sucesos de Loudun, y Le Vassor nació en 1648. Y á esto se llama escribir la historia y emplear la [crítica. (Véase Richer, ob. cit, acerca del histérico pronunciado, Apéndice, pág. 822, nota 1.)

co; ya en los exorcistas y los Obispos por servir á su Iglesia y hacer milagros contra los calvinistas; ya en los jueces y la mayor parte de los testigos para favorecer todos estos planes; ya en la Corte y en Richelieu para vengarse de un pobre cura. A nuestro parecer, la mejor refutación del libro de Aubin es el libro en sí mismo, y no somos los únicos que así opinan. El doctor Calmeil dice que "esa calumnia queda refutada con la simple exposición de los hechos„, y ya antes el Dr. Bertram refuta á Aubin por sus mismas apreciaciones. Asimismo, todos los demás médicos naturalistas que hemos citado al principio de este artículo rechazan enteramente esta absurda explicación de Aubin [1].

Inútil es, por lo tanto, detenernos ya en esto; pero á mayor abundamiento haremos notar que no hubo que aguardar á nuestros días para que, tanto Aubin como los autores que cita en su apoyo, tuviesen la correspondiente refutación. Pilet de la Mesnardière, en su *Tratado de la melancolía*, refutó á Duncan, y es, como éste, contemporáneo de los acontecimientos. Y á su vez De la Menardaye refutó á Aubin en el *Examen y discusión crítica de la historia de los diablos de Loudun, etc.* París, 1747 (parece que hubo una edición desde 1719). Trae en el Prólogo (pág. xv y siguientes) una noticia bastante extensa de las obras impresas y manuscritas ya en pro, ya en contra de la posesión. También Le Vassor fué, como hemos dicho, refutado por el Padre Griffet.

Esto no obstante, los calvinistas, principalmente Aubin, siguiendo aquel consejo de Voltaire: "mentid, mentid siempre„, no han dejado de obtener efecto y algo ha quedado. Varios autores han caído en el lazo, otros se han dado á dudar, y no es fácil hoy ver claro en eso.

Mr. de Saint-André [2], que muestra una inaudita credulidad en aceptar toda clase de hechos y una inventiva por demás ridícula en cuanto á explicaciones naturalistas, dice á propósito de las ursulinas de Loudun: "Si había allí ó no verdadera posesión, es todavía un problema; pero no debiera serlo si prestamos fe á lo que nos dicen las conversaciones (acerca de la historia de los diablos de Loudun y la del P. Josef) y á lo que añade acerca de eso Monconys [1]„ A Saint-André lo refutó Boissier [2], el cual, sin embargo, no habla en particular de Loudun, y es no menos crédulo que su adversario.

El P. Lebrun [3] cita una carta de Mr. de Rhodes, médico de tendencias naturalistas, que incidentalmente menciona entre las supuestas posesiones, imaginarias ó maliciosas, las de Loudun.

Dom Calmet se expresa como sigue: "Todos hablan hoy de la posesión de las religiosas de Loudun, respecto á las cuales se han formulado, así entonces como después, tan diversos juicios.„ Y más adelante añade: "No cuento (entre los ejemplos de verdadera posesión) el de las religiosas de Loudun, sobre el cual se han formulado tan diversos juicios, cuya realidad se puso en duda entonces mismo y es muy problemática hoy todavía [4].„

Un autor moderno, M. Jay, en su *Historia del ministerio del Cardenal Richelieu*, sigue también aún los errados rodeos de Aubin.

Si exceptuamos los médicos del presente siglo, raro será el hallarnos con explicaciones abiertamente naturalistas de este caso, y las disputas se concretan á si era impostura ó había realmente posesión. A las obras ya citadas en pro de ésta deberán añadirse los escritos de los exorcistas, el P. Tranquilo, y sobre todo el P. Surin (sus *Cartas*), á cuya sinceridad y virtud han rendido homenaje los mismos adversarios, y que además ninguna parte tuvo en el asunto de Grandier, pues que vino á Loudun pasados ya meses del suplicio de este último. Pueden consultarse además la *Vida del P. Surin*, por Boudon. Chartres y París, 1689.—*La Gloria de San José victorioso de los principales demonios de la posesión de Lou-*

[1] Véase Dr. Richer, obra citada.
Lettres au sujet de la magie, etc. Paris, 1725.

[1] Esta carta lleva la fecha del 20 de Diciembre de 1690.

[2] *Recueil de lettres au sujet des maléfices, etc., servant de réponse aux lettres du Sr. de Saint-André.* Paris, 1731.

[3] *Histoire critique des pratiques superstitieuses.* (Edición de Amsterdam, 1736, tomo IV, pág. 141. El paraje citado se halla en la pág. 162.)

[4] *Traité sur les apparitions des esprits, etc.* Paris, 1751, págs. 198 y 219.

dun, etc., 1636.—*La curación milagrosa de sor Juana de los Angeles, Priora de las ursulinas de Loudun.*

Hemos encontrado estas dos últimas obras citadas en Aubin, que menciona también la *Relación de lo que pasó en los exorcismos de Loudun en presencia de Monsieur*, por Antonio Meusnier. Poitiers, 1635.

De los modernos podemos citar, entre los que están por la posesión, á Rivet, *Mística divina*, etc., tomo III, páginas 200-232 (en la pág. 210-211 cita una carta del P. Surin); y á Leriche, *Estudios sobre las posesiones en general y sobre las de Loudun en particular.*

Añadiremos también á Görres: *La Mística divina, natural y diabólica*, tercera parte, tomo V, lib. VIII, capítulo XLIV, y á de Mirville *De los espíritus*, etc. París, 1854, pág. 115 y siguientes, y principalmente 126 y siguientes. Estos dos últimos autores nos parece hallarlos generalmente faltos de crítica y que se resienten de demasiada credulidad, pudiendo, sin embargo, ser muy útil el consultarlos.

De cuanto llevamos dicho deducirá el lector, como deducimos nosotros, que no es fácil empresa pronunciar un juicio sobre este asunto. No dudamos, sin embargo, afirmar que en pro de la realidad de la posesión militan argumentos muy graves. Así, por de pronto, encontramos aquí respecto al cuerpo las señales de la posesión, las cuales son siempre, ciertamente, más ó menos equívocas, pero que son muy efectivas en las ursulinas de Loudun. El que los adversarios apasionados se hayan creído en el caso de negarlas sirve de presunción contra ellos respecto á las otras señales más seguras que igualmente niegan. Todo el mundo conviene hoy en considerar reales y efectivas las convulsiones y los demás síntomas que presentaban las religiosas sin posibilidad de superchería. Bien hubieran podido admitirlo así los calvinistas sin perjuicio de su tesis, salvo que no podrían entonces acusar tan fácilmente de atroz injusticia á los exorcistas y á los jueces, teniendo que concretarse en tal caso á acusarlos en parte de ignorancia. Hay quien les califica sólo de beatones, como Le Vassor, el cual dice que los jueces eran hombres de bien, pero crédulos y escogidos á causa de su beatería.

Respecto á las señales ciertas de posesión, como son las que se refieren á la inteligencia, el hablar lenguas desconocidas, revelar cosas secretas y distintas, haremos notar, en primer lugar, que los adversarios, y el mismo Aubin, no niegan que hayan sido preguntadas en latín, y en latín hayan respondido; pero procuran visiblemente arreglar las preguntas y las respuestas de suerte que se venga á creer que era aquello una lección aprendida por las religiosas, que los demonios no siempre daban respuestas congruentes, etc. Pero eso es suponer nuevamente la más atroz criminalidad en las religiosas, hasta entonces irreprensibles; en los exorcistas, algunos de los cuales, cuando no todos, están por encima de semejante calumnia y por encima de toda sospecha de tan sacrílega conducta; en los testigos, tan numerosos y tan de consideración; en sacerdotes, en religiosos de todas las Órdenes y en sus Superiores; en Obispos, Príncipes y Cardenales, ¡y todo ello para tomar venganza de un pobre cura! Aubin no niega tampoco que las poseídas hayan revelado cosas secretas que no podían saberse naturalmente; pero aquí se las echa de teórico diciendo que los pensamientos secretos sólo Dios puede conocerlos, y que pretender lo contrario es oponerse á la Escritura, etcétera. Pero no se trataba allí de pensamientos que el demonio no pudiese conocer, sino de pensamientos ú otras cosas secretas que estaban al alcance del mismo. Así, los exorcistas exigían á veces que se comunicasen unas á otras personas sus pensamientos secretos antes de hacer que los revelasen las poseídas. A esto objeta Aubin que los exorcistas ú otros testigos estaban de inteligencia con algún compadre, se valían de signos conocidos por las religiosas, etc. Si consultamos á los testigos contemporáneos, al hermano del Rey, al P. Surin y muchos otros, difícil es negar las señales ciertas de la posesión. Cítanse en gran número hechos precisos y sucedidos, no con personajes imaginarios ó desconocidos, sino con personas conocidas, cuyos nombres se ponen, hechos que no darían lugar á

duda. Así, M. de Launay de Nazilly, que había vivido largo tiempo en América, certifica haber hablado á las religiosas en la lengua de varias tribus de aquel país, y que ellas le habían respondido perfectamente, y hasta le habían descubierto varias cosas que pasaban en aquellas regiones.

M. de Nimes, doctor por la Sorbona, uno de los capellanes del Cardenal de Lyon, hizo preguntas en alemán y en griego. El P. Viguier, Superior de los oratorianos, habló griego durante una tarde. Ambos quedaron asombrados de las respuestas. Se hallarán otros muchos ejemplos, que los trae Görres [1].

Después de lo cual podemos ya formar nuestro juicio acerca de los exorcismos, del proceso y del funesto éxito que para Gandier tuvo.

La hipótesis de una superchería no ha de admitirse respecto á la posesión; pudo tal vez tener en ello su parte la enfermedad; acaso fué provocada por el demonio. Nosotros vemos como muy importantes las señales de la posesión. Podían, pues, *a fortiori* muchos testigos oculares tener la certeza moral de la realidad de la misma. Estaban, por lo tanto, plenamente justificados los exorcismos. No queremos, sin embargo, aprobarlo todo en la manera de exorcizar, si es cierto lo que cuentan Aubin y otros autores; pero poco importa esto para la cuestión que ahora dilucidamos.

Los procedimientos contra Grandier tenían, por lo tanto, también un fundamento real, no ya sólo por denunciarle las endemoniadas, que ni de vista le conocían [2], esto aun fuera del momento de las crisis, sino porque le acusaban también otros testigos. Era, además, persona de malos antecedentes, lo cual ha hecho decir á más de un autor que si Grandier no merecía el suplicio como hechicero, lo tenía harto merecido por otros crímenes.

Los jueces eran, según los mismos adversarios lo confiesan, hombres de bien, y fueron numerosos, de diversos distritos y jurisdicciones, y el procedimiento se hizo en forma y según las leyes vigentes. El crimen de magia estaba sometido al castigo de los tribunales civiles, y sólo más tarde, en 1672, fué cuando un edicto de Luis XIV prohibió admitir las meras acusaciones de hechicería.

Si es, pues, absurdo el atribuirlo todo á la superchería en el asunto de Loudun y considerarlo como una sacrílega farsa, no lo es menos el burlarse con tal motivo de los exorcismos de la Iglesia, y es injusto censurar á los jueces de Grandier sin tomar siquiera en cuenta las ideas de su época, y es cosa sumamente odiosa y desleal y de una insigne mala fe el achacar á la Iglesia católica lo que haya podido haber de irregular ó excesivamente severo en la sentencia de un tribunal civil. Aun en el caso de que hubiera sido reprensible la intervención indirecta de los ministros de la Iglesia por los exorcismos ó en otros puntos, no se podría hacer caer la odiosidad de ello sobre la Iglesia; y aun en el caso mismo de que un tribunal eclesiástico hubiera faltado á su deber, nunca sería responsable la autoridad superior, á no ser que se demostrase su connivencia. Y á propósito de esto, si se quiere saber quién combatió más eficazmente los abusos de los procesos por hechicería y otros semejantes, no hay más que leer la instrucción impresa en Roma por la Cámara Apostólica en 1657, que la trae Görres en la obra y edición citadas, tomo V, páginas 452-457.

Toda persona de buena fe que lea dicho documento habrá de reconocer la sabiduría, prudencia é inteligente moderación de la Autoridad eclesiástica. Hay en esta materia, como en cualesquiera otras, ocasión de admirar cuán superior se muestra la Iglesia á las preocupaciones de los diferentes tiempos, y cómo sabe elevarse sobre las ideas y pasiones que dominan en cada época, por defender para con todos, y contra quien quiera que sea, los fueros de la verdad y de la justicia.

G. J. Waffelaert.

[1] La obra citada traducida al francés. Paris, 1855, tomo V, pág. 427 y siguientes.

[2] Se ha interpretado mal una frase dicha por las energúmenas en el careo con Grandier. Preguntóles éste cómo sabían que era él el causante del maleficio que les aparecía, etc., cuando jamás le habían visto, y respondieron ellas que lo sabían por la pasión que sentían respecto á su persona. Era decir que no lo sabían naturalmente, sino por el demonio.

LOURDES (*Milagros de*).—La peregrinación á Lourdes ha suscitado diversas recriminaciones contra la Iglesia católica. Sus enemigos la han acusado de imponer á los fieles la creencia de falsas apariciones debidas á la enfermedad ó la malicia, de milagros que no resisten un examen formal, y le han achacado que patrocinaba la superstición al favorecer esas peregrinaciones y singulares abusos del agua de Lourdes.

Respecto á la primera de las expresadas inculpaciones, respondemos que la Iglesia no impone á nadie obligación de creer en la realidad de las apariciones referidas por Bernardita Soubirous, ni de las curaciones obradas en Lourdes. Respecto á la segunda, haremos observar que si el agua de Lourdes ha sido alguna vez ocasión de abusos ó de prácticas supersticiosas, la Iglesia ha reprobado y condenado esas prácticas y esos abusos en cuanto la Autoridad eclesiástica ha tenido noticia de ellos. Además de que ya están de suyo prohibidos por las leyes generales relativas al uso de las cosas santas ó consideradas como tales.

Cierto es, sin embargo, que la Iglesia aprueba y favorece la peregrinación á Lourdes, y que, en general, sus Obispos y sus sacerdotes, lo mismo que los simples fieles, están en que la santísima Virgen se apareció en Lourdes y en que suceden allí prodigios. Pero esta conducta, añadiremos, es razonable y prudente, pues que existen pruebas muy poderosas, moralmente ciertas, de la verdad de las apariciones y de los milagros de Lourdes. Así creemos habrá de comprenderlo quien se fije en los hechos, cuya breve reseña ponemos aquí.

En 1858, á 11 de Febrero, una muchacha de catorce años llamada Bernardita Soubirous vió en las rocas de Massabielles, junto á Lourdes, una Señora de maravillosa hermosura. Llevaba vestido y velo blancos, tenía un ceñidor azul, y traía en las manos un blanco rosario. Se apareció dieciocho veces á la niña, pidió que se le levantase una iglesia en aquel sitio, hizo brotar allí una fuente que ha continuado con abundoso manantial, y declaró ser la Inmaculada Concepción. Una imponente muchedumbre, compuesta de creyentes, de incrédulos y de agentes de policía, estaba presente durante las últimas apariciones. La Señora no se apareció siempre que la niña lo esperaba y rezaba esperando su aparición. Por lo demás, á la santísima Virgen la veía sólo Bernardita. El rostro de ésta se iluminaba en el momento de la visión. Oía y comprendía á las personas que la rodeaban. Sin embargo, la llama de una vela que tenía posó en su mano por un cuarto de hora pasando á través de sus dedos sin dejar señal y sin que Bernardita hubiese experimentado dolor alguno. Recordaba después de los éxtasis lo que había visto y oído durante la visión.

Entretanto, el agua de la fuente que había brotado producía numerosas curaciones. La policía tocó en vano todos los resortes para descubrir alguna trampa en aquellas apariciones y aquellas curas. A petición del Ayuntamiento de Lourdes, el Dr. Filhol, profesor de Química en la Facultad de Tolosa, analizó aquella agua, que tan maravillosos efectos producía, y declaró que no tenía propiedad alguna especial terapéutica. El clero se mantuvo retraído largo tiempo, no dejándose ver por el sitio de la gruta, ni interviniendo á la sazón que habían ocurrido ya numerosos prodigios, y que una muchedumbre inmensa de gente se apiñaba en torno del sitio de la aparición, adonde se había vedado la entrada por orden de la autoridad civil.

Por último, en 28 de Julio Mons. Laurence, Obispo de Tarbes, nombró una Comisión encargada de averiguar jurídicamente los hechos y examinar su verdadero carácter. La Comisión procuró todos los medios que pudiesen ilustrarla así en cuanto á la verdad de los hechos como respecto á la índole de los mismos.

Se contaban á cientos las curaciones milagrosas, dice M. Lasserre (*Nuestra Señora de Lourdes*, pág. 388). De ellas la Comisión escogió treinta y las sometió á detenida investigación. En el informe que presentó dicha Comisión al Obispo de Tarbes dividió en tres categorías las curaciones que había examinado, y cuyos pormenores había relatado en sus actas, firmadas todas por las personas curadas y por numerosos tes-

tigos, y acompañadas de los atestados y dictámenes de varios médicos.

La primera categoría comprendía seis casos de curación que parecían poderse explicar por causas naturales. La segunda comprendía ocho que presentaban las condiciones requeridas para ser reputados sobrenaturales, pero sin que dejase de haber la posibilidad de objeciones importantes respecto á ellos. Formaban la tercera clase los hechos que la Comisión había juzgado seguramente milagrosos.

Pongamos aquí, como los refiere Laserre, tres de los hechos puestos en la primera categoría como capaces de una explicación natural.

Juana Crasus había recobrado por el agua milagrosa la curación y vida completa de una mano que tenía paralítica diez años hacía.—El fondista Blas Maumus, al meter la mano en aquella fuente, había visto resolvérsele y desaparecer un enorme lobanillo que tenía en la muñeca.—La viuda Crozat, sorda por veinte años hasta el punto de no oir en la iglesia el oficio divino, recobró repentinamente el oído mediante aquella agua.

Citamos estos hechos para que se vea que la Comisión no admitía fácilmente el carácter sobrenatural de las curaciones. Y con todo, puso dieciséis entre las que de ningún modo admitían explicación natural. En su examen se había precavido especialmente contra la objeción de que el agua de la fuente tenía la propiedad de producir semejantes efectos.

Hoy los médicos que rehusan admitir los milagros de Lourdes, y que se han avenido á estudiar los hechos, se inclinan más bien á explicarlos por la acción de la imaginación de los enfermos. Así lo ha intentado el doctor Bernheim, profesor de la Facultad de Nancy *(De la sugestión y de sus aplicaciones á la Terapeútica.)*

Aunque es israelita, dice que respeta mucho las creencias católicas; piensa, con razón, que la fe en ellas está por encima de la discusión de los hechos acontecidos en Lourdes. Ha leído los libros de Mr. Lasserre *Nuestra Señora de Lourdes* y los *Episodios milagrosos de Lourdes*. Véase en qué términos emite su juicio respecto á ellos (pág. 218): "Todas estas observaciones han sido tomadas con sinceridad y comprobadas por hombres de honor. Los hechos son ciertos, pero su interpretación es errónea.„

Porque M. Bernheim opina que la fe religiosa tiene de suyo los mismos efectos terapéuticos que la sugestión en el hipnotismo (Véase el artículo dedicado á esa materia), y para apoyar esto cita, además de una curación obtenida por el Príncipe de Hohenloe en 1821, y algunas otras acaecidas en el sepulcro de San Luis, diez milagros atribuídos á Nuestra Señora de Lourdes.

Entre los hechos que le ha parecido escoger, uno de ellos, la curación de la señorita de Fontenay, no fué sometido al examen de la Comisión de Tarbes, y hay motivos para pensar que no le hubieran allí colocado en la categoría de los hechos milagrosos, otro, la curación de la señorita Massot Bordenave, fué positivamente excluído; quedan con todo cuatro que han sido admitidos como milagrosos. De estas cuatro curaciones hay varias (dos de parálisis y una de amaurosis) respecto á las cuales el doctor Bernheim cree haberlas efectuado él también con circunstancias análogas á las de Lourdes. Ha logrado, en efecto, el restablecimiento de personas atacadas de dichas enfermedades, sugiriéndoles durante el sueño hipnótico que se hallaban curadas. ¿Hay motivo para semejante asimilación? No lo creemos, aun concediendo que las creencias religiosas tengan naturalmente los efectos de otras persuasiones que obran sobre la imaginación.

Pero si los enfermos curados por el agua de Lourdes se parecían, en cuanto á su confianza, á los que curó el señor profesor Bernheim, fácil es notar entre ambas clases de curaciones importantes diferencias. Limitémonos á señalar una solamente. Un carácter hay que encontramos, si no en todas, á lo menos en las principales curaciones de Lourdes: el haber sido instantáneas, completas y definitivas. Ahora bien, el doctor Bernheim, por el contrario, no ha llegado á curaciones instantáneas y definitivas sino respecto á personas á quienes había reducido al estado de sonambulismo; respecto á las demás, y aun á menudo respecto á aquellas mismas, ha te-

nido que repetir las sugestiones en varias sesiones antes de llegar á la curación cabal. (Bernheim, págs. 225-227.)

Por lo demás, en este terreno es principalmente donde se presenta fácil ocasión de poner pronto término al debate, toda vez que entre las curaciones obradas en Lourdes las hay que, según los principios mismos del Dr. Bernheim, no pueden explicarse por los efectos de la imaginación. Dice él, en efecto (página 406): "No pretendo que la sugestión obre directamente sobre el órgano enfermo para suprimir la congestión vascular, resolver la exudación inflamatoria y restaurar los elementos del parénquima destruído ó degenerado. ¿Qué agente hay en la materia médica capaz de suscitar semejante *processus* curativo?„

Pues lo que ningún agente medicinal es capaz de conseguir se ha logrado mediante el agua bebida ó aplicada en varios de los casos que la Comisión de Tarbes consideró milagrosos y en otros que no fueron sometidos á su examen. Viéronse lesiones, úlceras y excrecencias desaparecer como por encanto.

Por más que las conclusiones de la Comisión de Tarbes pareciesen sólidamente fundadas, todavía el Obispo buscó respecto á dichas curaciones milagrosas una nueva sanción, la del tiempo; dejó pasar tres años. Procedióse entonces á una segunda información. Las curaciones habían persistido, y las declaraciones de la anterior investigación fueron confirmadas.

Visto lo cual, el Obispo de Tarbes, Mons. Laurence, en 18 de Enero de 1862, fundándose principalmente en el carácter sobrenatural de los hechos que habían seguido á las apariciones, y que manifestaban mejor que ninguna otra prueba haber sido efectivamente Bernardita objeto de un favor especial del cielo, promulgó esta declaración:

"Nós juzgamos que la inmaculada Virgen María, Madre de Dios, ha realmente aparecido á Bernardita Soubirous el 11 de Febrero de 1858, y los días siguientes, dieciocho veces en la gruta de Massabielle, cerca de la villa de Lourdes; que esta aparición tiene todos los caracteres de la verdad, y que los fieles tienen motivo para creerla cierta.

„Nós sometemos humildemente este nuestro juicio al del Soberano Pontífice, que tiene á su cargo el gobierno de la Iglesia universal.„

Treinta años han pasado desde la aparición. Espaciosa iglesia se levanta sobre la roca encima de la gruta donde tuvo Bernardita sus visiones, y está además en construcción otro templo aún de mayores dimensiones. Un libro escrito por M. Lasserre acerca de *Nuestra Señora de Lourdes*, y en que se refieren los hechos que hemos indicado, llevaba, ocho años después, es decir, en 1876, noventa y dos ediciones, y había sido traducido en casi todas las lenguas del mundo católico. Numerosas peregrinaciones acuden á Lourdes de todos los países de la cristiandad con enfermos de todas clases que vienen á pedir la curación. Porque prodigios parecidos á los que examinó en 1858 la Comisión de Tarbes han seguido después verificándose desde aquella época.

Hemos hablado tan sólo de los del primer año porque han sido comprobados de una manera auténtica, porque tienen la confirmación del tiempo y porque sus circunstancias son conocidas de tal suerte que es posible discutirlas con los documentos á la vista.

A estos incontrovertibles hechos primeros han venido siempre añadiéndose, por espacio de treinta años, nuevos prodigios, comprobados por reiterados exámenes facultativos, obteniéndose además cada día con esas peregrinaciones numerosas conversiones y admirables actos de virtud. La Iglesia, que tiene á su cargo promover la gloria de Dios y la santificación de las almas, no solamente por los medios ordinarios y necesarios, sino también por los extraordinarios que la divina Providencia no ha cesado nunca de proporcionar según los tiempos y lugares, responde á su misión al favorecer la peregrinación de Lourdes. Los abusos que la flaqueza humana pueda mezclar á estas manifestaciones de la piedad son poca cosa en comparación del bien que se hace, y por otra parte atiende también la Iglesia á condenarlos y reprimirlos.

J. M. A. Vacant.

M

MACABEOS.—Los protestantes y los racionalistas intentan poner tacha en la veracidad de los dos libros canónicos de los Macabeos. No niegan la exactitud de los dichos libros en cuanto al relato de los sucesos acaecidos en Palestina; pero pretenden que hay equivocaciones respecto á varios puntos relativos á naciones extranjeras, y aducen al efecto, en son de prueba, los siguientes reparos:

1.º Alejandro, según la Biblia, repartió su reino entre sus Generales (I Mac., I, 7); ahora bien, Quinto Curcio niega este hecho, y refiere que el conquistador dejó su Imperio *al más digno*.—Bien sabemos eso, y sabemos también que el mismo Quinto Curcio dice en otro pasaje que Alejandro entregó su anillo á Perdicas; pero no vemos en qué puedan estas dos *contradictorias* aseveraciones de un mismo autor desvirtuar la del escritor sagrado, aun bajo el punto de vista meramente humano.

2.º ¿Cómo, se nos dice, puede admitirse que haya habido lazos de parentesco entre judíos y espartanos? (I Mac., XII.)—Sin duda parece extraño; pero, ¿qué hay de imposible en ello? Ese parentesco lo menciona también el autor del libro II, y además, á cada paso se descubre que ha habido antiguamente relaciones, que hasta ahora no conocíamos, entre Grecia y Asia; de suerte que M. Clermont-Ganneau ha señalado curiosas coincidencias entre las costumbres de los judíos y las de Elis en el Peloponeso.

3.º Alegan también que la muerte de Antíoco se cuenta de tres maneras diferentes en los libros de los Macabeos (I Mac., VI; II Mac., I, 10-17: IX).—Convenido que el relato del libro II de los Macabeos (I, 10-17) difiere de los otros dos; pero ¡vamos! algún motivo hay para ello; como que allí se narra la muerte de Antíoco III el Grande, mientras que los otros pasajes hablan de Antíoco IV Epifanes. Mas ya que se nos habla de *tres* relatos diversos, considerarán, sin duda, inconciliables los dos relatos de la muerte de Antíoco IV, cuando ambas narraciones pueden perfectamente conciliarse. Cierto que el libro I de los Macabeos llama Elymais á la ciudad cuyo templo quería saquear Antíoco, y que en el II se llama Persépolis á dicha ciudad; pero varios manuscritos griegos del libro I no ponen el nombre de la ciudad, de modo que probablemente debe adoptarse Persépolis como la lección verdadera. Cierto también que el I de los Macabeos hace á Antíoco volverse á Babilonia, mientras que el II le hace morir cerca de Ecbatana; pero el primer pasaje quiere sencillamente decir que Antíoco volvió á ponerse en marcha

para Babilonia, y por el segundo vemos que no llegó allá.

4.° El libro II cuenta que el anciano judío Razias, al punto de ser cogido por los enemigos, se dió la muerte antes que caer en sus manos, pues querían inducirle á apostatar. Y como la Biblia no habla de Razias sino en son de elogio, han pretendido los protestantes ver en ese pasaje la apología del suicidio y negar, por consiguiente, la canonicidad de dicho libro II de los Macabeos.—Pero lo que la Biblia alaba en Razias es tan sólo su afecto á la Religión. En cuanto al hecho en sí mismo, no admite disculpa más que en cuanto á la pureza de la intención, ó por una inspiración especial de Dios, del mismo modo que se explica, por ejemplo, la muerte de Santa Apolina, que se arrojó ella misma en el fuego que le tenían preparado. San Agustín dice respecto á Razias: "Su muerte tiene más de extraordinaria que de prudente; la Biblia cuenta cómo fué, no cómo hubiera debido ser.„

Véase Vigouroux, *Manuel bibl.*, tomo II, números 563, 577, 582; San Agustín, *Contra Gaudentium*; Migne, tomo XLIII, col. 725.

MAHOMETISMO.—Suelen los adversarios de la fe cristiana alegar contra ella varios argumentos sacados del mahometismo. Aducen especialmente su propagación admirable, su duración, la pureza de su doctrina acerca de la divinidad, su libro sagrado, etc., etc., y pretenden que ofrece motivos de suponerle una procedencia divina iguales ó superiores á los que el Cristianismo presenta, para concluir de aquí que, no siendo ciertamente divino el origen del mahometismo, tampoco lo es el del Cristianismo. Contestada se halla semejante objeción en varios artículos de este Diccionario: *Jesucristo, Milagros, Iglesia*, etc.; pero conviene para penetrar bien dichas respuestas conocer algo más íntimamente el mahometismo. Tal es el objeto del presente artículo, cuyo contexto nos hará ver, así el carácter meramente humano de la religión mahometana, como la diferencia radical que media entre ella y las divinas enseñanzas del Cristianismo.

Antes de las predicaciones de Mahoma, los árabes de las comarcas inmediatas á la Meca creían en un solo Dios supremo y único, á quien daban el nombre de Allah Taala, mirándole como creador del cielo y de la tierra, y como la suprema inteligencia, y al cual todo está sometido. Pero á eso se limitaba toda su religión en cuanto á la suprema divinidad. Allah no tenía ni templo ni ministros. Las adoraciones se tributaban al dios del sol, al de la luna, y sobre todo á los dioses inferiores, buenos ó malos (*yinns* y *gúls*), que se suponía poblaban el mundo. Según las creencias comunes, aquellos espíritus se propagaban por generación, y debían dirigírseles á ellos las plegarias y las ofrendas, porque podían hacer mucho bien ó mucho mal. Se los reputaba, por otra parte, hijos de Allah y encargados por él de atender á los hombres en lugar suyo.

Suponíase que los *yinns* habitaban en ciertos árboles ó ciertas piedras sagradas que constituían los ídolos. Cada tribu tenía la suya, y le consagraba una familia para ejercer el sacerdocio. Se reputaba, sin embargo, que correspondía á Allah una parte de las ofrendas, la cual, á este título, se destinaba al socorro de los pobres y de los extranjeros.

El centro del culto de aquellos árabes era la Meca, con su famoso templo de la Kaaba, donde se encontraba la famosa piedra negra, objeto de la más alta veneración, que reputaban haber caído del cielo. Es, á lo que se cree, un trozo de basalto volcánico [1].

Hacia la época de Mahoma hallábase en plena decadencia la religión árabe. Comenzábase á tratar con poca reverencia á los *yinns;* se insultaba á los ídolos, y aun se llegaba á quebrantarlos cuando no se conseguía lo que se les había pedido. Por otra parte, los judíos y los cristianos se habían esparcido por la Arabia. Entre los hombres instruídos ganaba nuevamente terreno el monoteísmo. Esta creencia y la de la responsabilidad de los hombres ante Dios, vol-

[1] ¿Cuál fué la religión primitiva de la Arabia central? Los escritores de la escuela de Tiele afirman naturalmente, como él, haber sido el animismo; así lo exige su sistema; pero la razón lo contradice. Si el monoteísmo hubiera venido en pos del animismo, hubiera alcanzado favor y tenido el atractivo de la novedad, y la historia nos muestra precisamente todo lo contrario.

vían á reinar en muchas gentes que se llamaban *hanifs* (herejes), y su doctrina fué la que vino á servir de base al mahometismo.

Así se hallaban las cosas en Arabia al comenzar sus predicaciones Mahoma. Hijo de padres pobres y huérfano á los seis años, vióse en sus primeros tiempos precisado á guardar las cabras y las ovejas del vecindario; mas, habiéndose casado á los veinticinco años con la rica viuda Kadidjah, tuvo ya tiempo para ocuparse en tareas intelectuales. Mahoma se había tornado *hanif*, y meditaba constantemente acerca de los dos grandes problemas que ocupaban á los disidentes conocidos con ese epíteto: la naturaleza de Dios con sus leyes y la responsabilidad humana. Para profundizarlos retirábase frecuentemente á la soledad, y conversaba también con los judíos y los cristianos acerca de las cuestiones religiosas, y recibía de los primeros las tradiciones y relatos bíblicos, aunque de un modo asaz imperfecto, pues sus enemigos le acusaron más de una vez de que no sabía sino repetir, alterándolas, las lecciones de los demás. Un hecho hay, entre otros, que nos muestra cuáles eran las tendencias que por entonces preocupaban los ánimos, y es el caso del *hanif* Zaid-ibn-Anir, que, después de haber rechazado públicamente la religión del pueblo, había emprendido lejanos viajes para buscar la verdadera religión, y que había fijado su morada en las alturas del monte Hira. Mahoma tuvo con él largas conversaciones, y de entonces data el comenzar él á presentarse como el enviado de Dios. ¿Estaba de buena fe? Los racionalistas modernos, en su deseo de abatir el Cristianismo rebajándole al nivel de las demás religiones, y de rehabilitar al efecto los fundadores de otros cultos, responden casi todos afirmativamente. Mahoma es para ellos un histérico en sumo grado. "Tenía, dice el Dr. Sprenger, un fuerte histerismo muscular que le ocasionaba crisis terribles y alucinaciones tan vivas como frecuentes. En sus sueños, que tomó por realidades, vió personajes celestes y oyó sus voces que le imponían aquella misión de Profeta." Alegan como prueba los diez años de persecución que tuvo que sufrir y el éxito de su empresa. Tales razones no bastan, ni con mucho, á dejar al ánimo convencido. Porque varios impostores —y citaremos tan sólo el caso del falso Smerdis— han sufrido la muerte por sostener su superchería, y el éxito nada absolutamente prueba. Podemos, con todo, hacer una distinción. Que Mahoma se creyese naturalmente llamado á grandes cosas, como muchos otros que se figuran tener grandes ideas y se sienten ansiosos de realizarlas, podría bien ser; pero que creyese en una misión divina, en un llamamiento exterior, eso harto difícil es el admitirlo, visto que en confirmación de tales pretensiones daba, como caídas del cielo, páginas del Corán que sabía perfectamente ser obra de su caletre, y aun á veces haber sido dictadas por Omar.

Dos circunstancias allanaron el camino para aquel profeta de nuevo cuño: el movimiento que excitaba los ánimos á ir en busca de la verdadera Religión, y las predicaciones de los judíos anunciando la venida del Mesías. Estaba la gente preparada con esto á aceptar el Mesías y su Religión.

Los primeros esfuerzos de Mahoma no obtuvieron, sin embargo, casi éxito alguno. No le faltaron burlas y persecuciones, y á no ser por la ley tradicional de los pueblos árabes, que imponía á cada familia proteger á los individuos de ella, le hubieran jugado los demás una mala pasada. Carecía, por otra parte, Mahoma de sentido práctico y de fuerza; de modo que nada hubiera podido hacer por sí solo; pero tuvo la buena suerte de atraerse á Aburbek y Omar, cuyo juicio y energía suplieron lo que á él le faltaba, y obra de este triunvirato fué la revolución religiosa. El sistema de Mahoma era despertar las inquietudes religiosas, y dar después, á guisa de calmante, sus oráculos, con cuyo método conquistó individuos de su familia, esclavos y algunos extranjeros. Después de seis años de predicación, los nuevos convertidos llegaban á cincuenta. Perseguidos por los poderosos de la Meca, huyéronse á Abisinia la mayor parte, y Mahoma tuvo que avenirse á un compromiso por el cual reconocía en alguna manera los ídolos de aquellas tribus. Pero luego á poco hubo de retractar dicha

concesión, y eso le atrajo persecuciones que le determinaron á huir á Medina. Esta población, rival y enemiga de la Meca, le hizo una cordial acogida, según ya de antemano le había dado motivos para esperarlo. Allí organizó por de pronto Mahoma cuerpos de ejército, con los cuales dió dos batallas contra la Meca, feliz la una y muy desgraciada la otra, y en seguida formó allí su harén, y esto hasta arrebatando mujeres á los maridos, y haciendo, por otra parte, asesinar á sus adversarios. Cuando se veía en el caso de justificar su conducta, *caía del cielo* una página de del Corán que aprobaba cuanto él había hecho. Así, de uno en otro éxito, llegó Mahoma á conquistar la Arabia, que al morir él estaba del todo en lo temporal y espiritual sometida á su poderío. De este modo se propagó á otras regiones el islamismo por la fuerza de las armas, teniendo como medio de conversión la virtud de la cimitarra. Un guerrero cruel y déspota que marchaba llevando consigo un harén, y hacía hablar al cielo según el antojo de sus propias pasiones, eso fué el profeta de los musulmanes. ¡Y aún hay gentes que se atréven á comparar la obra del mismo con la de Cristo! Y de igual modo, si la Media Luna se extendió hasta el Ganges y hasta los Pirineos, fué por obra de conquistadores seguidos de innumerables soldados.

Hay que reconocer, empero, que los pueblos vencidos se sometieron con bastante facilidad y bastante por completo al islamismo. Aun fuera de las conquistas, la religión de Mahoma se propagó en un extenso radio, y no han parado sus progresos; como que entre los negros de África, y en el archipiélago de las Indias especialmente, gana todavía numerosos prosélitos. Se pregunta, pues, cómo ha podido realizarse y continuar hasta nuestros días un fenómeno por el estilo. No es muy difícil el explicarlo.

Primeramente, los ejércitos musulmanes no dejaban á menudo otra salida que la abjuración ó la muerte. En varios puntos mataron á los sacerdotes cristianos, desapareciendo así el clero, y quedando los fieles apartados de sus pastores y de los manantiales de la fe. En muchos países la herejía había ya en gran parte apagado la fe y separado á los cristianos del centro de la unidad. Era también extrema la ignorancia entre los cristianos de Oriente, y muchos se dejaron cautivar del éxito prodigioso de los árabes y de los puntos de semejanza que se ofrecían en las doctrinas musulmanas con las de ellos.

Muchos otros se hicieron musulmanes para librarse de las cargas y del estado humillante á que los sujetaba el vencedor. En Persia, la religión del Avesta era más bién una imposición que no una doctrina nacional, y también además deseaba aquel pueblo evadirse de los gravámenes y de la situación humillante que los conquistadores hacían pesar sobre los secuaces del Avesta. Además, como el Soberano de los musulmanes, el jefe de los ejércitos conquistadores, era al mismo tiempo sucesor del Profeta y jefe de la ley religiosa, procuraba con obstinación extremada destruir toda oposición; y por otra parte, la concentración de ambas potestades en unas mismas manos evitaba el antagonismo que con demasiada frecuencia surge en países católicos entre ambas potestades, y cualquiera escisión funesta para su ley.

Además, no teniendo ya el celo religioso de los árabes campo en que ejercitarse respecto á la piedad de sus correligionarios, se desborda enteramente al exterior, y el carácter ardiente de los árabes, ora beduínos, ora de otras tribus, los impele á trabajar con todo su poderío para traer el mundo todo al dominio de sus creencias religiosas. El mercader que va por sus negocios á lejanas tierras, es al mismo tiempo un predicador celoso que quiere reformarlo todo á su semejanza. Respecto á los pueblos paganos presenta el islám dos caracteres que contribuyen maravillosamente á propagarlo. Por un lado, está la extrema sencillez de sus doctrinas; creer en Dios y sus profetas, y en ciertos preceptos morales y en la retribución final, es casi todo lo que exige de sus adeptos.

Por otra parte se acomoda en extremo á aspiraciones groseras, harto pronunciadas en los pueblos orientales, y tiene una amplia, amplísima condescendencia en cuanto á los deleites de la carne.

Respecto á los pueblos paganos tiene el Corán una superioridad indisputable, superioridad que en el contacto de dos civilizaciones concluye siempre por llevar la ventaja, y así sucede en el presente caso con tanta más facilidad cuanto que el Corán no contraría los apetitos. Y no se olvide tampoco, en fin, para formar juicio en este asunto, que el hombre, frío tal vez ante la verdad, se apasiona fácilmente de la mentira.

La religión musulmana tiene por fundamentos el Corán y la tradición ó *Sunna*. Mas ni uno ni otro documento fueron redactados en vida del *Nabi*. El Corán es un conjunto de páginas sueltas escritas por Mahoma según las ocasiones y á medida que las necesidades del momento se lo sugerían, pero que se murió él sin coleccionarlas. La *Sunna* no se recogió sino un siglo más tarde.

Las páginas que componen el Corán han sido reunidas sin método y según el orden de su extensión, estando colocados primero los capítulos ó *suras* que son más largos.

Por confesión de los doctos más favorablemente dispuestos hacia él, es el Corán uno de los libros más indigestos y más enteramente sin atadero, falto de elevación de ideas y de poesía real, pero lleno de ampulosa retórica y fastuoso lenguaje. (Véase Dozy, *Histoire de l'Islamisme*, pág. 114 y siguientes.) Las *suras* contienen asertos doctrinales, la defensa de la conducta del Nabi, é imprecaciones y amenazas contra los enemigos etc., todo en un tono declamatorio y difuso. Las páginas tomadas de nuestros Libros Sagrados son casi lo único que allí hay de elevado en ideas y estilo.

La religión mahometana es, como dice Dozy, la más prosaica, monótona y falta de originalidad que ha habido nunca. El hanifismo con muchas cosas tomadas del mosaísmo, del cristianismo y de la antigua religión árabe, son los elementos que han entrado á constituirlo, más un sólo dogma propio suyo: que Mahoma es el máximo y novísimo Profeta.

Mahoma lo ha arreglado todo él mismo: fe, costumbres, derecho y culto, sin que haya de añadir nadie cosa alguna; y Mahoma, cuyo espíritu no pasaba de ser una medianía, lejos de mostrar pretensiones de originalidad, sostenía que su doctrina era la anunciada por los antiguos Profetas. De modo que el islamismo es y será siempre incapaz de ulterior desarrollo.

Mahoma aceptó la mayor parte de los hechos que en el Antiguo Testamento se relatan, no sólo para atraerse á los cristianos y los judíos, sino principalmente para llegar á representarse el mismo como el Mesías predecido por los Profetas, y cuya figura eran los personajes que nos muestra la Biblia. Porque además le interesaba mucho el poder apoyarse en el Patriarca Abraham, de grande consideración para los árabes.

La dogmática musulmana es sumamente escasa. Mahoma conservó el Allah Taala y los *yinns* de los árabes, pero perfeccionándose la noción monoteísta de Allah á imagen del Dios de los cristianos, y transformándose los *yinns* en ángeles y demonios. Todo se resume en pocas palabras: que hay un Dios infinitamente poderoso, sabio y misericordioso, criador y dueño soberano del mundo, á quien el hombre tiene que dar cuenta de su conducta, y que le recompensará ó le castigará según sus obras.

Respecto á otros puntos, las doctrinas del mahometismo son las siguientes:

Entre Dios y el hombre están los ángeles y los demonios, criaturas perecederas que serán destruídas el postrer día. Tienen unos y otros su respectivo jefe: Miguel lo es de los ángeles, y Satán ó Iblis de los demonios, los cuales son malos pero capaces de convertirse, y Mahoma convirtió á varios de ellos. Las ocupaciones de dichos espíritus son: en los ángeles, el cumplir las órdenes y mensajes divinos y auxiliar á los hombres; en los demonios, el tentar y perder á éstos.

La creación del mundo fué, poco más ó menos, como la narra el Génesis. El hombre tiene un cuerpo mortal y un alma espiritual é inmortal y dotada del libre arbitrio, con la responsabilidad de sus actos. El primer hombre, Adán, pecó, y arrastró al género humano en su caída, y como expiación edificó el templo de la Kaaba. Dios, que crió al hombre, ha tomado también á su cargo el instruirle. En cada época de la his-

toria Dios ha enviado Profetas encargados de revelar á los hombres la voluntad divina y los deberes de ellos mismos, y esto comenzando por Adán. Los profetas son 124.000, pero hay seis superiores á todos los demás; es á saber: Adán, Noé, Abraham, Moisés, Jesús y Mahoma.

Jesús fué el más grande de todos antes de Mahoma. Su nacimiento fué sobrenatural, pero no es Dios, ni hijo de Dios. Vino para preparar el camino á Mahoma, á quien anunció bajo el nombre de Precursor, é hizo con tal objeto grandes milagros, lo cual dispensa enteramente al profeta definitivo, al hombre de los últimos tiempos, Mahoma, de hacer milagro alguno. No fué crucificado Jesús, sino un hombre que tomaron por él. Jesús se libró de la saña de sus verdugos [1]. El musulmán, por último, debe creer en la revelación del Corán totalmente y obedecer á todas sus prescripciones.

Tanto como tienen de escasas las doctrinas teóricas, tanto en cambio están desarrollados el culto y las prácticas. Divídense en seis puntos:

1.° Recitación de oraciones y fórmulas de fe.
2.° Abluciones.
3.° Ayuno.
4.° Limosnas.
5.° Peregrinaciones.
6.° Abstinencias.

Debe el fiel, después de las purificaciones y abluciones, recitar cinco veces al día las fórmulas prescritas y en la mezquita, pudiendo ser. El ayuno es durante el mes de Ramadám, el noveno del año lunar movible (lo cual hace que á veces cuadre por el verano), y debe guardarse todo el día hasta ponerse el sol.

Las limosnas se arreglan por una especie de contribución de pobres, pero considerando muy meritorias las limosnas voluntarias.

Hay que hacer por lo menos una vez la peregrinación á la Meca. Mahoma, en la precisión de conservar la antigua costumbre, añadió de su cosecha tradiciones bíblicas para explicar su práctica y su objeto, y quitarle todo carácter pagano. Esta peregrinación se hace con ceremonias pueriles, tales como el correr entre las colinas, lanzar muchas piedrecillas á las columnas, etc. Pasan además allí escenas indecentes, que conducen á la más profunda desmoralización.

Mahoma prohibe los juegos de azar, la carne de cerdo y el vino, pero en cuanto á esto último con muy poco éxito. La salvación se obtiene mediante la creencia inconmovible en los tres puntos fundamentales de la parte dogmática y la observancia de todas las prácticas prescritas.

Cuando muere un hombre, su alma espera aún un día en su cuerpo hasta ser juzgada, y va después á un infierno ó á un paraíso interino, donde espera la resurrección, y sólo después que haya recobrado su cuerpo es cuando recibe el castigo ó el premio definitivo y completo de sus acciones. Sabido es que las delicias del paraíso musulmán son enteramente materiales, y que su expresión suprema se cifra en un licor delicioso y en la compañía de las *huríes*. Al principio Mahoma había usado de cierta tolerancia; pero después de la resistencia que se le hizo proclamó que sólo su religión podía dar la salvación, y predicó el deber de la guerra santa y de la sumisión ó exterminio de los infieles.

Hay entre los modernos quienes han llegado hasta el punto de preferir el mahometismo al Cristianismo, llevando así á sus últimas consecuencias aquel principio de su padre en el libre pensamiento: antes turcos que papistas. La clave de semejante aberración nos la ofrece una frase de hace ya veinticinco siglos: *Opprimamus justum quia contrarius est operibus nostris.*

MAL *(La existencia del).*—Detenidamente examinadas hallará el lector en los artículos *Dios*, *Infierno* y *Providencia* las objeciones que de la existencia del mal se ha pretendido deducir contra las enseñanzas católicas respecto á Dios y su Providencia. Aquí vamos á exponer tan sólo en breves términos

[1] Estas blasfemias impías acerca de nuestro divino Salvador, y los demás pormenores que exponemos de la doctrina mahometana, revelan en el falso profeta cierta burda astucia por una parte, y el intento por otro lado de unir en desdichada amalgama, según ya se indica en el texto, principios de las creencias más extendidas en el país.—*(Nota del traductor.)*

dicha dificultad con su correspondiente solución. La dificultad puede presentarse en resumen como sigue, según la propone Stuart Mill en sus *Ensayos sobre la Religión*. Todas las miserias (dolor, enfermedad, ignorancia, muerte) á que el capricho y la crueldad de la naturaleza somete al hombre, son imputables al Criador tal como la religión nos le presenta; porque si es todo poderoso, si puede lo que quiere, hácese preciso deducir que Él es el autor de todos los males que padecemos. Y así, para conciliar las miserias de la vida con la idea de un Dios benévolo y bueno no queda otro medio que negar su omnipotencia, con lo cual nos pone la lógica en la temerosa alternativa de negar ó la bondad ó el poder del Criador. La naturaleza, en efecto, nos revela un Dios que, si es todo poderoso, no nos ama, pues que es el autor de nuestros padecimientos; ó bien, si nos ama, no es todo poderoso pues que no ha podido evitarnos las desgracias que agobian nuestra existencia.

La Metafísica cristiana opone á semejante objeción la siguiente tesis. Para conciliar con las perfecciones divinas la existencia del mal, hay que distinguir entre el mal *físico* (dolor, enfermedad, muerte) y el mal *moral* (pecado). Dios no puede querer el primero como *fin*, lo quiere como medio; y el segundo lo *permite*, sin quererlo ni como fin ni como medio.

Dos palabras acerca de cada una de las partes que esta proposición comprende.

Repugna á la bondad de Dios el holgarse con los padecimientos y desgracias de sus criaturas, el querer por sí mismas las penas y miserias que acompañan nuestra vida, el proponerse como fin el tormento de los seres que ha creado. Pero es muy conforme á su bondad el querer el mal físico como medio admirablemente adecuado para realizar un bien de orden superior, la perfección moral de la criatura.

¿No es, por ventura, el sufrimiento escuela de las más sublimes virtudes y medio apropiado de que se sirve la justicia divina para la expiación del crimen? Él es la condición de los progresos de la actividad humana. Él nos enseña que la tierra no es el lugar de nuestro descanso y de nuestra felicidad. "El bien del todo, dice Santo Tomás, es antes que el bien de la parte. Corresponde, pues, á la sabiduría de Dios pasar una falta de bondad en la parte por aumentar la perfección del todo... Si suprimiese Dios el mal, perdería mucho en perfección el universo [1]."

Pero Dios, se nos dirá, *podía*, en virtud de su omnipotencia, realizar sus fines sin querer ni permitir el mal físico. Lo concedemos; pero habría que demostrarnos ahora que, en virtud de sus perfecciones, *debía* Dios crear el mundo más perfecto posible y suprimir todas las causas del mal físico. Y semejante demostración, que contradeciría la libertad de la creación, es imposible.

En cuanto al mal moral, Dios, infinitamente santo, no puede quererlo ni como fin ni como medio, eso es claro; pero puede, no obstante, *permitirlo:* es decir, que ninguno de sus atributos exige que Él no deje á la libertad humana separarse de la ley moral.

Esa permisión del pecado no es opuesta á la santidad de Dios, porque Dios no quiere de ninguna manera el pecado. Lo detesta y lo castiga. Esa permisión se concilia igualmente con su bondad. En efecto, el mal moral no surge necesariamente de la libertad humana; lo que hay es que por abuso de sus facultades se pone el hombre en contradición con la regla de sus deberes, y él sólo es causa por entero del pecado. La bondad de Dios suministra á toda criatura los medios de realizar su destino. Nunca se encuentra el hombre en la imposibilidad de observar la ley, y tan solamente la quebranta por su propia falta. El pecado es, por lo tanto, exclusivamente obra de la voluntad humana, y no se puede sin injusticia intentar que hagamos subir la responsabilidad del mismo hasta Dios.

La permisión del mal se compadece con la omnipotencia de Dios. Que Dios podía impedir el mal, es indudable. Pero la cuestión está en que debiese conducirse así. Y eso es lo que no se ha demostrado.

La permisión del mal no es contraria á la sabiduría de Dios; porque si Dios

[1] *Cont. gent.*, lib. III, cap. LXXI.

decide no quitar al hombre que abuse de su libertad, decide al propio tiempo hacer que ese mismo abuso sirva á su gloria. No quiere el pecado ni como fin ni como medio; pero puesto que el hombre comete el pecado, halla Dios en los tesoros de su sabiduría y de su omnipotencia los medios de sacar de eso el bien, y de hacer que aun eso concurra al fin general del universo, que es la manifestación de las perfecciones divinas. Con ocasión del pecado, efectivamente, manifiesta Dios su misericordia cuando lo perdona, y su justicia cuando lo castiga. Sin duda que Dios hubiera podido crear un mundo exento de mal físico y moral; hubiera podido preservar á los hombres de todo pecado sin herir su libertad; pero no tenía obligación de crear un mundo así, y no lo ha hecho. Hubiera podido igualmente crear al hombre con circunstancias menos favorables que su actual condición, y tampoco lo ha hecho. Entre todos los mundos posibles ha elegido el que existe porque así le plugo á su amabilísima voluntad. El mal tal como existe entre nosotros no contradice, pues, ninguna de las perfecciones que la fe admite en Dios; antes, por el contrario, manifiesta su libertad, su poder, su sabiduría y su misericordia.

MALAQUÍAS *(Profecía mesiánica de)*.—Malaquías[1] cierra la serie de los Profetas. Según el contenido de su libro, ya cuando él profetizaba estaba reconstruído el templo y restablecido el culto. Las reprensiones que dirige al pueblo cuadran á los tiempos de Esdras y Nehemías, y á esa época se atribuye generalmente su libro, cuya cualidad de canónico no se ha puesto jamás en duda. Es el libro de Malaquías muy breve, como el de Ageo; pero contiene, no obstante esa brevedad, profecías mesiánicas harto importantes. La primera es concerniente á la Eucaristía, este Sacramento del sacrificio del Cuerpo y Sangre de nuestro Señor Jesucristo, cuya figura habían sido el maná y el sacrificio de Melquisedec, pero que ningún Profeta lo había anunciado todavía. De reprender á los judíos por los sacrificios censurables que ofrecían, toma el Profeta ocasión para tratar este asunto. "Por fin, dice Bossuet[1], acábase el templo, inmólanse allí las víctimas; pero los judíos avarientos ofrecen hostias defectuosas. Malaquías, que por ello los reprende, se levanta á más sublimes consideraciones, y con ocasión de las ofrendas inmundas de los judíos ve la *ofrenda* siempre *pura* y jamás manchada que será presentada á Dios, no ya solamente, como antes, en el templo de Jerusalén, sino *desde el oriente del sol hasta su ocaso*, no ya por los judíos, sino *por los gentiles*, entre quienes, según predice, *será grande el nombre de Dios*."

Oigamos á Malaquías: "*¿Quién de entre vosotros cerrará las puertas (del templo) y no encenderá el fuego sobre el altar inútilmente*[2]*? No tengo afecto hacia vosotros, dice Jehová, Dios de los ejércitos, y no recibiré oblación de vuestra mano. Porque desde el oriente del sol hasta el ocaso grande es mi nombre entre las naciones, y en todo lugar se sacrifica y se ofrece á mi nombre una oblación pura, porque grande es mi nombre entre las naciones, dice Jehová, Dios de los ejércitos*[3].

La palabra que hemos traducido "oblación" es מִנְחָה *Minha*. Empleada en asuntos profanos, designa un presente, un donativo cualquiera. En estilo litúrgico, como aquí se emplea, significa los sacrificios en general, y aun los sacrificios cruentos[4]. Pero su uso en ese último sentido es raro y completamente excepcional. Su sentido ordinario es el de sacrificio incruento, que consistía en una oblación de harina de trigo, la cual preparaban de diversas maneras con aceite, sal é incienso, y la quemaban so-

[1] En hebreo, מַלְאָכִי significa *mi ángel*. Los Setenta parecen haber leído מַלְאָכִיהּ *á el ángel de Jehová*; lo cual ha hecho creer á algunos que era un ángel bajo la humana forma. Como nada se sabe de la vida del Profeta, no ha faltado quien pusiese en duda su existencia y considerase como un símbolo el nombre de Malaquías. Pero es cosa inaudita en la Escritura poner en el encabezamiento un nombre simbólico. Siempre al frente de las profecías hallamos el nombre del Profeta, y no hay motivo para decir que aquí no sucede también lo mismo. (Cfr. Trochon. R. P. Knabenbauer.)

[1] *Disc. sobre la Hist. univ.*, segunda parte, cap. XI.

[2] La traducción de San Jerónimo difiere ligeramente de la nuestra, que hemos procurado acomodar literalmente al hebreo.

[3] Mal., I, 10-11.

[4] Gen., IV, 4; I Reg., II, 17.

bre el altar[1]. Tal es el sentido propio en que se emplea habitualmente esa palabra y el que debe dársele cuando el contexto no lo impida. Y aquí, como acertadamente lo nota el P. Knabenbauer, lejos de impedirlo el contexto, reclama precisamente ese sentido, tanto en el versículo 10 como en el 11. Porque, después de haber echado en cara á los judíos por el versículo 8 que ofrecían víctimas indignas del altar, añade Dios por el versículo 10 que, lo mismo que respecto á los sacrificios cruentos, no recibiría sus sacrificios incruentos tampoco[2].

No hay, pues, aquí tampoco razón alguna para abandonar el sentido propio del vocablo *Minha*.

Dios anuncia así por su Profeta que, en vez de los sacrificios cruentos é incruentos de la antigua Ley, se le ofrecerá una sola oblación de harina pura. Fácil es reconocer en esta oblación de harina pura el sacrificio eucarístico, porque Dios dice que este sacrificio será ofrecido "desde el oriente del sol hasta el ocaso„, es á saber, del uno al otro confín de la tierra[3], entre todas las naciones, "en todo lugar„. Lo cual cuadra enteramente al sacrificio de nuestros altares; sacrificio que reemplaza todos los de la antigua Ley; sacrificio que es en todo el rigor de la palabra "una oblación pura„, pues que la víctima es la misma santidad, la absoluta pureza que quita los pecados del mundo.

Algunos críticos pretenden que se trata aquí de un sacrificio ofrecido en tiempo de Malaquías, porque el Profeta emplea el presente, "se sacrifica, se ofrece„, y no el futuro "se ofrecerá„. Esta no es una objeción formal. Los Profetas emplean frecuentemente el presente por el futuro valiéndose de una figura de lenguaje usada también comúnmente por cualquier orador. El Profeta habla de un sacrificio que sería ofrecido "en todo lugar„ en "todas las naciones profanas גוים„; no puede, pues, tratarse de un sacrificio que haya de ofrecerse en tiempo del mismo Profeta. Porque entonces únicamente los judíos ofrecían sacrificios al verdadero Dios, y ni estaban esparcidos por todas partes, ni podían además ofrecer sacrificios sino en el templo de Jerusalén.

Según otros críticos, se referiría esto al culto que las naciones tributaban al Dios supremo bajo los nombres de Alhura-Mazda, Zeus, Júpiter, etc. A lo cual respondemos: Se trata aquí de un sacrificio puro, mientras que los sacrificios ofrecidos por persas, griegos y demás naciones paganas estaban enteramente impregnados de idolatría. No hay duda que los judíos, durante la cautividad de Babilonia, habían difundido el conocimiento del verdadero Dios entre las naciones; pero Ciro, que ordenó la reconstrucción del templo del Dios verdadero en Jerusalén, adoraba, no sólo los dioses de Zoroastro, sino también los dioses de Babilonia, los Belo, Marduc, Nebo, como lo demuestran hoy las inscripciones cuneiformes. Mal podía decirse, por lo tanto, que las naciones ofrecían entonces sacrificios puros.

El *Targum* de Jonathán, y con él los judíos, dicen que se trata de un sacrificio de oraciones que los judíos dispersos por doquiera ofrecerán á Dios, interpretación no más fundada que las anteriores. Malaquías habla de sacrificios, de víctimas defectuosas, y no de oraciones, y á esos sacrificios contrapone el sacrificio puro que se ofrecerá por doquiera. Todas las palabras del Profeta están tomadas de los ritos de los sacrificios; ninguna se refiere al culto que se tributa por la oración.

Entrando ya en el orden de ideas que hacen referencia al Mesías, podría tratarse aquí, ó del sacrificio de la cruz, ó del de la Misa, que es su continuación á través de los siglos. Varios motivos obligan á aplicar la profecía al sacrificio de la Misa, y no al de la cruz. El sacrificio de la cruz fué un sacrificio cruento ofrecido una sola vez y en un solo sitio; mientras que Malaquías habla de un sacrificio incruento que se ofrecerá en todo lugar y entre todas las naciones. Y esas circunstancias todas concurren en el sacrificio de la Misa. "Esta es, como el santo concilio de Trento nos lo enseña[4], aquella oblación pura

[1] Lev., II, 1-16.

[2] El verbo הקטיר unido á מנחה (Jer., XXXIII, 18), significa quemar la oblación de harina, y á esta oblación se la distingue de la de las víctimas.

[3] Ps. XLIX, 1: CVI, 3: CXII, 3.

[4] Ses. XXII, c. I.

que ninguna indignidad ó malicia de los oferentes puede malear, y que el Señor predijo por Malaquías había de ser ofrecida pura en todo lugar á su nombre, el cual sería grande entre las naciones.„ En este sentido han comprendido á Malaquías San Justino, San Ireneo, San Cipriano y los demás Padres[1].

El pueblo, al regreso de su cautividad, gemía de verse continuamente expuesto á los ataques y vejaciones de los pueblos vecinos, que le molestaban por todos estilos. De aquí quejas contra la Providencia, que parecía desatenderlos. Malaquías reprende esas injustas quejas, manifestando que Dios, lejos de olvidarlos, enviará al templo el Mesías, que es el Señor mismo, que es el ángel de la alianza contraída entre Dios y el pueblo de Israel. Vése aquí renovada y marcada aún con mayor precisión la profecía de Ageo.

"Enfadosos, dice el Profeta, habéis sido á Jehová con vuestros discursos, y dijisteis: "¿En qué le hemos sido en„fadosos?„ En aquellos dichos vuestros de que: "Todo el que obra mal pasa por „bueno á los ojos de Jehová, y estos „tales le placen; y si no, ¿dónde está el „Dios del juicio?„ Y en seguida Malaquías les señala el Dios del juicio, que es el Señor Dios mismo, que viene á su templo precedido por su santo precursor. Así se expresa Jehová:

"Hé aquí que yo envío mi ángel y preparo el camino ante mi faz, y al punto vendrá á su templo el Señor que vosotros buscáis, y el ángel del Testamento que vosotros queréis. Helo aquí que viene, dice Jehová, *Dios* de los ejércitos. ¿Y quién podrá sostener el día de su venida, y quién podrá pararse á mirarle? Porque será como fuego derretidor y como la hierba de los bataneros. Y sentarse ha para derretir y para limpiar la plata, y los acrisolará como oro y como plata, y ofrecerán á Jehová la oblación en justicia. Y agradará á Jehová la oblación de Judá y Jerusalén como en los siglos primeros y en los antiguos años[2].„

Dios recuerda primeramente el oráculo de Isaías: *Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor*[1]. Hasta usa la palabra "preparad el camino„, que la emplea solamente Isaías. Este ángel que Dios ha de enviar es San Juan Bautista, el precursor anunciado ya por Isaías. Es aquel á quien Malaquías llama luego un nuevo *Elías, que convertirá el corazón de los padres á los hijos, y el corazón de los hijos á sus padres*[2].

El Salvador mismo ha aplicado á su santo precursor el oráculo de Malaquías[3]. Y no puede aplicarse á otro, porque después de Malaquías hasta San Juan no ha surgido otro enviado de Dios, y San Juan, en efecto, por la austeridad de su vida, su celo, su santidad y su autoridad, es otro Elías. Luego que se haya presentado el precursor; luego que la voz de San Juan Bautista haya resonado en el desierto, "vendrá á su templo el Señor que vosotros buscáis„.

El Mesías es llamado aquí הָאֲדוֹן, *haadon*, "el Señor„. Es el nombre que toma el mismo Jehová, nombre que á ningún otro se atribuye en la Escritura. "El Dominador„ que ha visto Ageo es "el Señor„ por excelencia, es el mismo Dios. Malaquías le ve, por lo tanto, entrar "en su templo„. La palabra הֵיכָל[4] empleada aquí designa ordinariamente el templo de Jerusalén. De modo que el templo de Jerusalén, el templo del Dios verdadero, es el templo de este Señor que el pueblo desea. No podía el Profeta expresar más claramente la divinidad del Mesías, que es "el ángel de la nueva alianza„, el divino enviado que la sellará con su sangre.

"He aquí, dice Bossuet, un enviado de admirable dignidad, un enviado que tiene templo, enviado que es Dios y que entra en el templo como en su morada propia; enviado deseado por todo el pueblo, y que viene á hacer una nueva alianza, siendo llamado por esa razón el ángel de la alianza ó del testamento. Resulta, pues, que en el segundo templo era en donde debía presentarse este

[1] Véanse los testos citados por los PP. Knabenbauer y Corluy.

[2] Mal., II, 17; III, 5.

[1] Isai., XL, 3.

[2] Mal., IV, 5, 6; Luc., I, 17.

[3] Luc., VII, 27.

[4] De sesenta y tres veces se halla aplicada cincuenta y ocho al templo de Jerusalén. Así lo hace notar el Padre Corluy. Si alguna vez significa palacio, esa significación no podía tener aquí lugar, pues que en Jerusalén no había palacio real.

Dios enviado de Dios [1]„ Y como ese templo desapareció ha ya tantos tiempos, y los romanos lo destruyeron tan por completo bajo Tito, síguese que el Mesías ha venido ya largo tiempo hace. ¡Extraña ceguedad! Saadias Aben-Ezra, David Kimchi, Abarbanel, y con sus doctores el pueblo judío, aplican al Mesías el oráculo del último Profeta, y no ven que se ha cumplido dicho oráculo. Dios ha permitido que, vendada la vista para no mirar la verdad, continúen en tinieblas hasta el día marcado por su providencia, en que se volverán á él y serán, según la frase de San Pablo, ingertados de nuevo en la buena oliva que han abandonado para dejar que los gentiles entrasen en la Iglesia.

T. J. Lamy.

MANÁ.—No había mucho que se hallaban los hebreos en el desierto cuando, no encontrando con qué alimentarse, murmuraron contra Moisés y Aarón. Entonces dijo Dios á Moisés (Ex., XVI): "Hé aquí que yo os lloveré panes del cielo... Y por la mañana yacía un rocío alrededor del campamento; y habiendo cubierto la superficie de la tierra, se vió en el desierto una cosa menuda y como machacada en mortero á semejanza de escarcha sobre la tierra. Lo cual, habiendo visto los hijos de Israel, se dijeron unos á otros: ¿Manhu?, que quiere decir: ¿qué es esto?, pues ignoraban qué cosa fuese. A los cuales dijo Moisés: Este es el pan que el Señor os ha dado para comer. Y la familia de Israel llamó aquel manjar man, el cual era como simiente de cilantro, blanco, y su sabor como de flor de harina con miel.„

Basta, procediendo de buena fe, leer estas palabras del sagrado texto para convencerse de que el maná era un alimento milagroso... Pero los racionalistas no pueden admitir milagros, y han tenido que ponerse á buscar de qué modos podría explicarse naturalmente un hecho sobrenatural. Han creído encontrar la explicación del hecho bíblico en la existencia de un maná natural que gotea de un arbusto de los denominados tamariscos. Ese maná es una goma espesa y melosa que pende como gotas de rocío en las varas del referido tamarisco; el sol de Junio y Julio la derrite y cae á tierra; su gusto á miel ha hecho que los árabes lo hayan llamado así en memoria del maná del éxodo.

Hengstenberg y Keil pretenden que el maná de los hebreos no es sino el del tamarisco, multiplicado prodigiosamente por Dios durante las jornadas de aquéllos en el desierto, y aun otros pasan más adelante suponiendo completamente idénticos uno y otro maná, y quitando así al de los hebreos todo carácter milagroso. Pero es absolutamente imposible adoptar ninguno de ambos sistemas, y ver en el maná de los hebreos el maná natural del tamarisco. Hé aquí, en efecto, las diferencias esenciales que los separan, y que nos obligan á reconocer en el primero un alimento sobrenatural:

1.ª El maná del éxodo se recoge todo el año; el del tamarisco durante uno ó dos meses al año.

2.ª El primero cae con el rocío, y el segundo en pleno medio día, precisamente á la hora en que el primero se derretía.

3.ª El uno en abundancia bastante para alimentar una inmensa multitud, mientras que con el producto anual del otro no habría para alimentar á los hebreos una semana.

4.ª El maná de los hebreos no caía los sábados, circunstancia que evidentemente no se da en el maná del tamarisco.

5.ª Este último se conserva indefinitivamente, mientras que el otro se corrompía al cabo de un día, excepto los viernes, en que se conservaba hasta el domingo.

6.ª La goma del tamarisco no se puede moler ni pisar, no se la puede hervir ni hacer de ella tortas, en todo lo cual difiere del maná de los hebreos.

7.ª Otro rasgo nos indica el carácter sobrenatural del maná: los hijos de Israel "cogieron unos más y otros menos..., y ni el que había recogido más tuvo de más, ni el que había prevenido menos tuvo menos.„ (Ex., XVI, 17.)

8.ª Y, por último, la goma del mencionado taray, así lo confiesa Berthelot en vista de varios análisis químicos, no sería suficiente para alimento, pues que no contiene principios azoa-

[1] *Discurso sobre la Historia universal*, segunda parte, Capítulo XI.

dos; es sólo un purgante, y un purgante no puede alimentar un pueblo entero durante cuarenta años. Tenemos, pues, pleno derecho de ver en el maná de los hebreos un alimento sobrenatural, un pan angélico, según la frase de los Salmos.

(Véase Vigouroux: *Bible et découvertes*, t. II; *Manuel bibl.*, t. II, n.º 374; Ritter, *Sinai*, pág. 665-695; Robinson, *Biblical Researches*, t. I, pág. 170; L. de Laborde, *Comment. géogr. de l'Exode*, página 95.)

MANASÉS.—Habiendo este Rey de Judá hecho caer á sus súbditos en faltas de toda clase, "Jehová, dice la Sagrada Escritura, hizo que viniesen sobre ellos los generales del ejército del Rey de Asur, é hicieron prisionero á Manasés, y atado con cadenas y grillos le llevaron á Babilonia. El cual, cuando se vió en angustias, oró á Jehová, su Dios, é hizo gran penitencia..., y oyó su oración y le hizo volver á Jerusalén, á su reino, y reconoció Manasés que Jehová es Dios." (II Par., XXXIII, 9, 13.)

"No hay, dice Vigouroux, pasaje alguno en nuestros Libros Santos que más atacado haya sido en estos últimos tiempos, ni se halla, por otra parte, ninguno que la Asiriología vindique y justifique de una manera más manifiesta aunque indirecta."

Versaban dichos ataques sobre varios puntos:

1.º La Historia, se nos decía, nada absolutamente nos habla de que Asiria ejercitase por esta época (700-650) preponderancia alguna sobre el Asia anterior.—Ahora bien, los descubrimientos epigráficos han venido á mostrar que Asaradón, contemporáneo de Manasés, dominaba sobre Tiro, Edom y Moab; en una palabra, sobre toda la Siria y el Egipto, y él mismo enumera entre sus tributarios á "Manasés, Rey de Judá". Asurbanipal, hijo y sucesor de Asaradón, nombra también á Manasés como vasallo suyo. Después, en inscripciones posteriores, el Rey de Asiria refiere hechos que confirman la narración de la Biblia; su hermano Saulmugina, Virrey de Babilonia, se rebeló contra él con los hombres de Acab, de Caldea, de Arám y *de la costa del mar*; es decir, de Fenicia y Palestina, comprendido el reino de Judá. Este levantamiento de Manasés fué lo que debió motivar los acontecimientos narrados en la Biblia, la prisión y cautividad de Manasés (647).

2.º En esa narración la Biblia nos presenta á Babilonia como el sitio en donde tuvieron detenido á Manasés. "Extraño sería, dijo á este propósito el crítico Graf, que el Rey de Asiria hubiese hecho llevar el Rey vencido de Judá á Babel, ciudad siempre inclinada á sublevaciones; á Babel, que había intentado entablar alianza con un antecesor de Manasés, en vez de hacerlo conducir á su propia capital." La razón de esto es, sin embargo, bien sencilla. Habiendo Asurbanipal tenido que ir á Babilonia por el levantamiento de Saulmugina, y habiéndole destronado, no le puso sucesor y tomó él mismo el título de Rey de Babilonia, y hasta habitó allí algún tiempo, pues una de sus inscripciones está fechada con el nombre de un magistrado de Babilonia. Natural era que el Rey asirio hiciese venir á Manasés al sitio donde él se hallaba, es decir, á Babilonia, tanto más que con eso mostraba á los revoltosos babilonios de qué modo sabía castigar á los rebeldes.

3.º Lo que miraban como menos creíble en la historia de Manasés, es que el Rey de Asiria le repusiese después de haberle humillado tanto. Pues bien, Asurbanipal mismo nos refiere en sus inscripciones que sus generales cogieron á Nechao, Rey de Menfis, le ataron de pies y manos con cadenas de hierro, y le llevaron así á su presencia. Después de lo cual, he aquí cómo trató á Asurbanipal, á aquel Rey vencido y cautivo. "Favor le concedí, y alianza con él hice...; le devolví á su libertad, di á su corazón gozo, y vestiduras le puse, y adornos de oro..., un reino le constituí." ¿Quién, después de esto, podrá espantarse que el mismo Rey que así trató á Nechao haya tratado de igual manera al Rey de Judá? Y véase aquí cómo la verdadera ciencia defiende la Religión verdadera.

Consúltese: Vigouroux, *Bible et découvertes*, tomo V; G. Smith, *History of Assurbanipal;* Cfr. "Los ataques de Graf", *Theologische Studien*, 1859, página 468.

MANUÉ.—Manué, padre de Sansón, era de la tribu de Dan (Jud., XIII, 2), y resulta que le vemos ofrecer un sacrificio, y que este sacrificio es agradable á Dios (15-23), prueba evidente, dicen los racionalistas, de que por entonces no se había constituído todavía el sacerdocio levítico á pesar de lo que dice el Pentateuco. Semejante conclusión es falsa, y basta leer el pasaje de la Biblia para comprender cuál era el carácter del sacrificio en cuestión, y deducir que, ó bien aquella ofrenda no se hizo por ministerio del mismo Manué, ó bien que, si el mismo Manué fué realmente ministro del sacrificio, fué en virtud de una excepción á la ley positiva, excepción hecha por Dios para este caso especial en favor de Manué.

En efecto, ¿qué nos dice el sagrado texto? Manué ofrece al ángel del Señor, no un sacrificio, sino sencillamente un convite (15-16). El ángel rehusa, y sugiere al padre de Sansón ofrecer un holocausto á Jehová, y ya con esto mismo suplía la falta respecto á las condiciones de lugar (Véase *Santuario*) y de ministro (Véase *Sacerdocio*), y hacía á Manué sacerdote para aquel caso, según los levitas lo eran con carácter de perpetuidad. Después de esta invitación hecha por el ángel es cuando vemos á Manué ofrecer el sacrificio; pero el texto no decide la cuestión de si el danita fué él mismo ministro del sacrificio, ó si se limitó á ofrecer la materia de éste, desempeñando el ángel el rito del sacrificio. Esta segunda hipótesis la hacen bastante verosímil las palabras de la Biblia: "El mismo Manué, pues, y su mujer *miraban*. Y al subir la llama del altar hacia el cielo, el ángel del Señor subió también en la llama. Lo cual, como viesen Manué y su mujer postrados, cayeron en tierra.„ Parece inferirse de aquí que el ángel desempeñó la parte activa en aquel sacrificio, y que Manué fué simple espectador, lo mismo que su esposa, á quien se menciona dos veces seguidas á la par de él.

Como quiera que sea, no se puede sacar de aquí conclusión alguna contra la existencia del sacerdocio levítico, la cual nos atestiguan, por otra parte, muchos otros pasajes de la Biblia contemporáneos de este que acabamos de explicar, ó aun anteriores á él.

DUPLESSY.

MAR MUERTO.—Se ha creído por mucho tiempo que Sodoma y las otras ciudades destruídas por el fuego del cielo en tiempo de Abraham habían quedado sumergidas en el Mar Muerto, y hasta se hacía remontar el origen de dicho mar á la mencionada catástrofe. Es una opinión falsa, pero desde luego debemos apresurarnos á decir que la Biblia no la enseña. "La Escritura, dice Voltaire, el cual por esta vez lleva razón, la Escritura no dice en modo alguno que aquel terreno se cambiase en lago.„ Lo que hay de cierto es que la *Mar de sal* existía ya en tiempo de Abraham, y que, cuando la catástrofe, se agrandó, sumergiendo el valle donde se alzaban las cinco ciudades culpables. "Bastarían, dice Mr. Lartet, sólo unos cinco ó seis metros menos de altura para que la laguna, es decir, la porción meridional del lago, donde de común acuerdo se pone generalmente la mayor parte de las ciudades maldecidas, quedase en seco. Esa pequeña diminución de nivel pudiera resultar de cambios físicos casi imperceptibles á la atención del hombre. Nada habría, pues, de improbable en que el Mar Muerto haya tenido antiguamente su punta meridional en la península de la Liçan, y que la laguna haya podido ser aquel valle de Siddin que sirvió de campo de batalla á los Reyes de la Pentápolis.„—V. Vigouroux, *Los Libros Sagrados y la Crítica*, t. III.

MAR ROJO *(El paso del).*—Qué itinerario siguieron los hebreos en su salida de Egipto y en qué punto pasaron el Mar Rojo, asunto es que ha dado lugar de un siglo á esta parte á muchas investigaciones y controversias. Bajo el punto de vista apologético, único que aquí nos concierne, no nos corresponde entrar en semejante discusión sino para refutar aquellos sistemas que tienden á despojar dicho suceso de su carácter milagroso, los cuales pueden resumirse en dos:

1.º Según Brugsch, los hebreos pasaron de Egipto á Asia, no por el Mar Rojo, sino por el istmo de Suez, desde

donde siguieron á lo largo del Mediterráneo; y como en aquel sitio existen unas lagunas llamadas lago Serbonis, separadas del Mediterráneo tan sólo por una larga y angosta lengua de tierra, ése sería el estrecho camino por donde se metieron los hebreos, y al querer alcanzarlos los egipcios cubrió la marea alta aquella especie de dique, y tragó á los enemigos del pueblo de Dios. Hechos análogos habían de repetirse en aquel mismo lugar para otros ejércitos.

He aquí ahora las razones por qué debe rechazarse dicho sistema:

1.ª Para darle fundamento vése obligado su autor á recurrir á descripciones é identificaciones geográficas absolutamente imaginarias, según viajes posteriores lo han probado.

2.ª El Exodo no habla de un paso por las orillas de un mar, sino de un paso á través de la mar, cosa muy diferente, y además no habla del Mediterráneo, sino del Mar Rojo; y aunque es cierto que llama á este mar *Yam Suf, mar de las algas*, así es llamado dicho mar en todo el Antiguo Testamento, y es cosa cierta que ese mar es el que llamaban los griegos el Mar Rojo. El lago Serbonis, diga Brugsch lo que quiera, no puede haber sido ese mar de las algas, pues sus aguas son tan impropias como las del Mar Muerto para toda vegetación lacustre.

3.ª Y, por último, con dicho sistema quedaría destruído el carácter milagroso del acontecimiento bíblico. "El milagro, dice Brugsch, deja entonces de serlo„; y aunque es cierto añade que no por eso interviene menos en el suceso la acción de la Providencia, y que su sistema es ortodoxo, es ésa una declaración que ni sus mismos adeptos han tomado en serio.

2.º De modo que una de las razones que nos hacen rechazar el sistema de Brugsch es su incompatibilidad con el carácter milagroso del paso del *Yam Suf;* carácter, en efecto, incontestable, por cuya razón debemos, en los demás sistemas que han colocado el paso en algún punto del Mar Rojo, distinguir dos cosas: el sitio de dicho paso, y el carácter del acontecimiento. Sobre el sitio exacto no nos toca discutir; pero en cuanto al carácter sobrenatural del hecho, no podemos nosotros decir como Josefo: "Piense de ello cada cual lo que bien le parezca.„ Du Bois-Aymé, Salvador, etc., no han querido ver en ese hecho sino un suceso puramente natural, suponiendo que el paso se efectuó á vado por una especie de bajío que había dejado en descubierto la marea baja, y la sola prueba que de ello alegan es el que existen todavía hoy dos sitios vadeables en la extremidad del Mar Rojo. Para echar por tierra semejante hipótesis bastan las dos observaciones siguientes: 1.ª Las aguas, según dice el sagrado texto, estaban como un muro á derecha é izquierda de los hebreos, y en la hipótesis de Salvador habría sucedido todo lo contrario: las aguas hubieran estado más bajas, y no más altas que los hebreos; detalle muy importante, pues que nunca se ha confundido una muralla con un foso toda vez que cada uno de estos obstáculos tiene un carácter absolutamente diverso. 2.ª Los que atravesaron el Mar Rojo eran más de dos millones de hombres que llevaban consigo la rémora de numerosos rebaños; y aun suponiendo que en rigor hayan podido formar un cuerpo de mil en fondo, hubiera sido precisa al menos una hora larga para que semejante columna hubiese entrado toda en la mar, y más de cuatro horas para efectuar la travesía. ¿Cómo se quiere que todo esto haya sido humanamente posible en el espacio de un reflujo? Es invocar un prodigio por rechazar otro, y es además poner en tortura el texto, bien claro de suyo, para hacerle decir lo contrario de lo que en él se contiene.

(Véase Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos*, tomo II; Brugsch, *El Exodo y los monumentos egipcios*, refutado por Isambert, *Malta, Egipto. . . Sinaí*, pág. 720; De Lesseps, *Actas de la Academia de Ciencias*, 22 de Junio de 1874; véase también los *Etudes religieuses,* oct. 1869; nov. 1872-1873 *passim;* Newman, *Freeman's Journal*, 13 de Mayo de 1880.)

MARTIRIO.—I.—Entienden los apologistas católicos por martirio el testimonio dado á la revelación sobrenatural, no solamente de palabra, ó por escrito, ó con una santidad de vida indis-

cutible, sino por un valor heroico en medio de mortales tormentos, encaminados á hacer renegar la fe en dicha revelación.—Y no hace al caso que los tormentos hayan ó no causado efectivamente la muerte si de suyo debieran producirla prolongándose.

La Historia acredita:

1.º Ser cierto que el número de católicos mártires ha sido considerable durante los cuatro primeros siglos, sin que los esfuerzos intentados últimamente para reducir ese número puedan impedir que deba evaluarse en varias centenas de millar.

2.º Ser cierto que la fuerza y la caridad que hacen los mártires, lejos de extinguirse en los siglos siguientes, se han manifestado bien á menudo hasta nuestros días en la Iglesia romana, y que al testimonio apostólico de ésta no ha dejado de acompañar, siempre que las circunstancias lo han exigido, el testimonio apologético del martirio.

La Teología hace constar que desde los orígenes del Cristianismo el argumento del martirio ha sido considerado como uno de los más fuertes á favor de la verdad católica, y solemnemente invocado por sus primeros defensores como un hecho de origen manifiestamente divino. La tradición ha confirmado este sentir, y los Jefes de la Iglesia, como Pío IX en su Encíclica del 9 de Noviembre de 1846, no han tenido reparo en apelar contra las acusaciones de la incredulidad á la sangre de los mártires.

II.—Y no es que el hecho sólo de un hombre, y aun también de muchos que mueren por su religión, sea en sí mismo una prueba apodíctica de la verdad de aquella religión, pues que, si no, el protestantismo, el mahometismo, todas las sectas y todos los errores, aun los más groseros, deberían ser tenidos por verdaderos. Preciso es para que el martirio constituya un argumento sólido que se halle revestido de circunstancias tales que deba absolutamente reputarse sobrenatural y divino; preciso es que supere claramente las fuerzas morales humanas y que no pueda atribuirse á inspiración diabólica; preciso es, en una palabra, que constituya un milagro cierto en el orden moral, de la misma suerte que la profecía lo constituye en el orden intelectual, y la resurrección de un muerto en el orden físico.

Si hubiésemos de exigir y hacer constar este carácter milagroso para cada uno de los mártires que menciona la Historia, ó aun también en el caso de que hubiésemos de aplicar dicho examen á cada serie de mártires motivados por una causa política ó religiosa especial, habríamos también de resignarnos á perder mucho tiempo y con harto medianos resultados. La mejor y más eficaz manera de procéder en esta materia es tomar el conjunto de los mártires consignados en los Anales del Catolicismo, y hacer constar los resultados que de aquí se derivan desde el punto de vista filosófico; conviene á saber: una multitud enorme de católicos de todas las naciones, de todas las condiciones sociales, de toda edad, de uno y otro sexo —los sabios y los grandes del mundo, á la par que los humildes y los pequeños,—vienen á dar testimonio, á la faz del género humano, del hecho visible y palpable de la aparición de Jesucristo en la tierra, de sus milagros y de su resurrección, que prueban incontestablemente su divinidad. Esta multitud es serena, pacífica, jamás rebelde ni tumultuosa; no se ve en ella nada parecido al fanatismo de los partidos políticos, de las sectas secretas y de los levantamientos militares: *tenemus ecce arma, et non resistimus*, decían los jefes de la legión tebea. ¡Y cuántos otros mártires hubieran podido también decirlo! Sus suplicios son horribles, sus verdugos implacables, sus jueces tan hábiles como inflexibles, y nada, sin embargo, abate su constancia, nada agota su paciencia, nada altera su dulce y modesta resignación. Insignificante es el número de los cobardes y de los apóstatas en comparación al de los héroes y los invencibles. Hasta el contraste mismo de las defecciones que los afligen sirve para hacer más patente su admirable fidelidad. Al ser interrogados, contestan con una prudencia, firmeza y oportunidad que justifican plenamente la promesa hecha por Cristo de asistirles con su divino auxilio (Matth., X, 18 y siguientes; Luc., XXI, 15). Incontestables milagros acompañan á menudo su testi-

monio, su pasión y su muerte. Cosa que siempre ha llamado la atención y excitado la admiración, es la fecundidad de su sangre: *semen est sanguis christianorum.* (Tertul., *Apol.*, cap. L, n. 176.) El martirio es el más poderoso apostolado que pueda verse en la Iglesia, no obstante ejercitarse en ella tantos y tan eficaces.

Expuesto brevemente lo cual, procede preguntarnos qué inspiración puramente humana podría producir este hecho universal, constante y tan contrario á las tendencias todas de nuestra naturaleza hacia los bienes y las alegrías de la vida terrenal. No podrían traerse aquí á cuento el amor de la patria, el honor militar, ni el interés hacia sus semejantes, y menos aún el fanatismo sectario, porque el mártir no es ni un soldado, ni un patriota, ni un filántropo, ni un energúmeno. El amor de Dios, de Cristo y su Iglesia es el único móvil de su incomparable generosidad. Y cuando ese amor tiene en millones de corazones naturalmente inclinados á otros afectos fuerza bastante para hacerles arrostrar todos los suplicios y sufrir todos los tormentos, podemos y debemos sin vacilar declararlo sobrenatural y milagroso. Podemos, y debemos ver en él el triunfo de Dios mismo sobre el mundo y el demonio, sus dos enemigos. Podemos y debemos sacar en conclusión que es válido el testimonio de los mártires, y que la causa porque mueren es ciertamente la causa de la verdad y de la santidad moral.

III. – Contra esta argumentación se opone, y lo expresaremos con el lenguaje de los adversarios:

1.º La exageración finalmente averiguada del número de mártires que antes se admitía.

2.º El carácter muchas veces humano, muchas político y, francamente hablando, revolucionario de muchos de estos en quienes se pretende ver testigos de Cristo.

3.º La increíble y contagiosa acción del fanatismo sobre muchedumbres poco ilustradas y poco favorecidas de la fortuna.

4.º El número muy considerable, si no igual, de mártires heréticos, cismáticos ó infieles.

5.º El círculo vicioso en que incurre la Teología católica al pretender discernir el verdadero del falso martirio, según es ó no ortodoxo el dogma por el cual se muere, y dar después el martirio como una prueba de la verdad del Cristianismo y de la ortodoxia de la Iglesia romana.

IV. –1.º Permítaseme desde luego responder, en lo que atañe á la exageración del número de los mártires, que si la hubo alguna vez, no fué nunca cosa de la Iglesia ó de sus teólogos, sino de la imaginación popular, fácilmente conmovida, así lo concedemos, por tantas atroces carnicerías que ocupan varios siglos de nuestra historia, y que esa exageración que se alega ni es tan cierta ni tan considerable como lo han pretendido nuestros adversarios antiguos y modernos; y que, rebajando de la cifra total las sumas manifiesta ó probablemente añadidas por la credulidad de los pueblos, queda todavía un inmenso número; y que, en fin, los primeros mártires no tuvieron menos autoridad que sus sucesores, pues que la fuerza demostrativa de su testimonio no estriba sino accidentalmente en el número, y consiste esencialmente en la intención, el valor moral y la paciencia heroica de los martirizados. Y así Tertuliano, por más que no hubiese visto las innumerables víctimas de las persecuciones posteriores, no por eso estaba menos en su derecho al demostrar la divinidad del Cristianismo por la prueba del martirio.

2.º Es cosa cómoda el desnaturalizar los sentimientos de gentes que ya no están presentes y no vendrán á reclamar contra lo que se les atribuye, y sabemos perfectamente que la crítica racionalista se pinta sola para estos curiosos pero poco honrados modos de disfrazar. Afortunadamente los documentos históricos, y sobre todo las *Actas de los mártires*, sobreviven á esas singulares "adaptaciones„ y el carácter franco y exclusivamente religioso de la inmensa mayoría de nuestros mártires permanece tan innegable como la audacia de los que intentaron negarlo. ¿Qué viene al caso el que el desorden de las creencias y las costumbres hubiere llegado á ser en el paganismo una especie de deber cívico y de servi-

cio público? Los cristianos, al rehusar hacerse partícipes de ello, se mantenían en el terreno de la conciencia religiosa, y no podía en modo alguno tachárseles de "hacer oposición política". Y á mayor abundamiento, siempre la Iglesia ha tenido cuidado de distinguir ella misma entre los verdaderos y los falsos mártires, y nadie está autorizado para acusarla de haberse apropiado testimonios de cuyo apoyo se hubiera avergonzado.

3.° Seguramente el fanatismo es muy poderoso sobre las muchedumbres ignorantes y miserables, así como también duradero y contagioso; pero sabidos son los caracteres porque se reconoce y el modo con que se suprime. Es el fanatismo fruto de la imaginación, de la ceguedad, de la terquedad, consecuencia y origen á la vez de la pasión, la violencia y los más terribles atentados; aliméntase de sueños y absurdas esperanzas; desaparece al influjo del saber, de la virtud, de la paz interior. Pero ¿qué puede haber común entre eso y nuestros mártires, tan prudentes, tan reflexivos, tan instruídos la mayor parte de ellos en las verdades religiosas, tan serenos, recogidos, modestos y mansos, tan delicados en su compasión y en su caridad para con sus verdugos, tan atinados y tan luminosos en sus afirmaciones, tan ajenos de toda intriga y de todo complot, tan enemigos, en fin, de todo fanatismo religioso y político? Han podido en ciertas circunstancias algunos de ellos mostrar los defectos de un carácter impetuoso y ardiente; pero si la gracia divina no los ha contenido en los límites de la prudencia cristiana, puede afirmarse que no han sido ésos ni los más estimados por la Iglesia ni los que más ha recomendado á la imitación de los fieles. Que no ha sido todo perfecto en los cristianos de la época de las persecuciones: ¿cómo dudarlo, ni cómo espantarse de ello tampoco? Pero lo que ha sido perfecto lo ha sido hasta el punto de probar la divinidad del Cristianismo; es todo lo que nosotros retenemos, y con eso nos basta. Y en cuanto á aquellas conversiones en masa á seguida de tales ó tales otras persecuciones, de tales ó tales otros mártirios; en cuanto á aquellos cambios de creencia y de vida que modificaban casi de repente el estado moral de una ciudad ó de un país, no hay fanatismo, ni de los mártires ni de los espectadores, que baste á explicarlos, y la razón sólo puede hallarles motivo en una causa sobrenatural y divina. (Véase el artículo *Conversiones*.)

4.° Es una gran inexactitud querer poner el número de los herejes y cismáticos muertos por motivo de religión al igual del de nuestros mártires. Pero aun en el supuesto de existir semejante paridad, y aun en el de ser más todavía los paganos muertos por su obstinación idólatra, habría siempre una diferencia radical y absoluta entre estas víctimas del error y los testigos de la verdad. El estado moral de los unos y de los otros es totalmente diverso; de un lado están los mártires con la mansedumbre, la paciencia, la alegría, la inocencia que recuerdan al cordero de Dios, sacrificado antes que ellos y por ellos; del otro los sectarios ó los infieles con la dureza, el odio, la cólera, y muchas veces los crímenes secretos ó públicos que el demonio inspira. La comparación atenta y juiciosa del martirologio católico y de los otros no deja aquí lugar á dudas.

5.° Como el argumento tomado de los mártires no es ni el único ni el primero que la Teología católica invoca en favor de la verdad del Cristianismo, no es de extrañar que, partiendo de esta verdad previamente probada y admitida, se decidan á veces nuestros apologistas en pro ó en contra de un martirio en razón de la causa porque se sufre. Ningún círculo vicioso hay en esto. Habría sofisma si se concluyese primeramente de la verdad del Cristianismo á la verdad de un martirio, para después sacar de ésta aquélla, y eso no lo hacen los católicos. Pero un martirio debidamente examinado y reconocido legítima y realmente sobrenatural, apoya necesariamente la verdadera Religión; ambos emanan de un mismo y único origen divino; se enlazan, pues, y se confirman recíprocamente. Se puede á elección tomar una de estas cosas por criterio para la otra, sin que la más severa lógica encuentre nada que reprender en ello.

(Consúltese: Hurter, *Martirum san-*

guix vox veritatis, en los *Opuscula selecta Patrum*, tomo IV; el mismo, *Theologia generalis*, tomo I, t. XV; Bergier, *Diccionario de Teol.*, palabras *Mártir* y *Martirio*; Balmes, *Cartas á un escéptico*, V, etc.)

DR. J. D.

MATERIALISMO.—I. QUÉ ES EL MATERIALISMO.—SU HISTORIA.—El materialismo es un sistema que reduce toda la realidad á la materia. Podemos dividir á los materialistas en dos clases. Los unos consideran la materia formada de partes sin más propiedades que la extensión, y pretenden explicar todos los fenómenos del universo por las diferentes relaciones que produce entre esas partes el movimiento de que se hallan animadas. Tal fué en la antigüedad el materialismo de Leucipo y Demócrito. "Hé aquí, dice Mr. Brin (*Historia de la Filosofía*, t. I, pág. 83), el compendio de su sistema: dos principios son necesarios para explicar los fenómenos del universo y dar razón de toda existencia: el vacío y los átomos. El vacío es infinito en extension; los átomos infinitos en número. Son eternos, dotados de solidez, imperceptibles, á los sentidos, todos de la misma especie, pero con figuras ó formas diferentes. El movimiento (sea tal ó cual, que poco importa, su principio) es eterno.—El movimiento eterno de los átomos en el vacío infinito explica el origen del universo sin la intervención de una causa inteligente. Los cuerpos se forman por la reunión y la combinación de los átomos. El alma misma es un agregado de pequeños átomos redondos y sutiles que penetran en el cuerpo y le comunican la vida y el movimiento. Sometida á todas las vicisitudes de los cuerpos, es perecedera como ellos. El pensamiento se forma de ciertas emanaciones ó *imágenes* que se escapan de los cuerpos, se deslizan con el auxilio de los sentidos hasta el alma, y le hacen conocer los objetos exteriores, sus formas y propiedades.

„Nuestras relaciones son ciertos fantasmas que vagan en la superficie de la tierra y nos aparecen durante el sueño; los acontecimientos extraordinarios, el rayo, los eclipses, bastan para hacer nacer en nosotros la idea de la Divinidad y para explicar la existencia del sentimiento religioso.—La moral que se deriva de semejantes teorías fácilmente se comprende: "es una forma de la moral del *placer*.„ Este sistema no atribuye á la materia ninguna propiedad, sino la forma y la extensión, pues que el movimiento de que está animada no le es esencial, y resulta de un choque que los átomos reciben y se comunican desde toda la eternidad.

Otra clase de materialistas suponen, al contrario, que la materia está naturalmente dotada de fuerza, y que la fuerza inherente á la materia explica todas sus propiedades y sus movimientos. Tal fué la doctrina de la mayor parte de los filósofos de la Escuela jónica. Epicuro va también con esta clase de materialistas; porque, bien que admitiendo en su conjunto la teoría de Leucipo y Demócrito, enseñó que los átomos están dotados de *peso*, y que pueden en su movimiento desviar ligeramente de la línea recta. Todos los materialistas pertenecen á una ú otra de estas dos Escuelas. Por lo demás, si no se entienden entre sí acerca de las propiedades esenciales de la materia, están contestes todos en explicar el mundo, la vida y el pensamiento por el juego exclusivo de los elementos que suministra la materia inorgánica.

Hasta podemos decir que desde Demócrito y los filósofos jónicos para acá, nada se ha modificado en los rasgos generales de la teoría de los materialistas. Se han renovado las fórmulas acomodándolas á los descubrimientos de la Ciencia en las diversas épocas; se ha pretendido encontrar nuevas pruebas del sistema en dichos descubrimientos, sobre todo en los de nuestro siglo; pero el fondo no ha cambiado, y los argumentos han sido siempre los mismos.

Así que, "rigorosamente hablando, dice Mr. Caro (*El Materialismo y la Ciencia*, segunda edición, pág. 136), el materialismo no tiene historia, ó por lo menos su historia es tan poco variada que se la puede exponer en pocas líneas. Bajo cualquiera forma que se nos presente, se le reconoce al punto en la absoluta sencillez de las soluciones que nos propone. El materialismo contemporáneo no ha cambiado el cuadro in-

móvil de esa filosofía, antigua ya de veinte siglos. No ha salido de ese programa, y únicamente lo ha enriquecido con nociones científicas; lo ha transformado tan sólo en la apariencia, transportando á él los datos nuevos, las apreciaciones, las infinitas hipótesis que nacen de cada progreso de las ciencias físicas, químicas y fisiológicas. Demócrito reconocería sin dificultad su pensamiento si leyese el libro del Sr. Büchner; ni el lenguaje ha cambiado sino de una manera casi imperceptible.„

La historia del materialismo se reduce, pues, á indicar la influencia que ha ejercido en las diversas épocas y el nombre de sus más famosos corifeos.

Durante las épocas de fe, poca cabida encontró en los ámbitos de la cristiandad. En la segunda mitad del siglo XVIII ha tomado nuevo vigor, al paso que se debilitaban nuestras antiguas creencias cristianas. Además, el sensualismo de Locke y de Condillac le preparaba el camino. En 1802 Cabanis resumía su *Tratado del hombre en lo físico y en lo moral* en la siguiente fórmula: "El pensamiento es una secreción del cerebro.„ Veinticinco años después, en 1828, el fisiólogo Broussais intentaba explicar por la excitación y la irritación de los tejidos nerviosos los fenómenos de la vida sensitiva, intelectual y moral. El espiritualismo encontró brillantes defensores, y el materialismo perdió terreno; pero en nuestros días ha tomado nuevas fuerzas, y encontrado favor en la prensa y en las cátedras de los incrédulos. Debe atribuirse esta resurrección al menosprecio de la Metafísica y de la Filosofía, hecha excesivamente idealista, al mismo tiempo que á una confianza exclusiva en los datos de las ciencias experimentales. El odio á la Religión y el deseo de lisonjear á las masas inspiran también á menudo los artículos y las novelas en que se ostenta cínicamente esa desoladora doctrina.

Por lo demás, los fabricantes de teorías francamente materialistas no brillan por conceptos filosóficos originales. Vanagloríanse ante todo de ser hombres de ciencia experimental y reemplazar con la Fisiología toda especie de Filosofía, porque, en su sentir, la Filosofía sólo tiene por objeto entidades imaginarias. Los más conocidos entre ellos son Moleschott, Carlos Vogt y Büchner.

Moleschott expuso su doctrina en una colección de cartas dirigida al célebre Liebig, y publicadas en 1852 bajo el título de *La circulación de la vida.*

Toda su teoría viene á resolverse en estos dos asertos:

1.º La materia y la fuerza están indisolublemente unidas.

2.º Todos los fenómenos, aun aquellos que se llaman espirituales, tienen por única causa la circulación de la materia, que pasa incesantemente del estado de vida al estado de muerte, ó del estado de muerte al de vida, subiendo y bajando la escala de los seres. "Así como el comercio es el alma de las relaciones entre los hombres, así también, escribe dicho autor (carta tercera), la circulación eterna de la materia es el alma del mundo.„

Carlos Vogt se ha señalado en el campo de los materialistas por varias obras. Citaremos los *Cuadros de la vida animal*, las *Cartas fisiológicas,* las *Lecciones sobre el hombre, su lugar en la creación y en la historia de la tierra.* Lo que principalmente le ha hecho célebre es el comentario brutal que ha puesto á las palabras de Cabanis: "el pensamiento es una secreción del cerebro„. Carlos Vogt pone de relieve el carácter materialista de semejante definición, y enseña á sus lectores que "el cerebro secreta el pensamiento como el hígado la bilis y los riñones la orina„.

Esta proposición, tan manifiestamente insostenible, ha sido refutada por Büchner; pero, combatiendo á Carlos Vogt en ese punto, Büchner se ha adherido al materialismo de Moleschott, que había dicho: "Sin fósforo no hay pensamiento... El pensamiento es un movimiento de la materia.„

Büchner critica, pues, la comparación de Vogt "porque la orina y la bilis son materias palpables, ponderables y visibles; son además materias deyecticias que el cuerpo ha usado y expele, mientras que el pensamiento no es una materia que el cerebro produce y arroja„. ¿Será, pues, independiente de la materia, como sostienen los espiritualistas? Büchner dice que "no, porque el

pensamiento es la acción misma del cerebro. Si yo combato á Vogt, es únicamente porque la acción de la máquina de vapor no debe confundirse con el vapor expelido por la máquina.„ Büchner condensa, pues, el pensamiento como una resultante de las fuerzas del cerebro; es, según él, un efecto de la electricidad nerviosa. Este autor ha escrito, bajo el título de *Fuerza y materia*, un opúsculo que ha popularizado las teorías del materialismo contemporaneo, y que viene á ser como el manual de dicha doctrina.

Moleschott, Büchner y la mayor parte de los materialistas de nuestros días afirman que la materia está siempre unida á la fuerza, porque ésta es una propiedad esencialísima de la materia. Eduardo Lowenthal se separa de ellos para volver resueltamente al antiguo sistema atomístico de Demócrito. Tacha á Moleschott y á Büchner de materialistas eclécticos. Opina él que la fuerza no es una propiedad primordial de la materia, sino el resultado de la agregación de los átomos.

Al lado de los materialistas que cargan con todas las consecuencias de su sistema, hay escritores que pretenden no tener nada de común con ellos, aunque admiten parte de sus teorías. Tales son, por ejemplo, los positivistas. Declaran éstos que su sistema es concretarse á los hechos de experiencia, y no ocuparse en la cuestión de si existen ó no substancias y causas; mas no por eso dejan de combatir el espiritualismo y se arriman casi siempre á las doctrinas de los materialistas. Tales son también todos los transformistas, que extienden hasta el alma del hombre la teoría de la evolución, y hasta son precisamente los trabajos de Darwin y su escuela los que más han contribuído á volver á poner el materialismo en alza entre la comparsa de los semidoctos.

El estudio y refutación de estos errores, que se dan la mano con el materialismo, serán objeto de artículos especiales. Aquí nos limitaremos al sistema de aquellos que aceptan francamente los principios del materialismo, y no retroceden ante ninguna de sus aplicaciones y sus consecuencias lógicas.

Dicho sistema ha sido condenado de nuevo por aquella definición del Concilio Vaticano: "Si alguno tuviese la impudencia de afirmar que nada existe fuera de la materia, sea excomulgado.„ *Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, anathema sit.* (Const. *Dei Filius*, can. 2.)

II. Exposición del materialismo, y argumentos que á su favor se aducen.—El materialismo se halla por entero contenido en esta fórmula: Nada hay fuera de la materia, y, por consiguiente, los fenómenos que se producen en el universo son todos, sin excepción, modificaciones de la materia.

Para renovar este fondo de su doctrina los materialistas contemporáneos intentan aprovechar para su escuela todos los datos de la ciencia experimental, y proclaman que toda afirmación que no se apoya sobre esos datos es quimérica é ilusoria.

Mr. Caro resume en las siguientes palabras las diversas teorías de los mismos (*El Materialismo y la Ciencia*, segunda edición, pág. 116): "Una sola substancia en acto, es decir, en movimiento desde toda la eternidad; una sola fuerza diversificada á lo infinito, pero cuyas variadas manifestaciones pueden reducirse á la unidad, y son todas susceptibles de transformarse unas en otras; una sola ley múltiple en apariencia por lo numeroso y complejo de sus aplicaciones, y que en el fondo no es sino mecánica pura: he ahí el resumen de esa doctrina. El punto fundamental es el principio de la unidad absoluta de la naturaleza; la idea de que en la variedad de los fenómenos físicos, intelectuales y morales no hay transición brusca de un orden de fenómenos á otro cuya razón de ser contiene y cuyas condiciones determina el precedente. Cada término inferior explica y produce el superior. En la materia reside el principio del movimiento; en el movimiento está la razón de la vida; en la vida, la razón del pensamiento. De manera que, volviendo al primer término de la serie, se ve que el pensamiento y la vida no son sino formas del movimiento, el cual es la propiedad original inherente á la eterna materia. En cuanto á la naturaleza, destituída de principio transcendente, no tiene objeto ni finalidad fuera de sí misma. Se es á sí propia causa y fin, principio, creación y perfec-

ción asimismo, porque desde el primero al último eslabón de la cadena es identidad y necesidad.„

Penetremos más en las diversas partes de este vasto sistema. Podemos distinguir en él las teorías generales que tienden á explicar todos los órdenes de existencia, y las teorías especiales propuestas para dar razón de clases especiales de hechos:

1.º *Teorías generales.*—Pueden distinguirse dos que, por lo demás, se enlazan.

Primera teoría.—Es un principio universalmente admitido que sólo debe invocarse el menor número posible de causas para dar razón de un fenómeno. Ahora bien; los materialistas pretenden que la materia basta para dar razón de todos los fenómenos, y deducen de aquí que no debe aceptarse más causa que la materia. Todas las causas inmateriales á que nosotros los espiritualistas atribuímos operaciones de orden superior, es á saber: el principio vital, el alma, el libre albedrío, Dios, todas todas estas causas son, pues, en sentir de ellos, quimeras sin realidad. A darles crédito, no habría que distinguir entre seres de orden superior y de orden inferior, y no existiría más que una clase de seres cuyo juego se diversifica y produce todos los progresos y desarrollos del universo. Todo se reduce á la materia y al movimiento de ésta. Lo perfecto es, pues, el producto de lo imperfecto. Explicar lo superior por lo inferior, el pensamiento por sólo las leyes de la Fisiología, la vida por sólo las leyes de la Química, los fenómenos físicos y químicos por sólo las leyes de la Geometría y de la Mecánica, y el movimiento mecánico por la materia; he ahí en breves palabras la primera fórmula del materialismo.

Segunda teoría.—Decían los antiguos materialistas: "Nada existe sino lo que perciben los sentidos; todo lo demás es ilusión.„ Los materialistas modernos han renovado ese principio revistiéndolo de una apariencia científica. "Nada existe, dicen, sino lo que nos atestigua la ciencia experimental.„ ¿Y qué entienden ellos como atestiguado por la ciencia experimental? Entienden exclusivamente los fenómenos que se muestran á sus sentidos y los que descubren con el escalpelo, el microscopio, el análisis químico ó el espectral. Excluyen, pues, del mundo real todo lo que no son fenómenos sensibles, porque sólo éstos pueden ser objeto de la experimentación entendida de esa manera. De consiguiente, ni alma, ni Dios. Para los positivistas, el campo que se extiende más allá de la experiencia es el campo de lo desconocido; para los positivistas es un campo donde nada hay real, donde todo es quimérico. El telescopio y el escalpelo no abarcan sino fenómenos que se suceden; no nos revelan ningún designio ó plan seguido por la naturaleza. Así, pues, los materialistas nos arguyen de error en admitir causas finales y una Providencia. No están tampoco conformes con los panteístas naturalistas diciendo que yerran éstos en haber imaginado una fuerza inmanente á la materia que guía al mundo con arreglo á un plan. El materialismo no quiere admitir sino causas eficientes que producen sus efectos mecánicamente y por una marcha completamente ciega.

Finalmente, la ciencia experimental nos muestra que las mismas causas producen siempre los mismos fenómenos. Y el materialismo deduce de ahí que todo obedece á las leyes de la fatalidad, y que libre arbitrio y responsabilidad no son sino palabras hueras, ó más bien ilusiones.

"La Ciencia, exclama Moleschott (*Circulación de la vida*), ha arrancado, por fin, al idealismo el cetro que éste llevaba contra toda lógica y toda justicia tantos siglos ha... Ya no admitimos hoy sino las verdades fundadas en la experiencia y atestiguadas por la ciencia... Dios, el alma, la libertad, la inmortalidad, las causas finales, no son sino palabras que expresan las fuerzas diversas de la naturaleza.„

2.º *Teoría materialista del mundo inorgánico.*—Al decir de los materialistas contemporáneos,

1.º Las fuerzas físicas son inseparables de la materia.

2.º Esta materia es eterna é indestructible.

3.º Dichas fuerzas son igualmente eternas é indestructibles.

4.º Ellas son las que producen los fenómenos mecánicos, físicos y químicos según las leyes de la Geometría y

la Mecánica, porque todos esos fenómenos se retrotraen al movimiento de los átomos.

¿En qué fundáis semejantes afirmaciones?

En los datos de la ciencia experimental, responde el materialismo.

1.° La experiencia nos muestra siempre y doquiera la fuerza unida á los átomos materiales; síguese, pues, que es inseparable de ellos y esencial á los mismos.

2.° Lavoisier ha probado que la materia existe constantemente en la misma cantidad en el universo; que no se produce ni se destruye un solo átomo de ella á través de todas las combinaciones y descomposiciones químicas. Es, en efecto, una regla sin excepción que el peso de los compuestos es el equivalente del peso de los componentes. Pues si la materia no puede producirse ni destruirse, necesario es que sea eterna, que no haya tenido principio y que no tenga nunca fin.

3.° Lo que Lavoisier había probado respecto á la materia, ha sido también probado respecto á las fuerzas materiales. El movimiento mecánico produce calor, y el calor produce movimiento mecánico, según desde largo tiempo se ha observado. Pero lo que la Ciencia de nuestros días ha podido comprobar experimentalmente y con la más rigorosa precisión, es que la caloría de calor tiene un equivalente mecánico constante, y que en la transformación del calor en movimiento, ó del movimiento en calor, no se destruye movimiento alguno sin transformarse en calor equivalente, y á la recíproca. Hay motivo de pensar que lo que es verdadero respecto al calor lo es también para todas las fuerzas físicas. Resulta de aquí que se conserva siempre en el universo la misma cantidad de fuerzas físicas sin producirse ni destruirse. Por donde se debe reconocer, al decir de los materialistas, lo que uno de ellos, Büchner, ha llamado la inmortalidad de la fuerza, es decir, su eternidad, pues que la fuerza debe ser eterna desde el momento en que es imposible producirla ó destruirla.

4.° No solamente es una fuerza equivalente, sino la misma la que se encuentra en todos los fenómenos mecánicos y físicos. La teoría de la unidad de las fuerzas físicas, que refiere todas las fuerzas al movimiento, se apoya, en efecto, sobre un gran número de hechos experimentales. Oigamos al profesor de Senarmont (citado por Saigey, *La Filosofía moderna,* pág. 216):

"Antes cada grupo de hechos reconocía un principio especial. El movimiento y el reposo resultaban de fuerzas bastante mal definidas, y á las cuales se había convenido en llamar mecánicas. Los fenómenos de calor, de electricidad, de luz, eran producidos por sendos agentes propios, fluidos dotados de acciones especiales. Un examen más detenido ha permitido reconocer que este concepto de diferentes agentes específicos y heterogéneos no tiene en el fondo más que una sola y única razón, á saber: que la percepción de estos diversos órdenes de fenómenos se opera en general por órganos diferentes, y que, dirigiéndose más particularmente á cada uno de nuestros sentidos, excitan necesariamente sensaciones especiales; de modo que la heterogeneidad aparente no consistiría tanto en la naturaleza misma del agente físico como en las funciones del instrumento fisiológico que forma las sensaciones. Con lo cual, transportando por una falsa atribución las desemejanzas del efecto á la causa, vendríamos á tener en realidad los fenómenos mediadores que nos dan conciencia de las modificaciones de la materia más bien que de la esencia misma de esas modificaciones... Todos los fenómenos físicos, cualquiera que sea su naturaleza, parecen no ser en el fondo más que manifestaciones de un solo y mismo agente primordial."

Hay también motivo para pensar que las transformaciones químicas deberán atribuirse al juego de las fuerzas físicas existentes en las substancias que se combinan. Véase lo que á este propósico dice Huxley (*Revista científica,* 17 de Julio de 1869):

"Cuando al poner juntos oxígeno é hidrógeno en las proporciones convenientes, y hacer atravesar la mezcla por una chispa eléctrica se forma agua, ¿de dónde vienen las propiedades del cuerpo recién producido? No suponemos una fuerza misteriosa, como la denominada en otros días *acuosidad*, que éntre en

escena y se apodere del oxígeno y del hidrógeno; no vacilamos en creer que de una ú otra manera dichas propiedades resultan de los elementos componentes. Muy cierto es que no hay el más ligero parecido entre las propiedades del agua y las de los dos gases á quienes debe su origen. Pero no importa; el hombre científico abriga la confianza de que cualquier día, gracias á los progresos de la Ciencia, podamos pasar de las propiedades del agua á la de los gases componentes, y recíprocamente, con tanta facilidad como podemos deducir la marcha de las agujas de un reloj del arreglo de las diversas partes que lo componen.„

De estas observaciones deducen los materialistas que la Ciencia moderna confirma su concepto del universo reduciendo al movimiento todas las fuerzas y todas las propiedades del mundo inorgánico. Porque si, en efecto, se admite la unidad de las fuerzas físicas, todos los fenómenos estudiados en la Mecánica, la Física y la Química resultan de la circulación del movimiento á través de los átomos de la materia conforme á una ley única.

3.º *Teoría materialista del mundo orgánico.*

1.º La vida, dicen los materialistas, se ha producido en el seno de la materia bruta por un feliz encuentro de los elementos químicos qué entran en la composición de la célula viviente.

2.º Encontrando esta condiciones favorables, se han desarrollado y producido otras células, las cuales han suministrado los materiales de tejidos y órganos diversos, que se han formado y harmonizado para constituir organismos más completos.

3.º La evolución de estos organismos ha creado progresivamente las diversas especies de vegetales y de animales que encontramos en estado fósil ó que son contemporáneos del hombre.

He aquí los principales argumentos de los materialistas en favor de tales asertos:

1.º El químico descompone la célula viviente. Encuentra allí oxígeno, carbono, hidrógeno y algunas materias minerales muy diversas. Esto es, según ellos, una prueba de que la célula se ha formado por el solo encuentro de dichos elementos en condiciones favorables.

Nosotros objetamos á los materialistas que si el químico ha podido hacer el análisis de la substancia viviente, le ha sido imposible hasta el presente hacer la síntesis de la misma y reconstituirla. Responden ellos que la naturaleza posee recursos que el hombre científico no puede poner en juego en sus experimentos, y que, además, nuestra objeción ha perdido todo su valor. Porque, en efecto, Berthelot ha llegado en nuestros días á reconstituir artificialmente las substancias orgánicas, el azúcar, el éter, el alcohol. La Química orgánica se encuentra así enlazada á la Química mineral, y hay motivo (al decir de los materialistas, ya se entiende) para esperar que los procedimientos de laboratorio creen un día seres vivientes con todos sus órganos, como han creado azúcar y alcohol.

A esto objetamos que la materia orgánica obtenida por los químicos no es materia viviente, pues no puede, en efecto, alimentarse ni reproducirse; y así, todo lo más, se parecerá á la materia orgánica muerta.

Les objetamos además que el ser viviente no nace jamás sino del germen producido por un ser viviente. No hay, sostenemos nosotros, generaciones espontáneas, es decir, no hay producción de organismos vivientes por el solo juego de las fuerzas químicas de la materia. Ha podido discutirse en otro tiempo esta conclusión; pero las experiencias de Mr. Pasteur dan definitivamente la victoria á los adversarios de la generación espontánea.

Los materialistas nos replican que si las materias orgánicas formadas en los laboratorios no viven, nada prueba que no pueda encontrarse algún día el medio de hacerlas aptas para la vida. Pretenden además mostrar que la diferencia que distingue los seres vivientes de los que no tienen vida no es absoluta. La vida se caracteriza principalmente, aducen ellos, por la unidad harmónica de las partes del ser viviente, y de las funciones de las mismas. "Todo ser organizado, dice Cuvier (*Discurso sobre las revoluciones del globo*), forma un conjunto, un sistema cerrado, cuyas partes todas se corres-

ponden mutuamente y concurren á la misma acción definitiva por una reacción recíproca.„ Ahora bien, añaden los materialistas, este carácter se encuentra en las cristalizaciones de los cuerpos inorgánicos, y no lo hay en más de un fenómeno de orden vital, con lo cual tenemos un puente para salvar el abismo que separa el mundo viviente del inanimado. Ambas afirmaciones intenta el materialismo apoyarlas en numerosos hechos.

Primeramente, la unidad y el orden de todas las partes prodúcense mecánicamente en las cristalizaciones que se verifican cuando un cuerpo pasa del estado líquido al sólido. En efecto, dicho cuerpo toma entonces formas regulares y geométricas; y lo que es más, cada especie de cuerpo tiene su tipo distinto, y siempre el mismo, que permite reconocerlo y definirlo. Así hay especies cristalinas como hay especies vivientes, y en cada una de ellas las moléculas vienen á asociarse como si obedeciesen á la idea de un plan ó de un tipo preexistente.

En segundo lugar, los seres vivientes no presentan siempre ese carácter de correlación absoluta entre las diversas partes que debería distinguirlos. Lo prueba así, en sentir de los materialistas, el que hay ciertos seres que se pueden cortar y dividir, como los seres inorgánicos, y cuyos trozos se convierten en un animal completo que vive tan bien como el todo de donde se ha separado. (Janet, *El materialismo contemporáneo*, 4.ª edición, pág. 83.)

De tales hechos sacan ellos que la diferencia que separa del reino mineral los reinos orgánicos no es absoluta, y que, por consiguiente, la vida es una resultante de las fuerzas físicas de la materia.

Las demostraciones que Mr. Pasteur ha opuesto á su teoría de generaciones espontáneas, no convencen tampoco á los materialistas. Las experiencias del sabio químico versan, en efecto, sobre organismos bastante complejos. Ahora bien; según ellos, son simples células vivientes de orden inferior las que han debido producirse ellas mismas sin gérmenes, y, además, las condiciones del medio no han sido y no son en todas partes las mismas que aquellas en que ha experimentado Mr. Pasteur. Y, por último, ya que se compare á una materia muerta la materia orgánica obtenida en el laboratorio del químico, debe admitirse, si hubiésemos de creer á los materialistas, que sería capaz de vivir una vez colocada en circunstancias favorables. Dan como una prueba que los animales muertos pueden revivir. La experiencia muestra, en efecto, que organismos que parecían muertos sin estar descompuestos ejercen alguna vez de nuevo las funciones vitales. "Ranas aprisionadas por el hielo y completamente congeladas (lo transcribimos de Perier, *Anatomía y Fisiología animal*, pág. 270), crisálidas de mariposa expuestas al frío y solidificadas hasta el punto de resonar como pedazos de piedra, han vuelto completamente á la vida después de lentamente recalentadas. Hay rotíferos, tardígrados, gusanillos, las anguilas, organismos con todo bastante elevados, que se dejan buenamente desecar. Inmóviles, y hasta algo deformados, parecen absolutamente muertos; pero si se los vuelve á colocar en la humedad, luego renace en ellos la vida.„

Otro argumento que invocan los materialistas, es que desde Descartes hasta nuestros días la explicación de los fenómenos vitales por las leyes generales de la materia ha hecho y hace aún cada día nuevos progresos. Nadie lo contradice. "El hecho de la respiración, dice Mr. Janet (ibid., pág. 91), ha sido referido desde Lavoisier al fenómeno puramente químico de la combustión. Las experiencias sobre las digestiones artificiales, inauguradas por Spallanzani y desarrolladas después por tantos fisiólogos eminentes, tienden igualmente á probar que la digestión no es sino un fenómeno químico. El descubrimiento de la endosmosis por Dutrochet ha aproximado los hechos de la absorción á los fenómenos de la capilaridad, y los recientes descubrimientos de Mr. Graham han aclarado mucho lo relativo á las secreciones. La electricidad, sin poder explicar todos los fenómenos de la vida, como se había creído en la primera embriaguez, digámoslo así, del descubrimiento de Galvani, no deja de ser uno de los principales agentes de los cuerpos organizados, y

entra ciertamente por mucho en la teoría del movimiento. La teoría mecánica del calor ha impulsado, tal vez más que ninguna otra teoría, la posibilidad de una explicación física de la vida. La transformación del calor en movimiento, fenómeno que podemos observar en nuestras máquinas y cuya ley se conoce rigorosamente, ¿no sería el hecho capital de la vida? En fin, con mucha antelación á esos descubrimientos, y en el siglo mismo de Descartes, la escuela de Borelli había aplicado las teorías de la Mecánica al movimiento de los cuerpos vivos. De todos estos hechos parece, pues, resultar que un gran número de fenómenos vitales pueden ya desde ahora explicarse por las leyes de la Física y de la Química; y en cuanto á los que todavía se resisten á ser explicados así, ¿no hay motivo de pensar que se llegue á conseguirlo algún día?„

Pero la conclusión de los materialistas va mucho más adelante. Oigamos á Moleschott, que hace consistir la vida toda en la combinación de los elementos brutos de la materia: "Una botella que contiene carbonato de amoniaco, cloruro de potasio, fosfato de sosa, cal, magnesia, hierro, ácido sulfúrico y sílice: he ahí, según dicho escritor, el principio vital completo.„

2.º Después de haber explicado así el nacimiento de la célula viviente, los materialistas atribuyen á esa célula la formación de los tejidos de los diversos órganos, y de todas las especies del reino animal y del reino vegetal, insistiendo siempre en los datos de la ciencia experimental para apoyar sus argumentos.

En otro tiempo se asimilaba el cuerpo viviente á una máquina para la cual estaban fabricados todos los órganos. "La organización, decía Hunter, viene á resumirse en la asociación mecánica de las partes.„ Esta teoría, según M. Robin (*Revista de los cursos científicos*, primera serie, tomo I), no puede ya sostenerse. De admitirla, sería preciso, en efecto, atribuir la vida al cadáver en que aún no ha sobrevenido la descomposición, y también á los fósiles que conservan la forma y la estructura de todos los órganos del animal vivo, por más que la materia viviente haya sido destruída y reemplazada molécula á molécula mediante la fosilización. Lo que constituye el organismo viviente no es, pues, esa estructura exterior, sino la materia que la construye, las células que existen antes de esa disposición mecánica.

La célula es en su origen un simple germen que oscila entre la vida y la muerte. Colocado en circunstancias desfavorables, perece dicho germen; colocado en un medio conveniente, se desarrolla, se multiplica, y, según las circunstancias en que se halla y las necesidades que experimenta, forma tejidos diversos que se completan y constituyen órganos. El órgano, en efecto, no se halla constituído al punto, sino que las células aparecen sucesivamente y se arreglan en razón de las condiciones en que se hallan; de suerte que el órgano resulta de su agrupamiento. Y hasta sucede que, á consecuencia de modificaciones de las circunstancias, puede en las especies inferiores transformarse un miembro en otro y adaptarse á una función del todo diferente. Obsérvase esto, por ejemplo, siguiendo el desarrollo de los anélidos, ó aun el de los crustáceos, de los cuales tenemos tipos en el langostino y el cangrejo. Compónense estos crustáceos de una serie de anillos, de cada uno de los cuales salen dos miembros simétricos que sirven, los unos para la aprehensión y para la masticación de los alimentos, los otros para la locomoción ó la natación. "Ahora bien, dice Perier (obra citada, pág. 63), "el desarrollo de esos animales se efectúa, en general, de la siguiente manera: nacen anillos sucesivamente en la parte posterior, provisto cada uno de un par de apéndices que vienen á ayudar á los tres pares de patas primitivos en sus funciones locomotrices; pero, á medida que aparecen nuevos apéndices, modifícanse esas patas primitivas; de la región ventral, donde se hallaban primeramente colocadas, pasan paulatinamente á la región dorsal, y los dos primeros pares se tornan en dos pares de antenas del crustáceo adulto, y el tercer par forma las mandíbulas; los pares de patas que han aparecido después que éste en la parte posterior del animal sufren á su vez, á consecuencia de las remudas porque el mismo ha pasado, modifica-

ciones análogas, dejando de servir para la locomoción, y tomando la cualidad de mandíbulas y patas mandíbulas... Tenemos, concluye dicho autor, el derecho de enunciar esta proposición rigorosamente exacta: *Las antenas, las mandíbulas y las patas mandíbulas de los crustáceos no son sino patas desviadas, en el curso del desarrollo, de su primitiva función y modificadas para desempeñar nuevas funciones.*„

Crean, pues, las células, asociándose según las diversas circunstancias que les sobrevienen, los diversos tejidos y órganos que entran en el cuerpo de un animal ó de un vegetal.

Con todo, estos elementos anatómicos no dejan de conservar, los unos respecto á los otros, una independencia real.

"Separemos, dice el mismo Perier, (ibid., pág. 237), separemos de un organismo dado un grupo de elementos anatómicos, y transportémoslos á un medio idéntico, ó aunque sea simplemente análogo á aquel en que vivía, y dicho grupo de elementos continuará la misma existencia que antes. Los glóbulos de la sangre son elementos vivientes; saquemos, pues, á un hombre cierta cantidad de sangre, é inyectémosla en las venas de otro, y aquellos glóbulos continuarán en el desempeño de todas sus funciones; en este hecho precisamente estriba la operación de la transfusión de la sangre.„

Mr. Paul Bert ha obtenido resultados aún más curiosos. Habiendo cortado á un raton joven, ya una pata, ya un trozo de la cola, introdujo estos organismos bajo la piel de un ratón más viejo. Encerrados así en medio de tejidos donde podían aprovechar una nutrición análoga á la que antes recibieran, no sólo continuaron viviendo dichos órganos, sino que crecieron un doble... Por consiguiente, si existe entre las funciones de los órganos anatómicos una admirable coordinación; si el medio común en que viven es á la vez incesantemente elaborado, incesantemente modificado por todos, y es constantemente mantenido por la acción simultánea de los mismos; si ese medio crea entre los elementos una estrecha solidaridad, no es tampoco menos cierto que cada uno de ellos vive de una vida propia personal y se conduce como si estuviese solo; su modo de existencia en aquel medio es bajo todos aspectos comparable al de los seres unicelulares que se desarrollan con tanta abundancia en ciertos licores, determinando lo que llamamos fermentación.„

De estos datos quieren deducir los materialistas que la formación de los más complejos cuerpos vivientes y sus diversas funciones son simplemente el efecto y la resultante de la combinación de las células vivientes. Quieren, pues, explicar todos los fenómenos de la vida excluyendo todo principio vital. En su sentir, no es el todo viviente la razón de las partes constitutivas del mismo, sino que las partes constitutivas son la razón de todo viviente. En cuyo concepto esas partes constitutivas no tienen otras causas que la asociación de las células que se han adaptado al medio y se han ajustado entre sí, y las células son la resultante de una combinación puramente química. Se intenta así dar cuenta de la vida y de sus más complejos fenómenos por el solo juego de las fuerzas físicas; juego, sin duda, más complejo pero que obedece á las mismas leyes mecánicas que en la materia inorgánica.

3.º Veamos ahora la teoría materialista sobre el origen de las especies vegetales y animales. Héla aquí: Dichas especies se producirían todas unas de otras sin intervención de ninguna causa superior y por la sola aplicación de las leyes de la materia organizada. Su diversidad resultaría de las circunstancias particulares en que viene á vivir cada una. Esta teoría del origen de las especies no es, en sentir de los materialistas, más que el corolario de su teoría sobre la vida y sobre la constitución de los individuos vivientes. Y en efecto, si la sola causa de toda la organización del ser viviente la ponemos en los materiales anatómicos del mismo, deberá transformarse esa organización cuando dichos materiales sufren alguna modificación, ya en sí mismos, ya en su relación con el medio donde viven. Además de esta prueba *a priori* de la variabilidad de las especies, invocan los materialistas también todos los argumentos de hechos presen-

tados en pro de su tesis por los transformistas. No expondremos aquí esos argumentos, que pueden verse en el artículo sobre el *Transformismo*.

En resumen: la teoría materialista del mundo orgánico se compendia en los dos asertos siguientes: 1.º La célula viviente no es otra cosa que un compuesto químico. Y 2.º La célula viviente es quien produce todos los seres organizados, y explica todos los fenómenos propios del reino vegetal y del reino animal.

4.º *Explicación materialista del pensamiento.*

Los materialistas aplican al hombre su teoría de la vida; de manera que éste viene á ser, según ellos, un agregado de células, ó si se quiere un compuesto químico de hidrógeno, carbono, oxígeno, ázoe y algunos otros minerales favorablemente combinados.

Pero el hombre, objetan los espiritualistas, se distingue por conceptos universales, por juicios absolutos.

Esos fenómenos, responden los materialistas, se encuentran en grado inferior en el animal, y tanto en el hombre como en el animal son la resultante de las operaciones orgánicas del cerebro.

Para mostrar que el pensamiento del hombre es de la misma naturaleza que las sensaciones del animal, esfuérzanse los materialistas en realzar los instintos de los animales y rebajar la inteligencia del hombre. Intentan asimismo demostrar por un análisis psicológico que nuestros más elevados conocimientos están formados mecánicamente por la asociación de las sensaciones. El resumen de los argumentos más especiosos aducidos á favor de esa teoría se encontrará en los artículos *Alma de los brutos*, *Espiritualidad del alma*, *Asociacionismo*, *Libre arbitrio* y *Transformismo*.

Mas los materialistas contemporáneos buscan principal apoyo en las consideraciones fisiológicas cuando intentan probar que el pensamiento es una función, ó hasta, según pretende Vogt, una secreción del cerebro.

Después de haber confundido la inteligencia del hombre y las facultades sensitivas de los animales en la forma que dejamos explicado, arguye el materialismo de la manera siguiente: Donde quiera que se observa un cerebro ó ganglios nerviosos, nos hallamos con un ser dotado en algún grado de la facultad de conocer; y donde quiera que falta el cerebro, falta también el pensamiento; y, en fin, la inteligencia y el cerebro crecen y decrecen en la misma proporción, lo cual prueba que el pensamiento es un producto del cerebro.

No insisten nuestros adversarios sobre los dos primeros puntos, que les parecen incontestables, pero se aplican á probar el tercero; es á saber: que la inteligencia crece en razón de la perfección del cerebro.

No se entienden, sin embargo, entre sí respecto á los caracteres en que deberán constituir la perfección del cerebro y ser el manantial de la inteligencia. "Está científicamente probado, según Liebig, que la fuerza intelectual de cada ser está siempre en razón directa del volumen, del peso, de la forma y de la composición química del cerebro.„

Moleschott insiste sobre la importancia de la composición química del cerebro. A darle crédito, el principio del pensamiento es el fósforo, y puede darse como la última palabra de la ciencia fisiológica este axioma: *donde no hay fósforo no hay pensamiento*. Añade que el encéfalo humano es el único que encierra una cantidad de fósforo apreciable. El cerebro de los hombres de gran talento contendría un 4,50 por ciento de fósforo; el de los hombres ordinarios un 2,50; el de los idiotas un 1, y, por último, el de los dementes, cuyos conceptos son excesivos, un 5 y aun más.

Büchner cree que las facultades psicológicas dependen principalmente del volumen del cerebro, y sobre todo de la extensión de la superficie externa que le proporciona sus circunvoluciones y anfractuosidades.

Mas sea cualquiera la importancia relativa de esos caracteres, es cierto, observan los materialistas, que las afecciones ó lesiones del cerebro acarrean infaliblemente enfermedades mentales.

Y no es menos cierto, añaden ellos, que varias facultades intelectuales están localizadas en determinadas re-

giones de los hemisferios cerebrales. Gall ha ocasionado descrédito á esta doctrina con sus asertos prematuros; pero investigaciones más recientes han demostrado que la facultad de hablar está localizada en la tercera circunvolución frontal izquierda. Y así se explica la singular enfermedad llamada afasia, en la cual los pacientes conservan la lucidez de sus ideas no obstante su incapacidad de expresarlas. Enfermedad más singular todavía es la *agrafia*, caracterizada por la desaparición de la facultad de escribir. La *agrafia* viene á veces sin *afasia*. El enfermo que sabía escribir antes de que le atacase ese mal continúa pronunciando las palabras, pero no puede ya escribirlas. Esto manifiesta que el centro en que reside la facultad de escribir se halla localizado lo mismo que el de la facultad de hablar, y que es distinto de éste.

Si, pues, facultades de un orden tan relevante como las de hablar y escribir residen en el cerebro; si diferencias en la constitución del cerebro llevan consigo diferencias en la inteligencia; en fin, si no hay cerebro sin conocimiento, ni conocimiento sin cerebro, ¿no es eso, concluyen los materialistas, una prueba perentoria de que al cerebro, y tan son sólo al cerebro, se debe el pensamiento?

5.º *Teorías materialistas respecto á Dios, el alma, el libre arbitrio, la moral, las artes y las relaciones sociales.*

En cuanto á Dios, el alma, el libre arbitrio, la moral, las artes, las relaciones sociales, se pueden considerar ya las nociones que los hombres se forman de esas cosas, ya las realidades objetivas que corresponden á tales nociones.

Que los hombres se forman de esas cosas determinadas nociones, ¿cómo negarlo? No lo niegan, pues, los materialistas, sino que, tendiendo la mano á los idealistas sensualistas (véase el artículo *Idealismo*), atribuyen dichas nociones á una asociación puramente subjetiva de elementos cuya combinación nos acarrean nuestras disposiciones íntimas y las circunstancias en que vivimos. Serían, pues, tales nociones formaciones fisiológicas parecidas á las combinaciones químicas, y por eso ha podido decir Vogt que el cerebro secreta el pensamiento, como el hígado secreta la bilis. (Véanse las palabras *Asociacionismo* y *Moral*.)

¿Hay una realidad objetiva que corresponda á las nociones así formadas? Supuesto que no existen sino substancias y fuerzas materiales, y que con ellas basta, al decir de los materialistas, para explicar el origen y desenvolvimiento de todos los fenómenos de nuestro universo, no existiría, si hubiésemos de creer á estos tales, ni Dios, ni alma.

Tampoco, según ellos, existe el libre albedrío y es una mera ilusión, pues que las fuerzas de la naturaleza obran con una inexorable fatalidad. No se reparan todas las circunstancias de un fenómeno, y se forma la persuasión de que está fuera de las leyes habituales del mundo. De modo que la creencia en el libre albedrío sería el fruto de nuestra ignorancia. Esta no basta, sin embargo, á suprimir las leyes. Todo estaría, pues, sujeto al determinismo, lo mismo el hombre que los seres inferiores. (Véase el artículo *Libre arbitrio*.)

Admite el materialismo la existencia de la moral de las artes y de las sociedades. Pero vése obligado á alterar profundamente la noción de esas cosas, so pena de ponerse en contradicción manifiesta consigo mismo. Una moral cuyos principios todos derivan de nuestras sensaciones no puede fundarse sino sobre el placer y el interés. Una moral sin libre arbitrio no puede encerrar verdaderas obligaciones. Una moral sin las sanciones de la vida futura poco ascendiente puede tener sobre la masa de los hombres. Una moral sin Dios es una moral en donde el deber no tiene explicación. Y tal es necesariamente la moral del materialismo. (Véase el artículo *Moral*.)

El materialismo destruye la creencia en todo ideal que se eleve por cima de la materia, y, por lo tanto, su estética habrá de ser realista.

En fin, si la moral no impone obligación alguna, si el hombre no es libre, no podrán las relaciones sociales tener por fundamento los mutuos deberes, y será la fuerza el solo lazo que pueda reunir á los hombres, y la voluntad y el bienestar de los más fuertes serán la ley que habrán de acatar forzosamente

los más débiles. Materialistas hay que no se espantan ante la crudeza de estas conclusiones, y las reconocen como legítimamente derivadas de su sistema. Otros buscan la base de la moral social en el interés y el bienestar del mayor número, habiéndose de procurar dicho bienestar con la circulación de la riqueza que consideran constituye el grado más elevado á que pueda elevarse la circulación de la materia. Esta circulación de la materia constituye, pues, el ideal supremo en que ven los materialistas la ley del bien y del deber. "Todo el trabajo del hombre, dice Moleschott (carta sexta), se efectúa en los caminos que salen como otros tantos radios al círculo que ha de recorrer la materia. La lucha se aproxima al centro ó se aleja de él según los grados de nuestro saber. Cuanto más concebimos claramente que trabajamos por el más elevado desenvolvimiento de la humanidad mediante una juiciosa asociación de ácido carbónico, de amoniaco y de sales, de ácido húmico y de agua, tanto más nobles se hacen también la lucha y el trabajo por cuyo medio procuramos fijar en el camino más corto dentro del círculo la rotación de los elementos.„ Con estas ideas la cuestión social, según la hace notar Mr. Caro, no está ya en manos del economista y del político, sino que corresponde por completo al dominio del naturalista.

III. Refutación del materialismo. —Acabamos de ver que el materialismo toca á la mayor parte de las cuestiones estudiadas en este Diccionario. Inútil es estudiarlas aquí, toda vez que se encontrará su explicación en los artículos *Dios*, *Creación*, *Providencia*, *Alma*, *Alma de los brutos*, *Inmortalidad*, *Espiritualidad del alma*, *Libre arbitrio*, *Moral*, *Asociacionismo*, *Principio vital*, *Transformismo*, etc.

Nos concretaremos, pues, las más de las veces, en esta refutación del materialismo, á mostrar la insuficiencia de los argumentos invocados por nuestros adversarios. Nos mantendremos á la defensiva, y nos abstendremos de poner aquí las pruebas positivas de la doctrina cristiana.

Hagamos notar primeramente que si los argumentos del materialismo son numerosos, no es efecto de que sobren á mayor abundamiento los que puede invocar dicho sistema. Lejos de eso: lo que hay es que todos esos argumentos necesita para defenderse contra nosotros, y fácil es comprender el porqué. Pretende, en efecto, dicho sistema que todo se reduce á la materia, mientras que nosotros, á la par que admitimos la existencia de la materia y sus leyes, sostenemos que además de la materia bruta hay también otros principios que la materia no puede suplir: Dios, el alma, el libre arbitrio, la vida. Deben, pues, demostrar nuestros adversarios que en todos los órdenes de fenómenos la materia explica, no ya algo, sino todo, y que ella por sí sola da razón de todo. Si nosotros les demostramos que Dios, el alma, el principio vital, son necesarios para explicar, no ya todos los hechos, sino uno tan solo, queda triunfante nuestra causa, porque damos un golpe mortal á su teoría, que se derrumba toda. Bastaría, pues, con que mostrásemos un solo portillo en esta aparatosa defensa. Ahora bien; esperamos demostrar que por donde quiera que se la toque se desmorona al peso de nuestros argumentos, y que, no obstante el barniz científico con que han intentado recubrirla, se halla en toda su extensión minada por el orín y la carcoma, puesto que las pruebas invocadas por el materialismo no contienen las conclusiones que de ellas se pretende sacar. Volvamos, pues, sobre nuestros pasos y sometamos á examen las teorías que hemos ido exponiendo.

1.º *Refutación de las teorías generales del materialismo.*

Primera teoría.—Nos dicen que debe invocarse el menor número de causas posible para dar razón de un fenómeno. Eso lo admitimos también nosotros no menos que nuestros adversarios. Añaden que la materia bruta y sus propiedades bastan para explicar todos los órdenes de fenómenos, y eso lo contradecimos como falso. Pretenden ellos además dar razón de lo *perfecto* por lo *imperfecto*, de la vida fisiológica por la materia bruta, y del pensamiento por la vida fisiológica.

Ahora bien; una de dos: ó juzgan los materialistas que los seres de un orden superior, las plantas y el hombre, po-

seen lo que de ningún modo hay en la materia inorgánica, y entonces se estrellan contra el principio evidente de que *lo menos no puede producir lo más* (véase el artículo *Dios)*, ó piensan que los seres de orden superior no poseen perfección ninguna, cuyos elementos no se hallen en la materia bruta, y entonces alteran la naturaleza de dichos seres, según lo probaremos siguiéndoles á través de los fenómenos que acaecen en el mundo inorgánico en los seres orgánicos y en los dominios del pensamiento. Por otra parte, con atribuirlo todo á la materia y á la transformación de las fuerzas físicas no quedaba resuelto por completo el problema; es necesario decir además por qué existe la materia, por qué es centro de fuerzas, por qué tales fuerzas se transforman en los diversos fenómenos. Otros tantos *porqués* á que no atienden los materialistas.

Segunda teoría. — Invocan éstos el testimonio de los sentidos y de las ciencias experimentales. Nosotros confiamos no menos que ellos en ese testimonio, y nos inclinamos ante los datos que nos suministra. Pero los materialistas pretenden que no existe nada fuera de lo que nos manifiesta la experiencia sensible, y en esto nos separamos de ellos. Si declarasen, como los posivistas, que lo demás es dudoso é incognoscible, les demostraríamos que existen otras fuentes de certeza más que los sentidos y la experiencia. Pero ni aun hay necesidad de que hagamos semejante demostración. Los materialistas, en efecto, no dudan, sino que afirman. ¿Y qué es lo que afirman? Que nada existe más allá del mundo experimental. Y ya que afirman, á ellos incumbe, pues, la obligación de probar su aserto. ¿Pero lo prueban? Desde luego que no. Todas sus pruebas se reducen á lo que los lógicos llaman peticiones de principio. Las fundan, en efecto, sobre la afirmación de que nada existe más que la materia, y que no hay verdadera ciencia más que las ciencias experimentales. Ahora, como ésos son precisamente los puntos sobre que con ellos discutimos, resulta que invocan como un axioma la conclusión misma que debían demostrar.

He aquí además otra observación que el lector no habrá dejado de hacer. Los materialistas no quieren recurrir sino á la experiencia de los sentidos y á las ciencias positivas. En este supuesto nada tiene de extraño que encuentren por doquiera tan sólo los elementos materiales de los fenómenos, toda vez que, efectivamente, los sentidos no manifiestan más que lo que perciben, y las ciencias positivas no afirman sino lo que es objeto de la experiencia de los sentidos. Es, pues, un procedimiento harto singular este de negar todo ser suprasensible á pretexto de que los sentidos no nos dan á conocer más que seres sensibles. Es como quien negase la existencia de la luz y de los colores á pretexto de que tenía cerrados los ojos, y que la luz ni puede oirse ni tocarse.

Pero más singular es todavía la pretensión de explicar el origen y el fin de las cosas no queriendo recurrir más que á sus sentidos y á la experiencia. ¿Por ventura las ciencias experimentales nos muestran el origen y la razón de los seres? Ciertamente que no. Lo que hacen dichas ciencias es mostrarnos hechos que se suceden, estudiar las leyes de éstos y atestiguar coincidencias que parecen marcar un designio preconcebido. Del origen primero de las causas que obran, de la realidad de ese designio, nada dicen las referidas ciencias. ¿Cómo, pues, vienen á invocarlas los materialistas para decidir de rondón cuestiones que no caen bajo la jurisdicción de esos estudios? ¿No teníamos razón para decir que el materialismo afirma su tesis y que ninguno de los argumentos que alega viene á probarla? "Desde la base á la cúspide, dice Mr. Caro (ibid., pag. 152), este sistema (que sistema es en efecto) se levanta sólo sobre el *a priori* y edifica una construcción puramente especulativa. Ningún sabio de la escuela experimental, es decir, ningún sabio imparcial, nos contradecirá si sostenemos que en el estado actual de las ciencias ningún dato positivo autoriza conclusiones como las del materialismo sobre el problema de los orígenes y los fines, sobre el de las substancias y de las causas; que eso mismo es contradictorio á la idea de la ciencia experimental; que esa ciencia nos ofrece lo actual, lo presente, el hecho, no e comienzo de las

cosas, y cuando más el *cómo* inmediato, las condiciones próximas, muy diferentes de las verdaderas causas; y, en fin, que desde el momento en que el materialismo se hace una negación expresa y doctrinal de la Metafísica, se convierte por eso mismo en otra Metafísica„; es decir, que afirma en nombre de los datos de la ciencia experimental lo que no encierran dichos datos.

Al recorrer, pues, las diversas teorías del materialismo, no tendremos más que distinguir entre lo que la ciencia experimental afirma y las hipótesis que los materialistas añaden á las afirmaciones de la misma, y hacer notar que tales hipótesis son completamente gratuitas. Todo el sistema se reduce, en efecto, á esas hipótesis, puesto que invoca únicamente las afirmaciones de las ciencias experimentales, y esas afirmaciones no recaen sobre las cuestiones que el materialismo intenta resolver.

2.º *Refutación de la teoría materialista del mundo inorgánico.*

1.º La ciencia experimental, nos dicen los materialistas, no ha encontrado nunca materia sin fuerzas físicas, ni propiedades físicas sin materia. De lo cual se sigue que la fuerza es inseparable de la materia.

¿Y es legítima semejante conclusión? Esa fuerza, según hemos hecho ya notar, la refunden en movimiento. Supongamos, para simplificar el problema, que esa deducción sea del todo fundada. Y propongamos ahora la siguiente cuestión: ¿Puede la materia existir sin movimiento? Lo que preguntamos no es si ha existido alguna vez en estado de reposo absoluto; preguntamos si habría podido existir en dicho estado. Nos responden que actualmente está por doquiera en movimiento. Pero no era eso lo que nosotros preguntábamos, y de que la materia se halle hoy en movimiento no se sigue que no haya podido estar en reposo ayer. Así es que no queda probado que el movimiento sea inseparable de la materia con decir que la materia está de hecho en movimiento. Es, pues, insuficiente la demostración de los materialistas.

Y hay más: es cosa cierta que todo cuerpo que pasa del reposo relativo al movimiento recibe su movimiento de una causa que se lo comunica.

Resulta esto de la inercia, que es, todos lo confiesan, una propiedad esencial de la materia. Esa propiedad hace que un cuerpo en reposo no pueda darse á sí mismo el movimiento, y que un cuerpo en movimiento no pueda pasar de suyo al reposo, ni modificar la velocidad ó la dirección de su movimiento. "Un punto en reposo, dice Laplace (*Sistema del Mundo*, tomo III, cap. II), no puede darse movimiento, pues que no tiene en sí motivo para moverse más bien en un sentido que en otro. Cuando es solicitado por una fuerza cualquiera y abandonado después á sí mismo, muévese constantemente de una manera uniforme en la dirección de dicha fuerza si no experimenta alguna resistencia; es decir, que en cada instante son las mismas su fuerza y su dirección de movimiento. Esta tendencia de la materia á perseverar en su estado de movimiento ó de reposo es lo que llamamos *inercia*, y es la primera ley del movimiento de los cuerpos.„

Sentado lo cual, preciso es admitir que la materia es de suyo indeterminada al movimiento ó al reposo. No le es, por lo tanto, más esencial el uno que el otro, y es falso, por consiguiente, que el movimiento sea esencial á la materia; ó en otros términos: que sea absolutamente inseparable de ella.

Cierto es que nuestros adversarios oponen una objeción contra esta demostración. Invocan la atracción que los cuerpos ejercen unos sobre otros, y en virtud de la cual se ponen mutuamente en movimiento. Sin duda, nos dicen, que en virtud de la ley de inercia es cada molécula de materia impotente para moverse; pero en virtud de la ley de atracción universal cada molécula atrae las otras y es atraída por ellas; es decir, que les da un movimiento á la par que recibe otro de ellas. Hay, pues, aquí una fuerza que le es esencial. Esta fuerza no se ejercería tal vez si la molécula estuviese aislada; pero se ejerce sin intervención de ninguna causa superior en un conjunto de moléculas, y sobre todo en un conjunto de cuerpos como los que forman el universo.

¿Qué debemos pensar de tal objeción?

Conviene ante todo preguntarse qué es lo que hemos de entender por esa

atracción. Esa palabra, hace notar Janet (ibid., pág. 62), tiene dos sentidos profundamente distintos, cuya confusión produce grande turbación y obscuridad en los espíritus, y conviene, por lo tanto, aplicarnos á separar dichos sentidos. La palabra atracción significa en primer lugar un hecho, un hecho de experiencia, hecho absolutamente irrefragable y cuya ley descubrió Newton. Este hecho es que cuando se hallan en presencia dos cuerpos, ó si se quiere dos moléculas, se mueven éstas una hacia otra, según la línea recta que une sus centros; en segundo lugar, que cuando esos dos cuerpos tienen una masa desigual, el más pequeño recorre mayor trayecto hacia el otro, lo cual se expresa diciendo que la atracción es proporcional á las masas; en tercer lugar, que cuanto más distante está un cuerpo con tanto mayor lentitud se aproxima al otro que reputamos le atrae, lo cual se expresa diciendo que la atracción está en razón inversa del cuadrado de las distancias. Todos estos hechos son absolutamente indubitables, y la demostración de esas admirables leyes ha sido el mayor descubrimiento del ingenio humano en la interpretación de las leyes de la naturaleza. Pero en realidad, ¿qué es lo que nos muestra la experiencia? Sólo una cosa: movimientos recíprocos. He ahí lo que hay de cierto, de absolutamente cierto. No sucede otro tanto respecto á la atracción considerada como causa, ó sea en el segundo sentido que se da á esa palabra. Que no se alude aquí ya al movimiento representado con una metáfora, sino á la causa hipotética que lo produce. ¿Está esa causa en el cuerpo ó fuera de él? ¿es material ó espiritual? ¿esencial al cuerpo ó comunicada al mismo? Cuestiones son éstas sobre las cuales podrá discutir la Filosofía física, pero que no deben confundirse con las cuestiones experimentales que la observación, unida al cálculo, ha resuelto definitivamente.„

Así que, al apoyarse en las leyes de la atracción para afirmar que la fuerza es una propiedad esencial de la materia, salen los materialistas otra vez de los datos de la ciencia experimental y entran en el terreno de la Metafísica, y el aserto que formulan en nombre de la ley de la atracción universal hállase destituído de toda prueba, pues la expresada ley guarda silencio sobre ese punto. No prueban, pues, su tesis los materialistas.

Pero ¿podremos además demostrar nosotros la tesis opuesta? ¿Es posible demostrar que la fuerza de donde resulta la atracción no es una propiedad esencial de la materia? Para resolver esta cuestión es preciso entendernos primero sobre la naturaleza de la materia. Y nos hallamos en presencia de un gran número de sistemas.—Según la teoría de las mónadas de Leibnitz, los elementos de la materia serían fuerzas; pero en esa teoría la extensión de la materia se reduce á una construcción puramente subjetiva. Esa teoría niega, por consiguiente, la realidad de lo que comúnmente se llama la materia, pues que ordinariamente se entiende por materia lo que es extenso. Pero tengamos en cuenta que el sistema de Leibnitz distingue el principio de la extensión del principio de la fuerza.—Según Descartes, la esencia de la materia es la extensión, y el movimiento debe ser impreso del exterior á la materia.—Los que admiten que la materia está formada de átomos, atribuyen la extensión á esos átomos. Pueden, como Epicuro, considerarlos también como dotados de fuerza; pero en tal caso la extensión y la fuerza son dos cualidades que necesariamente se reclaman una á otra, con lo cual se viene á decir que el principio de la extensión de los átomos no es el mismo que el de la fuerza que se les atribuye.

La teoría de Aristóteles, adoptada por los doctores escolásticos, distingue también en la materia dos elementos, común el uno á todos los cuerpos, la materia prima; es ésta una potencia de ser que no recibe existencia determinada sino por su unión al segundo elemento. Este segundo elemento se une al primero para darle una determinada existencia y varía con las especies de cuerpos; es la forma substancial. La materia prima es el principio de donde deriva la extensión, y la forma es el de donde derivan las propiedades específicas, y, por consiguiente, las fuerzas.

Tales son las principales teorías admitidas por los filósofos acerca de la na

turaleza de los cuerpos, y las demás teorías pueden refundirse en éstas.

Ahora bien; todos estos sistemas, según hemos notado, explican la materia por dos principios irreductibles el uno al otro: el uno que es el principio de la extensión, el otro que lo es de las demás propiedades, y, por consiguiente, de la fuerza. Hay que pensar, por lo tanto, que estos dos principios irreductibles son necesarios para la explicación de la materia y de las fuerzas que en ella residen.

Pero si estos dos principios son irreductibles el uno al otro, no es una necesidad absoluta lo que mutuamente los une. Si se opina con la mayor parte de los escolásticos que estos principios no pueden existir el uno sin el otro, hay, cuando menos, que admitir que la cantidad de fuerza que se encuentra en la materia hubiera podido ser más pequeña ó más considerable de lo que en realidad es. Lo cual basta á demostrar que ha habido necesidad de la intervención de una causa superior á la materia para determinar las propiedades, las fuerzas y la cantidad de movimiento que había de tener la materia.

En efecto; como quiera que se opine acerca de la naturaleza de la atracción, y aun suponiendo que sea una propiedad inherente á la materia, preciso se hace admitir que la materia es por sí misma indiferente á poseer fuerzas, ó por lo menos á poseerlas en la cantidad que actualmente tiene; y por lo tanto, esa cantidad de fuerzas no es esencial á los cuerpos que forman el universo, y es falso, por consiguiente, que sea absolutamente inseparable de ellos.

Y no se nos venga á decir que, en virtud de la ley de la atracción, la cantidad de fuerzas y movimiento se encuentra determinada por las relaciones de esa molécula con las que la rodean y con los demás cuerpos. Porque lo que está determinado por esa ley es la repartición proporcional de las fuerzas y del movimiento entre las moléculas de materia que entran en la constitución del mundo, y no la cantidad total de fuerzas y movimiento que haya de haber en el conjunto de los cuerpos, ni, por consiguiente, la cantidad que haya de encontrarse en cada molécula aisladamente considerada.

Del mismo modo que ante una máquina movida por un salto de agua nos permite la Mecánica calcular la velocidad de las diversas ruedas, pero nos demuestra también que la velocidad de la máquina variaría si el salto de agua fuese menor ó más fuerte, y que dicha velocidad quedaría reducida á cero si el cauce quedase en seco. Todo lo que las leyes de la atracción permiten, es hacer cálculos parecidos respecto á la marcha del universo. Pero lo que dejamos dicho demuestra que las fuerzas que en él actúan podrían ser muy otras, y que, por lo tanto, no están necesariamente ligadas á la materia en la cual se manifiestan.

Por consiguiente, si la materia del universo posee una cantidad dada de movimiento, esa cantidad ha sido determinada por un principio diferente de la materia, la cual era indiferente respecto á recibir esa cantidad de movimiento ú otra. Así, pues, las fuerzas de la materia y el movimiento que posee le han sido comunicados.

2.° Es un hecho, nos dicen también, que la materia permanece siempre en igual cantidad en el mundo y ni aumenta ni disminuye; es, pues, eterna é indestructible.

Aceptemos la permanencia de la materia en cantidad siempre igual como una hipótesis, que la ciencia experimental ha comprobado siempre que ha podido hacerse la comprobación. La conclusión que de ahí puede sacarse es que, no obstante todas las fuerzas de que disponen las criaturas, no pueden éstas crear, ni hacer volver á la nada ninguna partecilla de materia, y esa conclusión la han enseñado siempre los teólogos. Pero de que nosotros no podamos crear ni destruir la materia, ¿hay derecho para concluir que un ser de infinito poder, que Dios, por lo tanto, no pueda producir ni aniquilar la materia? No, por cierto. Y así habrán de reconocerlo todos, porque un poder infinito, como el de Dios, es superior á las fuerzas de que disponen los sabios en sus experiencias. La Ciencia, pues, ha comprobado que la materia no puede ser creada ni destruída por nosotros ni por los cuerpos; pero no ha comprobado que la materia no pueda ser creada ni destruída por Dios.

La razón prueba, por el contrario, que la materia tiene que haber recibido la existencia de un ser que le es superior y que existe necesariamente. La materia, en efecto, es imperfecta, se transforma y cambia. Ahora bien; lo que es imperfecto y cambia pudiera no existir. Por consiguiente, si la materia existe no es por una necesidad que provenga de su naturaleza; luego la materia ha recibido la existencia. Tiene que haber sido creada. De modo que la existencia de la materia nos suministra una prueba de la existencia de Dios. (Véanse los artículos *Dios* y *Creación*.)

3.º Se afirma la permanencia constante de la cantidad de fuerzas físicas que juegan en los fenómenos del mundo inorgánico, por la razón de que toda cantidad de fuerzas que se destruye es reemplazada por una cantidad de fuerzas equivalentes. Aceptamos sin dificultad esa ley á beneficio de inventario, y sin entrar á inquirir si está verdaderamente de todo punto demostrada. Pero rechazamos la conclusión que de ahí pretenden sacar los materialistas, es á saber: que las fuerzas físicas de la materia no pueden ser creadas ni aniquiladas por Dios. La falsedad de tal conclusión se deduce, en efecto, del mismo razonamiento que ha un instante proponíamos á propósito de la indestructibilidad de la materia. Los seres que hay en el mundo no pueden, se nos dice, destruir ninguna cantidad de la energía física que despliegan. Démoslo por bueno; pero de que tal producción ó aniquilamiento supere el poder finito de las criaturas no se sigue que sea asimismo superior al poder infinito de Dios.

Por otra parte, puesto que esas fuerzas se transforman y cambian, no existen por una necesidad de su naturaleza. Porque lo que existe de absoluta necesidad, existe siempre y no puede cambiar de estado. Esas fuerzas que cambian no existen, pues, de absoluta necesidad.

Han recibido, por consiguiente, la existencia de un ser bastante poderoso para dársela. Y si han recibido la existencia, quien se la ha dado puede también volvérsela á quitar. Por lo tanto, si es cierto que no pueden ser creadas ni aniquiladas por la industria del hombre, es falso que no puedan ser creadas ni aniquiladas por la voluntad de Dios. No son, pues, de suyo, ni eternas, ni indestructibles. No pueden explicarse sino por una intervención de Dios. Nos suministran una prueba más de la existencia del Creador. (Véanse los artículos *Dios* y *Creación*.)

4.º Se afirma, no sólo la equivalencia, sino también la unidad de las fuerzas físicas que permanecen en el universo, y se nos dice que esas fuerzas se reducirían todas á movimientos mecánicos. Deducen de aquí que todo es movimiento en los fenómenos del mundo inorgánico, y, por consiguiente, que no es necesaria la intervención de Dios para explicar ninguno de esos fenómenos.

La teoría de la unidad de las fuerzas físicas es una hipótesis que no está demostrada. Respecto á la teoría que afirma la unidad de las fuerzas físicas y las químicas, harto problemática es todavía.

Pero supongamos que sean exactas ambas hipótesis. ¿Seguiríase de aquí que era inútil toda intervención de Dios para explicar la producción del mundo?—En manera alguna.

En efecto, que las fuerzas físicas sean idénticas ó únicamente equivalentes unas á otras, siempre las demostraciones que acabamos de dar conservan todo su valor y prueban que esas fuerzas han sido producidas por Dios lo mismo que la substancia de los cuerpos.

Añadamos á las anteriores pruebas un argumento que se apoya sobre las teorías mismas de la equivalencia y la unidad de las fuerzas físicas y químicas, y que demostraría, según distinguidos sabios, que los fenómenos sensibles estudiados experimentalmente por la Astronomía, la Física y la Química suponen la intervención de una causa diferente de la materia, y no se explican por la transformación indefinida y *ab aeterno* de las fuerzas que en ésta residen. Dejamos la palabra á Mr. Dupré, tan honrosamente conocido por sus trabajos sobre la teoría mecánica del calor. (Nota copiada por Caro en *El Materialismo y la Ciencia*.)

"Háse intentado sacar partido, á favor de una cierta filosofía, del primer

principio de la teoría mecánica del calor, según el cual la suma de las fuerzas vivas existentes y de las fuerzas vivas que pueden producir los trabajos mecánicos disponibles en el universo es *invariable*, no obstante las continuas transformaciones que en esto se observan. Preténdese deducir de ahí que no cesarán nunca los movimientos visibles, y se añade que han existido siempre. Importa conocer con exactitud el valor de semejante aserto.

„El referido primer principio es, sin duda, incontestable hoy, pero no lleva legítimamente á las consecuencias que de él han querido deducir. En el estado actual de la nueva Ciencia, preciso es distinguir cuidadosamente dos clases de fuerzas vivas:

„1.ª Las que residen en las moléculas y que no pueden ser observadas directamente.

„2.ª Las que residen en los cuerpos compuestos de moléculas innumerables, y que son objeto de las observaciones astronómicas y físicas.

„Fácil es concebir toda la materia reunida en un solo bloque, dotada de una temperatura uniforme y tal que la suma de las fuerzas vivas moleculares sea igual á la suma actual de las fuerzas vivas de una y otra especie, conforme al primer principio. En ese estado *posible,* habiendo cesado todo movimiento en los cuerpos, habría desaparecido la vida; por lo cual se puede ya afirmar que el primer principio no entraña como consecuencia indeclinable la duración indefinida del orden existente.

„Pero bueno será que la Ciencia nos conduzca, no sólo á lo que puede suponerse sin contradicción con los principios conocidos, sino también á lo que realmente es. Conviene para llegar á este resultado la introducción de una cantidad que caracteriza el estado del sistema material que consideramos, y esa cantidad es la *distancia de dicho sistema al reposo*. Su definición matemática precisa muestra que si esa cantidad es nula existe el reposo en las masas y la uniformidad de temperatura, y sólo las moléculas ejecutan movimientos de muy corta extensión, con los cuales no es compatible la vida, como ni tampoco los movimientos astronómicos.

„Sentado esto, considérense separadamente los fenómenos que se operan sin descenso de calor y los que se operan con ese descenso, es decir, con paso de calor de un cuerpo caliente á un cuerpo frío, como sucede cuando el herrero mete el hierro candente en el agua, ó cuando chocan dos sólidos no elásticos, y sus partes contiguas, que se calentaron primero, transmiten su calor á las moléculas inmediatas.

„En el primer caso se prueba que la distancia sigue invariable (Véanse las actas de la Academia de Ciencias francesa del 1.º de Octubre de 1866 y los *Anales de Química y Física*); en el segundo caso se demuestra que la distancia disminuye; y como los cambios con descenso son continuos en el universo, ya porque los cuerpos fríos se calientan á expensas de los otros, ya á causa de los cambios incesantes de forma debidos á las diferencias de atracción, las cuales producen roces, y por consiguiente descensos, es cierto que la distancia disminuye continuamente. Los movimientos relativos de los cuerpos tienden, pues, á acabarse naturalmente. Ni vale objetar que de los cálculos astronómicos resulta que, por ejemplo, la Tierra y el Sol, suponiéndolos solos en el espacio, girarían en apariencia perpetuamente el uno alrededor del otro; porque desde el momento en que había movimiento relativo, las diferencias de atracción, de las cuales es un efecto el flujo y reflujo del mar, producirían deformaciones, calor y descensos, y, por consecuencia, diminuciones de distancia. Si el análisis indica la rotación perpetua, es debido solamente al empleo de teoremas de mecánica, aplicables en todo rigor tan sólo á cuerpos *rígidos* que no tienen existencia real; y si bien es cierto que las diminuciones de distancia, que se desprecian al hacer esa hipotesis, son muy exiguas, resulta que con el tiempo se acumulan, y está fuera de duda que observaciones astronómicas bien dirigidas, con la precisión suficiente y á tiempos bastantes lejanos unas de otras, concluirán por poner en relieve la tendencia de los cuerpos al reposo *absoluto* ó al reposo *relativo,* que lo mismo da para el caso en esta importante cuestión.

„Así, *en lo por venir*, el orden existen-

te no puede, aparte de ciertas modificaciones, durar siempre.

„*En lo pasado*, es cierto que ha tenido un comienzo; pues se prueba que sin esto las pérdidas de distancia acumuladas hasta nuestra época en cada porción limitada del mundo material ofrecerían una suma infinita, lo cual es imposible, puesto que, por otra parte, se prueba fácilmente que la distancia no ha podido nunca llegar al doble de la fuerza viva total actual.„

En resumen: un cuerpo no puede modificar la temperatura ó el movimiento de otro cuerpo sin que se aproximen. Todos los cuerpos tenderán, pues, á aproximarse mientras tanto que no sea uniforme su temperatura, y esto acontecerá en un tiempo finito. Si, pues, no es hoy uniforme la temperatura de los cuerpos, resulta que su calor y su movimiento llevan de existencia un tiempo demasiado corto; resulta que ese calor y ese movimiento han comenzado. Luego si han comenzado no son eternos y han sido producidos. ¿Y quién es el que los ha producido? Sólo Dios ha podido ser.

La acción de Dios, que los materialistas tratan de quimera rancia, es, pues absolutamente necesaria para dar razón del universo material. Si no hubiese Dios, ni la existencia de la materia, ni la de sus fuerzas y sus propiedades, ni la de su movimiento sensible, podrían explicarse.

3.° *Refutación de la teoría materialista del mundo orgánico.*

Esta teoría pretende explicar por el solo concurso mecánico de las fuerzas físicas:

1.° La producción de la materia viviente.

2.° La constitución de los órganos de los animales superiores.

3.° El nacimiento de todas las especies vegetales y animales.

Nosotros, por el contrario, juzgamos que esas diversas formaciones son incomprensibles si no se admite un principio vital distinto de la materia bruta, que sea como el arquitecto bajo cuya dirección los diversos organismos se construyen y se reparan con los materiales que el mundo inorgánico les proporciona. Así procuraremos probarlo ahora refutando la teoría materialista respecto á los tres puntos que dejamos indicados.

1.° ¿Puede ser producida la materia viviente por el encuentro y combinación de substancias sin vida? Los materialistas contestan que sí, y alegan al efecto que está compuesta de los mismos elementos químicos, que la fabrica Berthelot en su laboratorio, y que no hay límite claramente marcado entre el orden mineral y el orgánico; que hay generaciones espontáneas de organismos inferiores, y que además los fenómenos vitales se explican por las leyes de la Física y de la Química.

Sin entrar en los pormenores de estas dificultades, y para mayor brevedad, nos contentaremos con demostrar tres asertos que las refutan todas:

1.° Existe marcada diferencia entre los fenómenos inorgánicos y las manifestaciones de la vida.

2.° La vida no se produce sin un germen procedido de un ser viviente; ó en otros términos: que no hay generaciones espontáneas.

3.° Los materiales que entran en la formación de los seres vivientes y en sus funciones están á la verdad tomados del mundo mineral; pero esos materiales no explican por sí solos el fenómeno de la vida, y es necesario para dar razón del mismo admitir la existencia de un principio vital.

1.° *Hay una marcada diferencia entre los fenómenos inorgánicos y las manifestaciones de la vida.*

Que haya semejanzas entre ambas clases de fenómenos no es dudoso, ni cosa que deba tampoco sorprendernos, toda vez que el viviente se nutre de elementos inorgánicos. Pero hay al mismo tiempo profundas é irreducibles diferencias que distinguen la materia viviente de la materia bruta. En efecto, la substancia viviente está dotada de un movimiento espontáneo, se nutre asimilándose los alimentos propios para constituirla, y se destruye á medida que se forma; de manera que los materiales que la componen se gastan poco á poco, y son desechados por el organismo; los seres vivientes se reproducen por generación, y, en fin, todos crecen, envejecen y mueren. Ahora bien; ninguno de estos caracteres se halla en los minerales.

Cierto es que nos dicen que la cristalización semeja á la nutrición; pero olvidan que el cristal no destruye los materiales que le constituyen, al mismo tiempo que se anexiona otros; en el cristal hay aumento, no alimento.

Alegan además que las células de un orden inferior se separan las unas de las otras á medida que se forman, en vez de organizarse en un todo más complejo. Resulta de ahí que las células tienen una vida menos elevada que las plantas y los animales superiores; pero esas células se distinguen, sin embargo, profundamente de todos los minerales, puesto que gozan de todos los caracteres de la vida que acabamos de indicar.

Nos dicen que el químico ha llegado á producir substancias parecidas á las que fabrican los organismos. Concedámoslo; pero tienen que reconocer que la substancia fabricada en los laboratorios no vive, que no posee ninguno de los caracteres arriba expresados.

Dicen, por fin, que el rotífero desecado que ofrecía las apariencias de la muerte vuelve á la vida bajo la acción de la humedad. Pero no advierten que hay en eso una prueba más de la profunda diferencia que separa la substancia viviente de las substancias produducidas artificialmente. ¿Pues cuál es el motivo de no poderse traer éstas á la vida, sino el faltarles el principio vital? Y ¿por qué los órganos de los rotíferos se ponen á funcionar de nuevo sino porque había permanecido en ellos ese principio, y no aguardaba más que las circunstancias favorables para ejercitar su acción?

Hay, pues, una absoluta diferencia entre los seres vivientes y los seres no organizados.

2.º *La vida no se produce sin un germen procedido de un ser viviente; ó en otros términos: que no hay generaciones espontáneas.*

Inútil es relatar aquí las múltiples y decisivas experiencias con que Mr. Pasteur ha demostrado este punto. (Véase el artículo *Generaciones espontáneas.*) Recordemos únicamente que ese ilustre sabio ha demostrado los defectos de todas las experiencias sobre que se pretendía fundar la teoría de las generaciones espontáneas, y que nadie hasta ahora ha podido poner ningún reparo formal á los procedimientos por él empleados. Cierto es que Büchner dice que la vida se produce espontáneamente en organismos más imperfectos y pequeños que los de las experiencias de Mr. Pasteur. Pero ésa es una hipótesis completamente gratuíta, y no lo es menos el suponer que los organismos más imperfectos son más pequeños que los sometidos á nuestros microscopios.

3.º *Los materiales que entran en la formación de los seres vivientes y en sus funciones están, á la verdad, tomados del mundo mineral; pero esos materiales no explican por sí solos el fenómeno de la vida, y es necesario para dar razón del mismo admitir la existencia de un principio vital.*

Sometiendo las substancias organizadas al análisis químico, se encuentran en ellas elementos tomados del reino mineral. Que las diferentes funciones de la vida, la locomoción, la respiración, la circulación de la sangre, la digestión, etc., se producen en conformidad con las leyes demostradas por la Mecánica, la Física y la Química, cierto es; pero nada de particular tiene eso, porque los materiales que las plantas y los animales se asimilan son tomados del mundo mineral, y por entrar en un organismo viviente no cesa la materia de estar sometida á la mayor parte de las leyes que la rigen. Hay, pues, semejanzas entre la materia organizada y la materia bruta bajo el punto de vista de su constitución y sus operaciones.

Pero van descaminados los materialistas al invocar dichas semejanzas para negar la existencia del principio vital. Al lado de esas semejanzas hay, en efecto, según acabamos de ver, diferencias muy características, diferencias cuya explicación es precisamente lo que se requiere para dar razón de la vida.

Pongamos en parangón de una parte la materia viviente, y de otra la inanimada, escogiendo, en cuanto sea posible, los compuestos de los mismos elementos químicos. ¿Por qué encontramos de un lado las funciones del movimiento espontáneo, de la nutrición, de la generación y de la muerte, mientras que del otro todo se reduce á movimientos mecánicos? Esta profunda diferencia alguna causa habrá de tener. Los ma-

terialistas ninguna causa designan para ello, y no obstante, bien sabido es que no puede darse efecto sin causa.

Y esa causa no puede ser aquí sino un principio ajeno á la materia bruta, es decir, un principio de vida.

Una prueba particularmente persuasiva de que ese principio difiere absolutamente de las causas físicas es la muerte, que, pasado un plazo más ó menos largo, hiere al ser viviente hasta cuando se halla éste en las más ventajosas condiciones de existencia. En tales condiciones no se disgregan nunca los compuestos químicos. La razón de la vida no es, pues, una combinación química.

La necesidad del principio vital se echa de ver más todavía cuando consideramos los organismos más complejos y más perfectos, sus tan diversos tejidos, sus tan variados órganos, y observamos que estas partes todas están visiblemente asociadas en atención al todo viviente.

Hemos hecho resaltar, particularmente en el artículo acerca de *Dios (prueba de su existencia por las causas finales)*, que dichas partes, todas indispensables para la vida, no pueden reunirse tan harmónicamente por efecto del acaso ó de una ley mecánica, y que se agrupan en atención á un designio y para la realización de un plan. Preciso es, pues, que haya dentro del ser viviente un principio distinto de las fuerzas físicas que las actúa en atención á dicho plan, y que organiza todos aquellos elementos inconexos.

Y es, por último, una prueba experimental de la existencia del principio vital la imposibilidad en que se hallan los químicos de sacar la vida de sus retortas, y también muy principalmente la imposibilidad de la naturaleza para producir ningún ser viviente sin el influjo de un germen, ¿Por qué es necesario para producir la vida un germen viviente, sino porque exige la misma un principio que las fuerzas físicas y químicas son incapaces de producir? (Véanse los artículos *Generaciones espontáneas* y *Principio vital*).

2.º Después de haber aproximado lo más posible la materia viviente y la materia bruta con objeto de explicar el origen de la vida exclusivamente por el juego de las fuerzas físicas y químicas, hacen los materialistas un cambio de frente, digámoslo así, cuando se ven en el caso de explicar, no ya el origen de la vida, sino la formación de los diversos organismos. Entonces la célula viviente, asemejada antes á las combinaciones químicas, aparece dotada de un extraordinario poder. Se interpretan todas las experiencias de la ciencia moderna de modo que se desprenda que las células lo hacen todo, lo son todo, y que los organismos que ellas constituyen nada son ni nada hacen. El animal más perfecto no es para el materialismo otra cosa sino una agregación de células. Esta singular evolución de los partidarios de dicho sistema no carece de motivo.

En efecto, su procedimiento consiste en explicar lo superior por lo inferior. Así, pues, mientras se trataba de explicar la célula por el concurso de los elementos químicos, preciso era dejar en la sombra sus propiedades características; pero ahora que les es preciso buscar el porqué del individuo organizado en el solo concurso de las células, necesitan realzar las propiedades específicas de éstas y disimular las propiedades características del individuo, particularmente la unidad y la sensibilidad. Y hecha esta observación preliminar, de que debíamos tomar nota primeramente, pasemos ahora á ver lo que hay de verdad y lo que hay de infundado en los asertos de nuestros adversarios.

Que las células se asocian para formar los tejidos, los tejidos para formar los órganos, y los órganos para formar el individuo viviente, es cierto. ¿Pero cuál es la causa de esa asociación? Se nos dice que la célula. Y esto es también verdadero, pero bajo dos condiciones: la primera, que la célula esté de antemano dotada de las propiedades de la materia viviente; y la segunda, que obedezca á una dirección que le señala tal ó cual oficio. Ahora bien; esas dos condiciones suponen también la acción del principio vital; porque ¿de dónde vienen las propiedades de la materia viviente? Hemos visto hace un instante que del principio vital. ¿Y de dónde viene la dirección dada á las células en las funciones vitales? Evidentemente también del mismo principio. Ese prin-

cipio lo rechazan los materialistas, y lo rechazan porque no quieren tomar en cuenta las dos condiciones bajo las cuales tienen que obrar las células para producir organismos. Y en eso es en lo que van errados.

Dicho principio es, y eso no lo contradecimos, inmanente á la materia viviente; pero por él vive ésta; es preciso que él la haya labrado, que la haya hecho apta para formar tejidos, órganos é individuos vivientes, y es además preciso, una vez organizado el individuo, que ese mismo principio inmanente á toda la materia que constituye el individuo viviente; es preciso, decimos, que ese mismo principio presida á todas las funciones de la vida y que sostenga sus elementos, y, en una palabra, para decirlo con las expresiones de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, es preciso que informe la materia.

Y ese principio, no obstante informar todos los elementos que componen el individuo viviente, es no menos notable por su unidad. De él viene, en efecto, la unidad del individuo viviente, porque él es quien produce y conserva la asociación de las células y la harmonía de las funciones, dirigiéndolo todo hacia un mismo fin como un hábil sobrestante dirige los obreros que están á su mando y les hace realizar el plan trazado por el arquitecto.

Esta unidad del principio viviente se manifiesta además de una manera experimental en los animales dotados de sensibilidad. En efecto; cuando está malo un pie ó un ojo, es un solo y mismo individuo quien padece; cuando ven los ojos y oyen los oídos, es el mismo individuo quien ve ú oye. Cuando es preciso ejecutar un movimiento ó huir de un enemigo, es el mismo individuo quien manda á todos los músculos y les hace ejecutar sus órdenes. Sin duda que hay movimientos que llamamos *reflejos*, que se pasan sin el visto bueno de la voluntad y que se continúan en los miembros, que, como la parte posterior de una rana, han sido separados del tronco. Pero esos movimientos presididos por los ganglios nerviosos no por eso dejan de estar harmonizados con el conjunto del organismo. La vida que en ellos se manifiesta es una vida dependiente, ó más bien una función de la vida del individuo; y cuando los miembros en cuestión se separan por completo, esa función desaparece muy pronto, á no ser que un nuevo principio vital venga á apoderarse de ella y hacerla entrar en un organismo completo. Preténdese que los ganglios tienen cada uno su sensibilidad independiente. Tal aserto es contrario á la experiencia, porque el hombre atribuye al mismo individuo todos sus dolores y todas sus sensaciones, sin que tenga tantas sensibilidades conscientes como ganglios nerviosos. Por lo demás, no es aquí lugar propio para examinar la parte que cada elemento viviente toma en la vida del todo.

Mientras se trata sólo de vegetales ó animales, y no de la inteligencia, puede admitirse con Santo Tomás de Aquino que la vida del todo no es otra cosa que la vida de los elementos asociados, pero á condición de reconocer que la vida de los elementos asociados tiene por causa un principio de vida único y común á todos. Y esto la experiencia muestra ser así, pues que todos los elementos permanecen asociados y funcionan harmónicamente en atención á su fin común, y en los animales conscientes la sensibilidad no se divide entre las células, sino que es común al todo que forma el individuo.

Nada veda, por lo demás, que una parte separada del individuo primitivo continúe viviendo de una vida que, á consecuencia de ese fraccionamiento, se le hace propia. Mientras no había más que un individuo, no había más que una vida; si los individuos se multiplican, las vidas se multiplican, como ellos, perfectas y destinadas á perpetuarse en los individuos completos, como son los que se forman por gemación; imperfectas, al contrario, y destinadas á perecer bien pronto en los miembros separados del tronco que no tienen poder para labrarse lo que les falta, y que continúan vegetando mientras los materiales que han recibido del tronco primitivo pueden suministrar los alimentos necesarios á aquella vida incompleta.

3.º ¿Ha dado la evolución de la materia viviente origen á todas las especies vegetales y animales sin la acción

de ningún principio vital distinto de las propiedades físicas y químicas de la materia? Así lo sostienen los materialistas, y, como de costumbre, apoyan su tesis en los argumentos del transformismo.

Les hace, efectivamente, falta para defender su teoría considerar las especies como simples variedades que se modifican según las circunstancias. Nos limitaremos á darles las dos siguientes respuestas:

1.ª Aun suponiendo demostrado el transformismo, no por eso lo estaría el materialismo. Hemos, en efecto, probado que, sea cualquiera la forma en que se presente, la vida exige un principio vital. ¿Hay, pues, tantos principios vitales..., de diferentes especies, irreducibles los unos á los otros, como especies animales y vegetales se cuentan? ¿O bien son los principios vitales de los seres vivientes de una misma especie todos? He aquí la única cuestión que se debate entre los adversarios y los defensores del transformismo. Pero á cualquiera de estos dos partidos que se ajuste le sentencia, nunca podrán prevalerse de ella los materialistas. Porque habrá en ambos casos que admitir un principio vital, y el materialismo consiste precisamente en rechazar ese principio. No hay duda que los espiritualistas tienen un argumento más contra el materialismo siendo las especies distintas é irreducibles las unas á las otras. Pero ese argumento no les es necesario porque, según acabamos de decir, aun en el caso de que se demostrase el transformismo de las especies vivientes, no podían deducir de ahí los materialistas que la vida se explica sin principio vital. Y así sucede también aquí que su conclusión no se halla contenida en las premisas.

2. ¿Pero puede mirarse como demostrada la hipótesis transformista, no digamos ya por lo que mira á la especie humana, sino en cuanto á los vegetales y los animales? Ningún hombre científico, ni aun entre los transformistas, se atrevería á afirmarlo formalmente. Es una hipótesis que no está probada, y á la cual se hacen objeciones insolubles. (Véase el artículo *Transformismo.*) Decíamos, pues, ha un momento que la conclusión de los materialistas no estaba contenida en las premisas que ellos toman del transformismo, y podemos, por lo tanto, añadir ahora que esas mismas premisas son meramente unas hipótesis no demostradas.

En resumen: hemos visto derrumbarse por todos lados la teoría materialista del mundo orgánico al punto que hemos dado la más ligera sacudida á una ú otra de las numerosas columnas de ese edificio al cual se ha querido con vano empeño buscarle apoyo en los datos de la ciencia experimental. Y, sin embargo, según lo hemos hecho notar, con derribar de una sola de tales columnas nos bastaba ya para demostrar lo infundado del sistema.

4.º *Refutación de la explicación materialista del pensamiento.* — Los materialistas intentan, por un lado, reducir el pensamiento á una asociación de sensaciones, y quieren, por otro, apoyarse en las relaciones del pensamiento con el cerebro para sostener que aquél es una función de éste.

Hemos demostrado en los artículos *Asociacionismo* y *Espiritualidad del alma* (Véanse también los artículos *Alma*, *Alma de los brutos*) que los juicios y conceptos universales del hombre van acompañados de sensaciones aisladas ó asociadas, pero que se distinguen absolutamente de ellas y que exigen un principio que sea, no solamente vital, sino también intelectual y racional; es decir, en otros términos, un principio espiritual. No repetiremos, pues, aquí aquella demostración, y pasaremos al argumento que los materialistas sacan de las relaciones del pensamiento con el cerebro. Argumento es éste en que se dan por ciertos muchos hechos hipotéticos, é incurren, sobre todo, en error al deducir de tales hechos la conclusión de que quien piensa es el cerebro. Porque, en efecto, semejante conclusión no se contiene en las premisas que los materialistas toman de los datos de la ciencia experimental. Sus argumentos, preciso se hace repetirlo una y otra vez, adolecen todos de ese mismo defecto.

No nos detendremos en aquilatar uno á uno los hechos alegados por nuestros adversarios. Sería un trabajo inútil, y nos contentaremos con mostrar que los principales hechos que nos oponen,

aquellos que consideramos exactos, están acordes con la fisiología de Santo Tomás, y, por consiguiente, con la doctrina de la Iglesia católica, que tan grande autoridad ha atribuído siempre á este ilustre Doctor.

En efecto, según Santo Tomás, todo conocimiento intelectual va acompañado de imágenes sensibles suministradas por la imaginación ó fantasía. Y según el mismo santo Doctor, la imaginación es una facultad sensitiva que es común al hombre y á los animales, y que tiene por órgano la parte anterior del cerebro, sin la cual no puede ejercitarse. Y éste es el motivo por qué, cuando el cerebro está enfermo ó lesionado, la imaginación no puede obrar libremente, viéndose, por consiguiente, reducido á la impotencia el entendimiento. Así se explican todas las observaciones que los materialistas nos presentan muy sin razón, ya lo vemos, como otras tantas pruebas de su sistema.

La localización en ciertas regiones del cerebro de la facultad de hablar ó de escribir, se comprende asimismo muy fácilmente cuando se admite, como nosotros lo hacemos, la Filosofía del Doctor Angélico. No tan sólo enseña éste, en efecto, que las imágenes suministradas por la imaginación con el concurso del cerebro son necesarias para todos los actos intelectuales, sino también que las facultades sensitivas que tienen por órganos el cerebro y los cinco sentidos reciben en el hombre, bajo el influjo de la inteligencia, las aptitudes que los peones, los obreros y todos los hombres en general adquieren más bien por un ejercicio físico que por la reflexión (in I *Metaph.*, lect. I, y en II *Poster. Annal.*, lect. XX). Por esto según él, merece en el hombre la parte superior de las facultades sensitivas el nombre de *cogitativa*. Como la palabra y la escritura se aprenden por el ejercicio más bien que por la reflexión personal, deben ser clasificadas dichas facultades de hablar y escribir entre las que tienen su asiento en la *cogitativa*, y se ejercitan de consiguiente por el órgano del cerebro y de los sentidos. Sentado lo cual, nada hay de extraño en que una lesión del cerebro nos prive en todo ó en parte de las expresadas facultades ú otras parecidas.

No es aquí ocasión de estudiar á fondo esa teoría de Santo Tomás, que tan admirablemente contesta á todas las objeciones que el materialismo nos presenta invocando el nombre de la Fisiología moderna. Haremos, sin embargo, notar que el santo Doctor no concede á los animales todas las facultades que se hallan ligadas al cerebro del hombre. Porque, en efecto, varias de esas facultades no se producen en nuestras potencias sensitivas sino bajo el influjo de la inteligencia, y no pueden, por consiguiente, encontrarse en el alma de los brutos, que carecen de razón. Y es evidente que á esa clase de facultades corresponde el uso del habla y de la escritura.

Todos los hechos que la Fisiología del cerebro ha dado á conocer hasta ahora, y otros parecidos que pueda descubrir en lo sucesivo, concuerdan, pues, sin la menor dificultad con la Psicología cristiana, y así no puede emplearlos contra nosotros el materialismo.

Por lo demás, al lado de esos hechos hay otros no menos ciertos que echan por tierra la teoría materialista, y son los que hemos mencionado en el artículo *Espiritualidad del alma*. Bástenos recordar aquí que la actividad intelectual y moral se halla muy lejos de estar siempre en razón directa de las fuerzas del organismo, ni, por consiguiente, de los recursos del cerebro. "El alma, hace notar Mons. Turinaz (*El alma*, pág. 25), tiene fuerzas que dependen de ella misma, y que no están á merced de la influencia del cuerpo y de los sentidos. Muchas veces su actividad, su penetración, su fecundidad, se aumentan con los años, no obstante la flaqueza y enfermedades de la vejez, y aquella luz que parece próxima á extinguirse lanza inusitados resplandores. En un cuerpo quebrantado y oprimido por el dolor, desfigurado por la edad, helado ya por la muerte, permanece el alma vívida, activa, victoriosa, más libre y soberana que nunca. Al aproximarse la muerte, dice un filósofo y orador de la antigüedad pagana (Cicerón, *De Divinat.*, lib. I, c. XXX), toma el ánimo nuevo brío y parece acercarse á la Divinidad. ¿Quién no ha conocido, bajo las envolturas de un cuer-

po arruinado por los trabajos y encorvado bajo el peso de los años, inteligencias vivas, activas y fecundas, que se enriquecían cada día, que producían obras imperecederas, que dominaban las muchedumbres con los acentos de la más elevada elocuencia, y extendían el reino de la verdad con las conquistas de la ciencia? ¿Quién no ha admirado almas de fuego en cuerpos acabados con la enfermedad y tocados ya del frío de la muerte? El trabajo del pensamiento, las laboriosas vigilias de la ciencia, los vuelos de la oratoria, acaban en pocos años la más vigorosa salud, dejando, empero, á las almas sus generosos ardores, y aun también á veces su incomparable fecundidad. El desarrollo exagerado del cuerpo, los excesivos cuidados que se le consagran, producen casi siempre profundo y pesado letargo, enflaquecimiento de la inteligencia.„

Llevamos, pues, dentro de nosotros un principio independiente de la materia.

5.º *Refutación de las teorías materialistas acerca de Dios, el alma, el libre arbitrio, la Moral, las artes, las relaciones sociales.—Consecuencias de dichas teorías.*

Según los materialistas, estas palabras: Dios, alma, libre arbitrio, expresan ilusiones á las cuales no corresponde realidad alguna; según ellos, basta para la humanidad una Moral, unas artes y unas relaciones sociales que se funden en el interés, el placer, el realismo y el egoísmo, y que no se inspiren en la obligación, en el ideal y en la abnegación de sí mismo. Hemos demostrado en los artículos *Asociacionismo*, *Dios*, *Espiritualidad del alma*, *Libre arbitrio*, *Moral*, la verdad de todas esas nociones, y en dichos artículos hallará el lector la refutación de los asertos del materialismo.

Contentémonos con hacer resaltar aquí que las consecuencias lógicas de las teorías materialistas serían la destrucción de toda Moral, de toda virtud, de todo arte, de toda sociedad y, por consiguiente, la destrucción de todos los medios que el hombre posee, no sólo para elevarse hacia lo ideal, sino también para adquirir y desarrollar su bienestar material.

Desde luego el materialismo lleva consigo lógicamente la ruina de toda verdadera Moral y toda virtud. Porque si no hay Dios, ni hay alma, según nuestros adversarios lo pretenden, no hay ya tampoco religión en esta vida, ni sanción moral en la otra. Ahora bien; hagámonos cargo de que hasta ahora los pueblos se han civilizado y engrandecido bajo la influencia de la Religión, y bajo esa misma influencia se han formado para el bien los individuos, han hallado consuelo los afligidos, y han mostrado los fuertes y los poderosos respeto á los débiles y los desvalidos, así como también han perdonado los ofendidos, se han arrepentido de sus faltas los culpables, y se han sostenido en el camino del bien los hombres virtuosos. ¿Qué sería, pues, una sociedad que no creyese en Dios ni en la otra vida? No hay nadie que sea capaz de preverlo.

Los materialistas rehusan reconocer nuestro libre arbitrio, y esa negación lleva consigo las mismas consecuencias que la negación de Dios y de la vida futura. "Si la libertad no existe, dice el ya citado Mons. Turinaz (ibid., pág. 40), desaparece la responsabilidad; y quitada la responsabilidad, no sería la ley más que una insensatez. Pues ¿qué habláis de responsabilidad á la roca que os alcanza en su caída? ¿al fuego que devora vuestras habitaciones? ¿al rayo que os hiere? ¿al torrente que arrolla los diques con que habíais intentado contener sus olas? ¡Y venís á hablar de responsabilidad al hombre que no tendría más que impulsos que le empujasen y dominasen, y cuya conciencia sería un mecanismo dirigido por una fuerza ciega!

„Si se niega la libertad, si se destruye la responsabilidad, no existe el deber. El deber cuyo cumplimiento cuesta á menudo tantos esfuerzos, tantas luchas y lágrimas; el deber que la ley impone, que la conciencia recuerda, cuya violación produce en todas las almas un remordimiento que no se acalla; el deber, que toda la sabiduría humana ha proclamado, ese deber no sería más que una quimera.

„Y á mayor altura que el deber hay la virtud, la práctica constante del deber, la lucha victoriosa contra las malas pasiones y las seducciones del or-

gullo, contra todas las pérfidas insinuaciones del egoísmo. A semejante virtud, ¿quién habrá tan bajo y corrompido que le niegue el homenaje de su admiración? Ella constituye la verdadera grandeza del hombre, la perfección de nuestra naturaleza.„ Pues en buena lógica procede que los materialistas nieguen la virtud, y en efecto la han negado. Han dicho que el vicio y la virtud son productos como el azúcar y el vitriolo. (*Revista de Ambos Mundos*, 15 de Octubre de 1861.)

"Preciso sería, prosigue Mons. Turinaz, para estigmatizar tales doctrinas tomar de un filósofo pagano, de Platón, las enérgicas palabras que dirigía á los corruptores de la moral en Atenas: "¡Retiráos, y no vengáis á depravarnos!...„ Nosotros realizamos una grande obra... Aspiramos, nosotros todos los que queremos ser virtuosos, á representar en nosotros mismos, y en el drama de la humana vida, la ley divina y la virtud... No contéis, pues, con que os hayamos de dejar penetrar sin resistencia entre nosotros y levantar vuestra tribuna en la plaza pública y dirigir la palabra á nuestras mujeres, á nuestros hijos, al pueblo todo, y predicarles máximas disolventes destructoras de toda virtud.„

Lleva también consigo el materialismo la ruina de las artes todas. "Cierra, dice también el mismo autor, cierra todos los horizontes al pensamiento, y agota en sus primeras fuentes la inspiración y el entusiasmo. No puede menos de producir fatalmente una irremediable decadencia. Lo que constituye el verdadero poder del artista, lo que le inspira, es el ideal; el ideal de la belleza suprema, infinita, que la mirada del genio entrevé. En ninguna parte, ni aun en aquellas obras que son una mera reproducción de la naturaleza, es puramente material la hermosura, y otro tanto decimos respecto al hombre. Lo que hace la belleza del rostro no es la regularidad de las líneas y la corrección de los rasgos; es, sobre todo, la expresión...; es una irradiación que viene de adentro y se refleja en la frente del hombre; es el alma misma, perceptible, digámoslo así, á través de los velos del cuerpo, que la deja transparentarse iluminado por aquella llama interior. Por consiguiente, lo que hace la inspiración del genio en las artes son los sentimientos nobles y generosos, las aspiraciones hacia las alturas iluminadas por las santas creencias y las inmortales esperanzas; aquellos vuelos del corazón de los cuales nos habla San Agustín; aquellos vuelos del corazón que dan alas al pensamiento y que lo llevan á las regiones de lo infinito... Ahora bien; el materialismo ha sustituído á los sentimientos las sensaciones; á las sublimes creencias, las negaciones y las blasfemias; á las visiones celestes de la pureza, degradaciones horribles; á los ardores generosos, las concupiscencias animales; á los horizontes de lo infinito, las estrechas barreras de un abyecto realismo; á la belleza, que es un reflejo del esplendor de Dios, los triunfos de una carne sumida en el cieno.„

El materialismo lleva además consigo la destrucción de la familia, la patria y la sociedad toda. ¿En qué viene, efectivamente, á convertirse el matrimonio si se prescinde del deber y se suelta la rienda á las pasiones? ¿Qué viene á ser de la familia si se rompe la unión conyugal? ¿Qué se hacen la abnegación y el sacrificio por la patria en un corazón donde se dejan sólo oir como soberanos el interés y el placer? Ya lo hemos dicho: explicar el sentimiento del deber por una asociación de sensaciones dominadas por el egoísmo y el amor de las comodidades, es destruir toda obligación y toda moral verdadera; es derribar los diques que contienen las pasiones malsanas; es agotar las fuentes de la abnegación y del sacrificio.

Los materialistas imaginan mantener los lazos qne constituyen la familia y la sociedad con proponer como ideal del bien el provecho del mayor número. Mas como el bienestar de un individuo es á menudo el resultado de las privaciones de los demás; como el provecho de uno no se harmoniza siempre con el del otro; como á veces es difícil discernir lo que es provechoso para los más; como, por fin, una vez quitado el deber, que el racionalismo suprime, nada me obliga á sacrificar mis satisfacciones personales, y á olvidarme á mí mismo por el bien de mis semejantes; como, en otros términos, hay entre los hom-

bres lucha perpetua por los bienes de la vida, tendremos que venir, ó bien á someter legalmente los débiles á las exigencias de los fuertes, por tiránicas, opresivas y brutales que se las suponga, y reducir así la mayor parte del género humano á una horrible esclavitud, ó bien á romper todos los lazos sociales, á privar á los débiles de la protección de las leyes, y entregarlos con eso á todas las codicias y exigencias de los que tienen de su parte la fuerza; de modo que el resultado es siempre la esclavitud de los unos y la tiranía de los otros, con el odio y la guerra de todos los hombres unos contra otros.

Si semejante estado de cosas pudiera realizarse, ¿adónde irían á parar, no ya sólo la virtud, sino también el bienestar de la humanidad?

Cosa es que ni aun se atreve uno á pensarlo.

Por fortuna no tenemos que temer que tales excesos se lleven á efecto, sino tal vez accidentalmente y por muy poco tiempo, porque Dios ha puesto en los corazones de todos los hombres aspiraciones hacia el bien, y un aprecio de la virtud, y un sentimiento del derecho y de la justicia, que se sublevan al solo pensamiento de tan horrorosa é inicua anarquía. Estos sentimientos van por doquier unidos á las creencias religiosas, al temor de Dios y á la esperanza de una vida futura, y son la condenación del materialismo, que en vano se esfuerza por destruirlos, y le impedirán siempre reinar sobre la masa del género humano.

Puede, efectivamente, decirse también del materialismo lo que del ateísmo decíamos: que no es tan solamente un error, sino la perversión de cuanto hay grande en el hombre, porque es la sustitución del placer al deber, de la fuerza al derecho, de las sensaciones egoístas á los sentimientos generosos, y de los sentidos á la razón.

J. M. A. Vacant.

MATRIMONIO.—En sentido católico, el matrimonio, tal como Jesucristo lo ha instituído entre los cristianos, es el contrato constitutivo de la familia humana elevado á la dignidad de Sacramento.—Antes de Jesucristo el matrimonio era también el contrato constitutivo de la familia humana, sin eficacia sacramental ciertamente, pero con un carácter sagrado, propio de su institución divina (Gen., I, 27 y sig.), y de su doble analogía profética, con el misterio de la Encarnación y con la Iglesia, esposa de Cristo. (Eph., V, 21 y sig.) Fuera del Cristianismo, el matrimonio es hoy todavía un contrato familiar sagrado, no sacramental, regido para su validez por el Derecho natural, y aun hasta por el civil, que puede precisar y sancionar los principios generales del Derecho natural en este punto.

No nos toca tratar aquí del matrimonio antes de Jesucristo y fuera de su Religión, sino únicamente del matrimonio cristiano, del matrimonio-sacramento, ya entre católicos, ya entre herejes, ya, en fin, según la opinión que nos parece probable, entre cónyuges cristiano el uno y el otro infiel, una vez removido el impedimento dirimente de disparidad de culto.

De ser hoy Sacramento el mismo contrato matrimonial síguese que los contrayentes son los verdaderos ministros de este Sacramento, que reciben éste cuando válidamente contraen aquél, y que la materia y forma del sacramento del Matrimonio debemos buscarlas, no en la ceremonia religiosa que ordinariamente acompaña al matrimonio de los católicos, sino solamente en el contrato mismo.

El matrimonio cristiano, y entre personas bautizadas no puede haber otro, es necesariamente *uno* é *indisoluble*, según lo confirmó y preceptuó Jesucristo: *uno*, y con exclusión total, por lo tanto, de la poligamia simultánea ó de la poliandria en iguales condiciones; *indisoluble*, sobre todo en el matrimonio consumado, y con exclusión, por lo tanto, de todo rompimiento del contrato matrimonial. Como la unidad del matrimonio cristiano sólo ha sido negada por alguno que otro inmundo escritor, no hay para qué ocuparnos más en eso. Y en cuanto á la indisolubilidad, ya en el artículo *Divorcio* dejamos contestadas las dificultades que nos oponen respecto á este punto.

El matrimonio, aunque Sacramento, considerado únicamente en cuanto á los efectos civiles que produce, puede ser regido respecto á eso por el po-

der civil; pero considerado en sí mismo y respecto á los contrayentes, á sus obligaciones matrimoniales, á su situación en la familia, no debe depender sino de la legítima autoridad religiosa, es decir, de la Iglesia católica. A ella, pues, y sólo á ella, pertenece el establecer ó suprimir los impedimentos dirimentes, esto es, los que producen la nulidad del matrimonio; á ella sólo la legislación y los juicios de las causas relativas al estado conyugal. Dejando al poder temporal completa libertad de acción y de jurisdicción en lo que no afecta al contrato-sacramento y á sus consecuencias en el terreno religioso, moral y de la conciencia, reivindica esto como dominio propio suyo, sobre el cual ejerce un derecho que no ha debido en nada, ni pedido, ni usurpado, al Estado, sino que de sólo Dios efectivamente lo ha recibido.

Si el Estado, ciñéndose á su cometido como la Iglesia al suyo, se limitase á legislar sobre las consecuencias y garantías civiles del matrimonio cristiano, sólo sinceros aplausos nos merecería su proceder. Pero cuando se le ve establecer y sostener el llamado *matrimonio civil*, no podemos menos de hallar en tal conducta una usurpación de poderes, ó bien una usurpación de nombre. Porque, en efecto, ¿intenta, y por desgracia es el caso habitual, intenta invadir parcial ó totalmente la esfera de acción que hemos reivindicado para la Iglesia? Hay entonces una usurpación de poder, pues que no existe *matrimonio* fuera del contrato-sacramento, y un matrimonio *civil* ó secularizado, como hoy se diría, no puede ser más que un matrimonio aparente, substraído á su legítimo fuero, al fuero de la Religión y de la conciencia. ¿Se concreta, por el contrario, el Estado á reglamentar lo que á su jurisdicción corresponde? Pues en tal caso debe abstenerse de hablarnos de *matrimonio civil*, y contentarse con la expresión más modesta, pero más exacta, de *efectos civiles del matrimonio*.—Apoyándose en tales principios, la Iglesia ha defendido siempre el honor y la santidad del matrimonio, y ha combatido constantemente los desastrosos efectos que, aun bajo el aspecto meramente social, no pueden menos de originarse con la introducción en las naciones cristianas de ese matrimonio civil ó, digámoslo mejor, concubinato legal, tan alabado por las sectas.

II. La justificación de esta doctrina y esta conducta de la Santa Sede nos la presentan por completo algunas sumarias consideraciones, cuyo alcance y consecuencias advertirá fácilmente el discreto lector:

1.ª Una institución que es la base, origen y fuente del Estado y de sus derechos, no puede someterse á su voluntad, y tal es precisamente el matrimonio.

2.ª Una institución cuyas leyes esenciales ha fijado el mismo Dios cuando creó y regeneró al hombre, no puede someterse al arbitrio de la política humana, y tal es precisamente el matrimonio (Gen., I, 27 y sig.: II, 18 y siguiente; Matth., XIX, 3 y sig.; I Cor., VII, 1 y sig.; Eph., V, 21 y sig.).

3.ª Una institución que Jesucristo, según lo atestigua la tradición, donde hallan su interpretación y complemento las palabras del Apóstol (Eph., I, cit.), ha elevado á la dignidad y eficacia de Sacramento, dignidad y eficacia enteramente sobrenaturales, no debe estar bajo la férula de un poder meramente natural, y la institución en que concurren esas circunstancias es precisamente el matrimonio entre los cristianos.

4.ª Lo que es totalmente sobrenatural en sí mismo y en sus consecuencias morales, no puede someterse al Estado sino en lo tocante á sus efectos políticos y civiles, y tal sucede precisamente en el vínculo matrimonial, elevado á la dignidad de Sacramento.

5.ª Lo que atañe esencialmente á la educación religiosa, á la vida cristiana, al buen arreglo moral y á la salvación del género humano, está evidentemente subordinado al régimen de la Iglesia católica, á su legislación preceptiva ó prohibitiva, á sus tribunales, á su discusión, y ése es precisamente el caso respecto al matrimonio de los cristianos en su preparación ó en los esponsales, en su celebración, en su existencia y en su duración.

6.ª No pudiendo nadie dar lo que él no tiene, el Estado no ha podido dar ni abandonar á la Iglesia el poder de que ésta se

halla revestida respecto al bien moral y á los efectos morales ó religiosos del matrimonio, y más bien sería la Iglesia quien hubiese cedido alguna parte de su poder en lo que no fuese esencialmente religioso ó incomunicable.

7.ª Exigiendo la razón y la ajustada marcha de las cosas humanas que las dos potestades vayan de acuerdo harmónicamente cuando tienen un objeto común y un terreno mixto, y que para esto permanezca cada cual en su esfera, superior ó inferior á la de la otra, exigirá el buen orden que la reglamentación civil del matrimonio sea conforme y ajustada á la legislación eclesiástica, sin tentativa alguna de intrusión ó absorción de estas atribuciones.

III. Pondremos ahora las principales dificultades que se han aducido contra la teoría del matrimonio cristiano tal como acabamos de exponerla, conforme á los documentos pontificios más solemnes y modernos desde el Concilio de Trento hasta las Encíclicas del Papa León XIII. He aquí esas objeciones:

1.ª El matrimonio nada tiene en sí mismo de sagrado; es meramente el resultado de hechos naturales.

2.ª Dios en la Biblia no ha legislado sobre el matrimonio, sino que ha tan sólo expresado lo que naturalmente es.

3.ª La legislación mosaica no lo ha santificado, sino que más bien lo ha profanado sancionando infracciones atentatorias á la nativa dignidad del mismo.

4.ª No hay pruebas de que Jesucristo lo haya elevado á la dignidad de Sacramento.

5.ª Aun elevado á esa dignidad, no deja el matrimonio de ser asunto natural y civil respecto al contrato y al vínculo conyugal.

6.ª El matrimonio civil es una consecuencia lógica de esa distinción, admitida sin reparo por los antiguos teólogos.

7.ª Corresponde, pues, al orden civil la reglamentación del matrimonio, de las condiciones necesarias para su subsistencia y de las causas que pueden motivar su disolución, y la Iglesia no puede tocar á eso sin permiso del Estado ó vulnerando las atribuciones del mismo; que la Historia nos muestra haberse entendido primitivamente la cuestión de esa manera, y que las actuales pretensiones son tan sólo el resultado de las ambiciones, cada vez mayores, de la curia romana.

8.ª Por lo demás, añaden, no ha sabido la Iglesia defender convenientemente el honor y el buen régimen del matrimonio, pues debiera avergonzarse de su legislación respecto á los impedimentos, de su casuística en tal materia, de su doctrina respecto á la preeminencia del celibato, y respecto á los deberes de los casados, de sus procedimientos antiguos y aun de los hoy vigentes en cuanto á nulidad de matrimonios.

IV. Contestaremos por su orden á estas objeciones:

1.º La Biblia nos presenta, no solamente la creación del hombre y de la mujer por el Señor, sino también una especial intervención divina en su unión, que es bendecida y sancionada con preferencia al afecto siempre tan legítimo de los hijos para con sus padres (Gen., I, 27 y sig.: II, 18 y sig.). Y también los pueblos más civilizados de la antigüedad consideraban el matrimonio como cosa sagrada, celebrándolo por lo general con ceremonias religiosas. En las leyes mosaicas hallamos nuevamente confirmado por múltiples sanciones el carácter sagrado del matrimonio. Y vemos después, por último, que Jesucristo restablece la primitiva santidad del matrimonio y lo eleva á la dignidad de Sacramento. Cosa santa y sagrada es, por lo tanto, *sacramentum magnum*, que dijo el Apóstol.

2.º No se limita Dios á un mero atestado, sino que comunica órdenes cuando se dirige á los primeros esposos en los siguientes términos: "Creced y multiplicáos... Por lo cual el hombre... se unirá á su mujer, y serán dos en una carne." (Gen., II, 24.) Y nuestro Señor Jesucristo, al alegar y aprobar estas palabras, muestra el carácter imperativo de las mismas por la conclusión que de ellas deduce: "Por lo tanto, lo que Dios juntó no lo separe el hombre." (Matth., XIX, 3.)

3.º La legislación mosaica permitía la poligamia, como la habían permitido ya antes las costumbres patriarcales, y el divorcio con el libelo del repudio; pero la iniciativa de ambas disposiciones legales no fué ciertamente de Dios, ni de Moisés. Procedió de los hombres

carnales, cuyas concupiscencias ni aun por el diluvio se refrenaron, y á quienes la divina Sabiduría prefirió, durante aquellas épocas, dispensar de un yugo que en su grosería miraban como intolerable y al cual no querían ya someterse. Semejante concesión no respondía al primitivo intento del Creador; pero no vulneraba las bases esenciales del Derecho natural, y la condescendencia traería menos inconvenientes que un rigor estricto, ocasionado á que una raza pecadora se precipitase en los últimos extremos de la pasión y de la impiedad. Unas palabras notabilísimas del Redentor nos dan la clave de esta mitigación de la primitiva severidad: *ad duritiam cordis* (Matth., XIX, 8). Por otra parte, no hay más que comparar los matrimonios y las familias bíblicas con los del paganismo para ver de qué parte está la ventaja respecto á haberse guardado mejor la santidad del vínculo conyugal.

4.º No admite duda que el haber sido elevado el matrimonio á la dignidad de Sacramento es una verdad de fe. Pero sabemos además perfectamente el conducto por donde se nos han transmitido esa verdad, pues que la tradición desde los orígenes del Cristianismo nos enseña que el matrimonio lleva consigo una santidad y una eficacia sobrenaturales, y que Jesucristo lo ha renovado y transformado en virtud de su suprema autoridad, y que la unidad é indisolubilidad del matrimonio cristiano se deben principalmente á la divina gracia que lo santifica y sostiene. Por otra parte, la célebre fórmula de San Pablo *matrimonium sacramentum magnum est... in Christo et in Ecclesia* (Eph., V, 32)—aunque no pueda traducirse literalmente *el matrimonio es un gran Sacramento en Cristo y su Iglesia*, sino más bien, *es un grande y sagrado símbolo de Cristo y la Iglesia*—nos conduce, sin embargo, por una prudente y necesaria inducción á concluir de ahí que el matrimonio cristiano es una fuente de gracia sobrenatural para los contrayentes. Porque, en efecto, mal podría ser su unión un tan alto símbolo del vínculo sobrenatural que une al Verbo divino con su cuerpo real y con su cuerpo místico, *in Christo et in Ecclesia*, si no fuese en sí mismo un vínculo sobrenatural, por cuyo medio la gracia celestial y el principio de la vida sobrenatural se comunica, digámoslo así, de uno á otro cónyuge como del Verbo á su santa humanidad y á su Iglesia. Y mal podría la familia, fundada sobre este juntamente real y simbólico contrato, tener tantas semejanzas teóricas y prácticas con el misterio de la Redención y de la Encarnación (ibid., XXI, 31), sin que el contrato que así le sirve de base pertenezca á la categoría de las causas sobrenaturales.

5.º Es un error favorecido durante largo tiempo por los canonistas y juristas parlamentarios, mirar el sacramento del Matrimonio como una cosa sobreañadida al contrato, al vínculo conyugal. Nada de eso; sino que el contrato, el vínculo mismo, ha venido á ser Sacramento por la institución de Cristo, y no se podría distinguir entre los dos como si permaneciese natural el primero, al paso que fuese sobrenatural el segundo.

6.º En la antigua Teología ha podido haber vacilaciones sobre lo que acabamos de decir, y muchos teólogos, influídos acaso con frecuencia por el deseo y las ventajas de complacer al poder civil, han enseñado esa falsa distinción del Sacramento y del contrato, cuyas funestas consecuencias no siempre echaban de ver. La cuestión se ha puesto por fin en claro, y la soberana autoridad de los Papas la ha decidido sin ambajes en el sentido de una completa identidad. (Véase sobre todo la carta de León XIII de 1.º de Junio de 1879 contra el matrimonio civil, y su Encíclica *Arcanum*, del 10 de Febrero de 1880, acerca del matrimonio cristiano.) Si el matrimonio civil es la consecuencia lógica de un principio ciertamente falso, resulta que también el mismo es inaceptable en buena lógica.

7.º Inaceptables son tambien igualmente las consecuencias ulteriores que los legistas antiguos y modernos deducían de aquel falso principio sobre la competencia exclusiva del Estado en materia de legislación matrimonial. Si se quiere decir que corresponde al Príncipe, y á él sólo, reglamentar las consecuencias civiles y políticas del matrimonio, la Iglesia, lejos de contradecir eso, lo reconoce abiertamente.

(Consúltese á León XIII, documentos antes citados: en el primero recuerda los muchos actos, *moltissimi atti*, que han publicado en ese sentido sus predecesores, especialmente Benedicto XIV, Pío VI, Pío VII, Pío IX.) Pero si el Estado quiere invadir el dominio de lo sacramental y moral, dar leyes sobre lo substancial del matrimonio, y formar ó disolver á su arbitrio el vínculo constitutivo del mismo, la Iglesia rechaza con justicia semejantes intrusiones. Ni la paciencia y longanimidad de sus reclamaciones enfrente de las leyes paganas ó bárbaras contrarias al dogma cristiano, son en modo alguno prueba ó confesión de que el matrimonio corresponda esencialmente á la jurisdicción del Estado. Que Obispos ó teólogos particulares hayan pensado y obrado favorablemente á las pretensiones del mismo no es cosa de espantar, pues no es á ellos á quien está reservado el privilegio de la infabilidad. Pero que la Iglesia romana, que la Iglesia universal haya abrigado esos mismos sentimientos, cargo sería de los adversarios el demostrarlo, y nunca tal se demostrará. La aspiración de los Papas en esta materia, como en todas las que tocan al dogma y á la santidad de los Sacramentos, es vencer poco á poco las preocupaciones, alejar cada vez más los errores y difundir más y más la verdad revelada y sus consecuencias. Suponerles, sobre todo en materia de legislación matrimonial, otros designios, es acusarlos gratuítamente de una ambición sin interés ni provecho para ellos. ¡Cuanto más ventajoso y cómodo les sería, en el absurdo supuesto de ser eso meras pretensiones suyas, sacrificarlas á la ventaja de atraerse el favor y apoyo de la potestad secular! No puedo entrar aquí en una minuciosa discusión de todos los hechos históricos alegados por una y otra parte en esta controversia sobre el fuero del matrimonio; pero puedo afirmar que he formulado en lo que dejo dicho sus verdaderas conclusiones.

8.º Es ciertamente extraño que haya quienes se atrevan á formular contra la Iglesia la acusación de que ha ignorado la verdadera dignidad del matrimonio y los medios conducentes á asegurarla, cuando es sabido que lo ha considerado siempre como una institución santa por su origen, y más santificada todavía por su elevación á la dignidad de Sacramento, y aparte, por lo tanto, de las condiciones y las leyes de los contratos puramente humanos; cuando es sabido con qué cuidado ha apartado de ella las vilezas y crímenes del paganismo, con qué fuerza ha proclamado su legitimidad y santidad contra los ataques de los gnósticos y maniqueos en otros tiempos, contra los asaltos de los materialistas, racionalistas, socialistas y comunistas en nuestros días; cuando es sabido, aun para los que sólo poseen nociones generales en esta materia, que, inspirándose en las declaraciones de San Pablo sobre el carácter sobrenatural del matrimonio y el honor que le es debido, vienen hace dieciocho siglos los Papas, los Concilios y los Obispos dictando en este asunto respetuosas disposiciones y elevadas enseñanzas. (Véase el admirable resumen que de ellas presenta Su Santidad León XIII en la ya citada Encíclica.)

Sé que se reprocha á la Iglesia su legislación, su casuística y sus procedimientos en materia de matrimonio. Antes de entrar á responder acerca de cada uno de estos puntos, permítasenos una observación general. No hay asunto más delicado de tratar que éste del matrimonio; pues por circunspectos que sean los tratadistas, no podrán menos sus escritos de dar ocasión á los fingidos asombros y á las simuladas alarmas de los lectores aficionados á materias escabrosas y á curiosidades malsanas. En cuanto á las personas honradas y á los lectores verdaderamente formales, se abstienen de leer lo que no es para ellos y de criticar los libros necesarios para ciertos estados. Si, pues, ni los jurisconsultos y abogados, ni los fisiólogos y médicos, ni aun los moralistas é historiadores, podrían escribir sobre tales asuntos sin exponerse á esas quejas injustas y de mala fe, ¿por qué á la Iglesia más que á ellos se le ha de hacer un cargo cuando se da el caso de que trata tales materias con infinitamente mayor discreción de la que pueden emplear las ciencias médicas y jurídicas? ¿Y por qué no habría de arrostrar, en el cumplimiento de su ministerio y sus maternales deberes, las

censuras del odio y las calumniosas acusaciones de libelistas, cuyo motivo de hostilidad es en el fondo la resistencia que ella opone á las malas costumbres?

Sé muy bien que sacerdotes, Obispos y teólogos no pueden usar tanta libertad en el lenguaje como los médicos; y si algunos raros autores han traspasado los límites del oportuno miramiento, seré yo el primero en lamentarlo y en censurarlos. Pero si el matrimonio es del fuero eclesiástico y del fuero de la conciencia—como hemos antes demostrado—preciso es desde luego que los canonistas, los moralistas y la Autoridad religiosa traten de él en sus estudios y en su legislación, y sucederá también que en épocas de barbarie ó disolutas tendrán que ser sus decisiones más precisas ó tocar puntos más desagradables. Conviene recordar esta consideración y tener el buen sentido y el buen gusto de hacerse cargo que la Teología sería más "espiritual„ si los hombres fuesen menos sensuales.

Dicho esto en general, vengamos á las cuestiones particulares de que se trata:

a) En cuanto á la legislación católica sobre los impedimentos del matrimonio, no puede absolutamente menos de ser como es, so pena de autorizar, con ciertas leyes civiles modernas, matrimonios que no lo son, ni pueden serlo aun físicamente, y so pena, por lo tanto, de autorizar una multitud de desórdenes que corrompen las almas y las sociedades. Nada hay, pues, de vergonzoso en esta legislación que ha mantenido por tantos siglos la dignidad de las familias y la fuerza de los Estados. La vergüenza ha venido con la secularización del matrimonio, é irá en aumento hasta tanto que se restablezcan los principios católicos que prestan eficaz sanción á los principios del mismo Derecho natural, lamentablemente conculcados por los que se alejan de la Iglesia.

b) La preeminencia que esta concede al celibato es sólo concerniente al celibato casto y religioso, generoso y dedicado al bien común, y en ninguna manera al celibato impuro é impío, egoísta y cobarde como el que el paganismo, varias sectas heréticas y el materialismo moderno han mantenido y puesto en boga. (Consúltese el artículo *Celibato*.)

c) Así como las causas matrimoniales corresponden al fuero eclesiástico, así también las obligaciones morales de los cónyuges corresponden al fuero interno del sacramento de la Penitencia; y al acercarse aquéllos al confesor pidiéndole la solución de sus cuestiones de conciencia, van con la persuasión de encontrar allí al hombre probo é instruído que les manifestará claramente la voluntad de Dios respecto á su estado. Surge de aquí, pese á las burlas é impudentes calumnias de cierta gente, la necesidad en los confesores de un estudio discreto y prudente, y en el teólogo de una enseñanza oral ó escrita, indispensable á los confesores. La observación general antes expuesta me dispensa de extenderme más sobre esto, y me basta hacer notar el cuidado con que la Iglesia recomienda á sus ministros la más exacta modestia en sus delicadas funciones, y la advertencia hecha por los casuistas y moralistas católicos á sus lectores de que no entren en el examen de estas materias reservadas sino por necesidad y con precaución.

d) Es una triste necesidad para los jueces de la Iglesia, pero es al cabo una necesidad que resulta de la naturaleza misma de las causas de separación y de nulidad de matrimonios, el seguir un proceso tan grave como delicado, y oir alegatos y dictámenes de peritos sobre cuestiones que repugna siempre el tratarlas. Semejantes procedimientos, tal como la Iglesia romana los ha establecido hace siglos, y recientemente mejorado según los adelantamientos de las ciencias fisiológicas y patológicas; semejantes procedimientos, decimos, no envuelven nada que no sea muy ordinario en las clínicas y consultas médicas, nada que no sea moral y prudente. Mejor sería, ciertamente, que jamás surgieran causas que exigiesen tales averiguaciones; pero el hecho es que surgen y que hay que juzgarlas, y que no hay otro medio de verificarlo; y la Iglesia, que no retrocede ante ninguna miseria moral ó física cuando se trata de darles alivio, está en el caso de no retroceder tampoco ante éstas. Justo sería, pues, evitarle el dolor de verse insultada en

uno de los actos de caridad que más costosos se le hacen.

e) Háse hablado mucho de un medio de procedimiento tan indecoroso como inútil, el congreso, con el cual se ha querido afrentar á la Iglesia, y de cuyo asunto se habla ya en un artículo especial de este DICCIONARIO. Lo poco que sobre eso vamos á decir aquí concluirá de demostrar la injusticia de otros muchos ataques por el estilo que contra la Iglesia se dirigen.

a) El abogado Le Ridant (*Código matrimonial*, 1766, tomo II, pág. 84 y siguientes), resumiendo la requisitoria del Abogado General Lamoignon, que dió lugar al decreto del 18 de Febrero de 1677, por el cual se suprimió aquel deplorable abuso, se expresa así: "Esta práctica vergonzosa es nueva y desconocida en el Derecho civil y *canónico*... Antonio Hotman, famoso abogado del Parlamento de París á fines del siglo XVI, asegura que esta práctica infame hacía, en la época en que él escribía, cuatro años tan sólo que se había establecido. Ha sido siempre desconocida en las demás naciones. El señor de Langey (protestante, y cuya escandalosa historia motivó la supresión del mencionado abuso) pidió él mismo el congreso. Necesario se hace abolir para siempre este uso, incierto en su prueba, y que, lejos de estar aprobado por las leyes y los *cánones*, es *enteramente opuesto* á ellos."

b) Y, en efecto, el cuidadoso autor de *La tradición acerca del sacramento del Matrimonio*, en su *Historia del impedimento por impotencia* y en su *Práctica respecto á la impotencia*, insertas una y otra en el tomo I de *La Tradición*, discute muy por menor todos los documentos pontificios, conciliares, canónicos y litúrgicos relativos á esta materia hasta el siglo XVIII, sin señalar uno sólo que autorice ó indique siquiera el uso del congreso, del cual habla sólo incidentalmente para mostrar que su supresión no ha hecho más que volver las cosas á los términos del Derecho natural y del Derecho *común*." (*Práctica*, página 58.)

c) El abogado L. de Héricourt, en sus *Leyes eclesiásticas* (2.ª edición, 1756, pág. 516), dice que "este uso se había establecido en el siglo XV, *sin ninguna ley eclesiástica* ó civil que lo autorizase". Y cita este pasaje del decreto del Parlamento de París de 18 de Febrero de 1677: "La Sala prohibe á todos los jueces, *hasta* á los de los provisoratos, que ordenen en lo sucesivo... la prueba del congreso."

d) El abogado Durand de Maillane, en su *Diccionario de Derecho canónico* (2.ª edición, 1770), coloca el origen de dicho abuso en el siglo XVI, y dice que se había introducido "en los provisoratos *de Francia*, y que el Parlamento de Provenza "la había, parece, prohibido desde el año de 1640 por un decreto de 16 de Febrero", pronunciando "que no había abuso en la sentencia de un provisor de Arlés que había denegado semejante petición á una mujer y la había sentenciado á la vida en común durante tres años" (tomo I, pág. 666).

De estos testimonios, tomados de autores á quien no se tildará ciertamente de ultramontanismo, deducimos en conclusión:

1.º Que la Iglesia romana no es en grado alguno responsable del abuso que con más frecuencia se le echa en cara.

2.º Que únicamente la Iglesia de Francia ha padecido de ese abuso, no ya en sus Concilios ni en sus libros canónicos ó rituales, sino en sus procedimientos.

3.º Que esto fué sólo por poco tiempo, cosa de siglo y medio.

4.º Que no era ella sola responsable, y que los jueces reales la imitaban, si no la habían precedido.

5.º Que no todos los provisores seguían esa práctica.

6.º Que no era siempre impuesta por ellos, sino solicitada por los demandantes, lo cual debía suceder más de ordinario.

7.º Y que, por otra parte, su intervención no era jamás personal, sino indirecta y por medio de comisarios.

Queda, pues, reducida á poca cosa esta grande acusación, y pondré para concluir las palabras del jansenista y galicano de Maillane (obra citada, tomo II, pág. 647): "Nada de cuanto sirve para impedir la profanación de un Sacramento ha de parecernos indigno de atención. Los Papas y los Obispos no habrían nunca hablado de estas cosas, como tampoco de otras muchas re-

ferentes al matrimonio, si los casados mismos, guardándose tan castos como lo fueron los de los primeros tiempos, no hubieran más adelante solicitado sus decisiones... Respetemos, pues, la prudente conducta de la Iglesia; y ya que todos conocemos el número y la extensión de nuestras enfermedades, no nos avergoncemos de su remedio.„

(Consúltese: J. P. Martin, S. J., *De Matrimoniis;* J. Perrone, S. J., *De Matrimonio christiano;* y las *Theses... de Matrimonio,* sostenidas en Roma en 1863 por el redactor del presente artículo.)

Dr. J. D.

MAYA (MARÍA).—Según los señores Em. Burnouf, Jacolliot y otros tales, la Madre de Jesucristo, nuestro Señor, sería tan sólo una copia de la madre del Budha, Çakya-Muni, porque ésta se llamaba *Mâyâ* y aquélla *María*, y este último nombre no sería sino la reproducción del primero. Tal es la argumentación de los indicados señores.

Hagamos notar ante todo que la invención de la Mâyâ, madre del fundador del budhismo, no data del origen de dicha religión; pues por más que ésta sea anterior al Cristianismo, no así la leyenda que atribuye á Çakya-Muni una madre llamada Mâyâ. Por lo tanto, estaría uno igualmente autorizado para sostener que ese nombre ha sido una copia, cuyo original fué el Evangelio. Pero no vamos á recurrir á esa completamente inútil hipótesis. Basta con hacer notar que ninguna semejanza, ó casi ninguna, hay entre la antigua *Mâyâ* del budhismo y la Madre de Cristo. Y en efecto, la *Mâyâ* búdhica es una abstracción, una personificación de la fuerza productiva de los hechos y las cosas de este mundo, que no tienen sino una existencia aparente. *Mâyâ* viene de *mâ*, formar; es el poder que forma los seres, y que generalmente los forma bajo una apariencia engañosa.

Por lo que hace al nombre de *María*, el traspié del Sr. Em. Burnouf es de lo más chistoso que hay. Se imagina, sin duda, que en Judea hablaban latín; que los padres de la Virgen, ó los que crearon su nombre, usaban la lengua de Roma, y pusieron á la Madre de Jesús un nombre tomado de esa lengua. Ignora que el nombre de la Virgen era, no *María*, sino *Miriam*, que significa *elevada*, *soberana*, y viene de la raíz semítica *rom*. Sin duda que no pretenderá hacer de *Miriam* y *María* un solo y mismo nombre. No era ya poco asimilar María y Mâyâ, sin tener en cuenta el origen, la *r* intermedia, etc. La asimilación aludida es, por lo tanto, pura y simplemente un absurdo.

C. de Harlez.

MERODAC *(Baladán).*—Cuando el reino de Samaria fué destruído por Salmanasar (véase dicha palabra), reinaba en Judá Ezequías. Este Príncipe, estrechado así cada vez más por el poderío ninivita, no perdió la confianza en Dios; buscó en Él su apoyo, y no en alianzas extranjeras, para preservarse de la dominación asiria. Habiendo rehusado pagar el tributo á los ninivitas, vióse atacado por el Rey de éstos, Senaquerib, y refiere Isaías (XXXVI-XXXVII) de qué milagrosa manera salió á salvo de aquella invasión Ezequías. Después, y aquí comienza la dificultad de que vamos á tratar, narra el Profeta la enfermedad de Ezequías, y añade: "En aquella ocasión envió Merodac Baladán, hijo de Baladán, Rey de Babilonia, cartas y regalos á Ezequías, porque había oído que había estado enfermo y que había convalecido.„ Este episodio, relatado también en el libro IV de los Reyes (XX, 12), da origen á dos dificultades:

1.ª Ezequías muestra ostentosamente sus tesoros á los enviados de Merodac (IV Reg., XX, 13); y, sin embargo, se dice algunas páginas más atrás que Ezequías había vaciado todos sus tesoros al principio de la campaña de Senaquerib con intento de ver de aplacar á aquel Príncipe (XVIII, 15). Basta para resolver esta dificultad colocar la enfermedad de Ezequías y la Embajada de Merodac algún tiempo antes de la invasión asiria. Si Isaías ha hablado primero de la expedición de Senaquerib, es porque ésta era el complemento y la confirmación de los capítulos anteriores. "Ha seguido esa marcha, dice Wiseman, para terminar la historia de los Monarcas asirios, de suerte que no tuviese que volver á ello.„ Viene en seguida la historia de la enfermedad y de la Embajada; porque Isaías ha reunido en un mismo grupo las predicciones de

circunstancia que había hecho á Ezequías. Más adelante Jeremías, al redactar el libro IV de los Reyes, conservó el orden adoptado por Isaías.

2.ª La otra dificultad todavía Wiseman la consideraba como muy misteriosa: "Este hecho aislado, dice refiriéndose á la Embajada, presenta una dificultad bastante grave, porque el reino de los asirios estaba todavía floreciente, y Babilonia no era más que una de sus dependencias... Si Merodac no era más que Gobernador de aquella ciudad, ¿cómo podía enviar una Embajada de felicitación al Rey de Judá... en guerra con su Soberano?„ Esa es la dificultad. He aquí ahora su solución: los anales asirios nos enseñan que había entonces en Babilonia verdaderos Reyes. En 730, Tiglatphalasar habla de un Merodac-Baladán, Rey de la Caldea Baja, que le paga tributo como feudatario. En 720 reaparece ese mismo Merodac en los anales de Sargón. Probablemente acababa de apoderarse de Babilonia, y por ese motivo le atacó Sargón. Y además, la guerra terminó por el reconocimiento de Merodac como Rey de Babilonia; pero doce años después, atacado éste nuevamente por Sargón, fué vencido y depuesto (708). ¿Deberá colocarse antes de dicha deposición la Embajada que envió á Ezequías? No lo creemos así, toda vez que la expedición de Senaquerib en Judea acaeció hacia el año 700, y el modo en que se expresa la Biblia no permite suponer que la Embajada de Babilonia se verificase nueve años antes de la guerra asiria.

Hay que ver, pues, si los anales ninivitas nos proporcionan indicaciones posteriores á las ya mencionadas. Y, efectivamente, después de Sargón nos habla también Senaquerib de un Merodac-Baladán derrotado por él al principio de su reinado, del cual Merodac nos enseña Eusebio que había reconquistado de los Gobernadores asirios á Babilonia, donde no reinó más que seis meses, al cabo de los cuales fué suplantado por un tal Elibus. Sin duda que fué durante este tan corto reinado cuando el Rey de Babilonia envió su Embajada á Ezequías.—Falta resolver solamente la cuestión de si este Merodac era el mismo que había sido depuesto por Sargón años antes. Más probable es que fuese hijo suyo, porque al Merodac de la Biblia se le llama hijo de Baladán, mientras que al enemigo de Sargón le llaman las inscripciones hijo de Jakín. Puede, sin embargo, suponerse que se trata del mismo personaje sin que se perjudique por ello la veracidad de la Biblia, pues que, en efecto, podía muy bien ser Merodac hijo de Baladán, y llamarse al mismo tiempo hijo de Jakín, como descendiente de un Jakín qué hubiese sido el fundador de su raza, como vemos á los Borbones llamarse en ese mismo sentido los hijos de San Luis y de Enrique IV.

(Véase Vigouroux, *La Biblia y los decubrimientos*, t. IV; *La Civiltà Cattolica* del 19 de Febrero de 1881; Tornielli, *Annales sacri*, 1757, t. III; Fr. Lenormant, *Las primeras civilizaciones*, t. II, pág. 203; Schrader, *Die Keilinschriften* (Las inscripciones cuneiformes).

DUPLESSY.

MESÍAS (*Idea de los judíos acerca del*).—Que entre los judíos, mucho antes de Jesús Nazareno, reinaba la idea de un Mesías, es decir, de un libertador enviado del cielo para dicha de la raza de Israel, es una verdad histórica incontestable, y que como tal podemos darla aquí por supuesta. Esa idea la habían bebido los judíos en sus libros sagrados, donde innumerables pasajes señalan el advenimiento de una liberación portentosa que había de traer para los descendientes de Jacob una era de prosperidad y ventura. Así, pues, considerando ya sabidos los caracteres que habían asignado los Profetas al Mesías prometido, será nuestro intento en el presente artículo investigar cómo pensaban respecto á ese libertador los contemporáneos de Jesucristo.

Y estas investigaciones habrán de llevarnos á la solución de una cuestión importante, presentada á menudo por los incrédulos antiguos y modernos. Si el Mesías es tal como la doctrina cristiana nos lo dice, y si Jesús ha manifestado en su persona y demostrado con sus milagros la realización en él mismo de todos los caracteres mesiánicos, ¿cómo los judíos en masa no le reconocieron por tal y no se prosternaron en adoración ante el Hijo de Dios?

En los libros históricos del Nuevo Testamento encontraremos principalmente los elementos para la resolución de este grave problema.

Hagamos observar desde luego que no sería acertado esperar que en todos los judíos de aquella época hubiésemos de encontrar los mismos conceptos mesiánicos. Entre los caracteres del Mesías los hay que fueron indicados por los Profetas sólo raras veces y con menos insistencia, mientras que otros se encuentran consignados, podemos decirlo así, en cada página de los divinos oráculos, con tal esplendor que forzosamente había de herir aun los ojos menos perspicaces. Pero en aquellas mismas páginas necesario era distinguir de la figura profética la realidad, originándose, por lo tanto, de aquí un nuevo motivo de divergencias.

El pueblo judío, tal como nos aparece en el curso de toda su historia, era un pueblo carnal, muy apegado á los intereses materiales, y tardo para el conocimiento y estimación de los bienes espirituales. Se creía el primer pueblo del mundo, y le lisonjeaba el persuadirse que todas las naciones de la tierra habrían de someterse á su dominación algún día. La destrucción de su nacionalidad y su dispersión entre todos los pueblos del mundo no han conseguido aún en nuestros tiempos arrancar á los israelitas esos ensueños de grandeza; así lo atestiguan sus libros de todas las épocas, donde se ven reproducidos bajo todas las formas tales anhelos y promesas. Las palabras proféticas en que se pinta al Mesías como un Rey poderoso y glorioso, libertador de su pueblo y conquistador de los gentiles, tales palabras, decimos, debían principalmente encontrar acogida, y eran naturalmente interpretadas por los más en su sentido propio y material. Las ideas más puras y espirituales debían ser patrimonio de algunas almas selectas, ilustradas con más vivas luces y prevenidas con más abundantes gracias. ¿Se pondrán, por ventura, de parte de éstas los jefes de la Sinagoga, los Príncipes de los Sacerdotes, los escribas y los fariseos? Podría uno pensarlo atendido el conocimiento más á fondo que tenían de la ley, atendida su educación más distinguida y la santidad de sus funciones, y, sin embargo, no fué así. Aquéllos senadores de Israel en tiempo de Jesucristo, pertenecían muchos de ellos á la secta materialista de los saduceos; y descuidando el estudio y la enseñanza del verdadero espíritu de la santa ley, empleaban toda la actividad de su inventivo ingenio en rodear la observación literal de la ley de minuciosidades tan vejatorias como ridículas.

Y hechas estas observaciones preliminares, podemos penetrar más en el examen del asunto propuesto.

El Mesías, tal como nos lo describen las profecías, debía ser á la vez hijo de David é hijo de Dios, Rey, Profeta, Sacerdote, Doctor, Legislador y Libertador de su pueblo; pero también al mismo tiempo varón de dolores, que sufriría Pasión y muerte para expiar los pecados de los hombres y reconciliar la tierra con el cielo. Debía aparecer antes de que el cetro hubiese salido de la Casa de Judá, entrar en el templo de Jerusalén y perecer de muerte violenta unos cuatrocientos noventa años después de restaurada la ciudad santa á la vuelta de la cautividad de Babilonia.

En la época en que Jesús Nazareno recorría las ciudades y aldeas de Palestina anunciando "la buena nueva„ y el próximo advenimiento del reino de Dios, acababan de quitar la corona los romanos á Arquelao, Rey de Judea, y había comenzado la septuagésima semana de Daniel. Deberían, pues, los judíos, prevenidos así por los oráculos divinos, considerar como inminente la aparición de su Mesías. Nuestros libros sagrados atestiguan en varios pasajes esta expectación, y los mismos historiadores profanos estaban también enterados de ella. Recordemos aquí los tan sabidos textos de Suetonio y de Tácito: "*Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judea profecti rerum potirentur.*„ (Sueton., *Vita Vespas.*, IV.) "*Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret Oriens profectique Judaea rerum potirentur.*„ (Tac., *Historia*, V.)

Compartían los samaritanos dicha esperanza, puesto que aquella mujer de Sichar, no sabiendo qué pensar de las explicaciones que Jesús le daba, le respon-

dió: "Yo sé que viene el Mesías, que se llama Cristo, y cuando viniere Él nos declarará todas las cosas.„ (Joann., IV, 25.) Del anciano Simeón dice Lucas (II, 25) que "esperaba la consolación de Israel„. Los jefes de la Sinagoga, al saber que un hombre extraordinario predicaba y bautizaba en el desierto de Judea, entran al punto en sospecha de si podía, en efecto, ser el Cristo; sospecha de que, por lo demás, participa también la muchedumbre que se apiñaba en derredor del Bautista. Le enviaron, pues, sacerdotes y levitas con encargo de preguntarle. Juan Bautista les declara rotundamente que él no es el Cristo, pero que éste se encuentra entre ellos, sin que ellos le conozcan (Joann., I, 19-27). Y cuando más adelante los milagros de Jesús vengan á excitar la admiración del pueblo, oiremos, á los que presencian aquellos prodigios, exclamar que quien obra tales portentos es verdaderamente "el Profeta que ha de venir al mundo„. (Joann., VI, 14.)

Expresa también muy á las claras esta espera del Mesías la pregunta de los discípulos de San Juan Bautista. "¿Eres tú, le dicen á Jesús, el que has de venir, ó esperamos á otro?„ (Luc., VII, 19, 20.) Por toda respuesta hizo Jesús en presencia de ellos muchas curaciones milagrosas, y les dijo: "Id y decid á Juan lo que habéis oído y visto; que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, á los pobres se les anuncia el Evangelio.„ (Luc., VII, 22.) Y, en efecto, tales prodigios, y particularmente la evangelización de los pobres, habían sido claramente designadas por Isaías como las obras que había de realizar el enviado del Señor.

Parece que los contemporáneos de Jesús estaban, por lo general, conformes para entender en su sentido propio las palabras proféticas concernientes á la realeza gloriosa de Cristo. La frase *Rex Mesias* era una expresión consagrada entre los doctores de la ley. La encontramos á menudo en la paráfrasis de Onkelos, que escribió poco más ó menos por el tiempo de Jesucristo. Así, al punto que Nathanael reconoce en Jesús el gran Profeta predicho por Moisés y los demás Profetas de la Ley, le oímos exclamar: "Tú eres el Rey de Israel.„ (Joann., I, 49.) Y cuando la muchedumbre, harta con los panes milagrosos, ha reconocido á Jesús por el Profeta que había de venir al mundo, vemos á aquellas gentes tratar de arrebatarlo para hacerlo Rey.

Diríase que el Salvador mismo no ha querido disipar al pronto esta ilusión de sus discípulos. Continuando el uso del lenguaje figurado de las profecías, llama á su Iglesia "el reino de los cielos„, promete á sus Apóstoles un sitio en la mesa del banquete en su reino, y sillas de jueces para juzgar á las doce tribus de Israel. Los hijos del Zebedeo le piden asientos de distinción en ese reino, y Jesús les responde que no saben lo que piden; que no depende de Él, sino de su Padre, el acoger aquella súplica. Los discípulos que iban á Emaús el día de la Resurrección, dicen al desconocido que se juntó en el camino: "Mas nosotros esperábamos que Él era el que había de redimir á Israel.„ (Luc., XXIV, 21.) Jesus les explica tan sólo que por los sufrimientos es como debía entrar Cristo en su gloria. Y, en fin, el día mismo de su gloriosa ascensión, habiéndole preguntado á Jesús los Apóstoles: "Señor, ¿si en este tiempo restituirás el reino á Israel? (Act., I, 6), les responde: "No toca á vosotros saber los tiempos ó los momentos que puso el Padre en su propio poder.„ (Act., I, 7.) Vése que hasta el fin las palabras de Jesús guardan bajo este aspecto cierta indeterminación, y al Espíritu Santo estaba reservado dar á los Apóstoles la idea exacta del reino del Mesías. Una vez tan sólo declaró Jesús claramente que su reino no era de este mundo: cuando dió tal respuesta á Pilatos para disipar la falsa imputación de los judíos que le acusaban de haberse hecho pasar por Cristo-Rey (Luc., XXIII, 2; Joann., XVIII, 36.)

Este Cristo-Rey, según la idea de los judíos, debía libertar á su nación del yugo de los extranjeros. De aquí el imaginarse ellos que Jesús, una vez reconocido como Mesías por el pueblo todo, iría á ponerse al frente de un ejército sublevado para rechazar la dominación de los romanos. Como, sin embargo, según aquellos doctores, no era el Cristo, su tentativa iba á salir de cierto fallida, y vendrían los

romanos para acabar con el lugar santo y con toda la nación judía. (Joann., XII, 48.) Tal fué el parecer emitido por el Sumo Sacerdotes Caifás ante el Sanhedrín.

Es de notar que Jesús, predicando en Galilea y en la Perea, tiene en diversas ocasiones cuidado de ocultar su carácter mesiánico. Después de haber escuchado y colmado de elogios la magnífica confesión de Pedro: *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo,* Jesús les manda y conmina que á nadie digan que Él es el Cristo (Matth., XVI, 20; Marc., VIII, 30). Le vemos imponer silencio al demonio, que le llamaba *el Santo de Dios* (Marc., I, 21). Prohibe, en general, con amenazas á los espíritus malignos que le manifiesten, cada vez que éstos le proclaman Hijo de Dios. ¿Cuál ha podido ser el motivo de esta reserva? Probablemente el que los ánimos en aquellas poblaciones, imbuídos de falsas ideas respecto al Mesías, no se hallaban todavía entonces dispuestos para acoger semejante revelación. La misión de Jesús, en su cualidad de Mesías, era bajo bastantes aspectos enteramente opuesta á las esperanzas más agradables para el pueblo respecto á su gran libertador. Según esas ideas populares, Israel, guiado por el Mesías, subiría á la cumbre de grandeza y poderío, y Jesús iba á ser la causa indirecta por la cual aquel pueblo rebelde se vería reducido á la última humillación. Creían ellos que la gentilidad habría de inclinarse por completo ante el cetro de Israel, y Jesús estaba llamado á hacer inclinar á Israel ante los gentiles y á establecer en su reino perfecta igualdad entre judíos y paganos. La ley de Israel debía recibir una estabilidad eterna, y Jesús estaba llamado á ser el fin de toda aquella Ley, á reemplazar la alianza de la ley mosaica por la alianza de la libertad de los hijos de Dios. El Mesías, se decía, deberá renovar de repente la faz de la tierra mediante prodigios que conmoverían las fuerzas todas de la naturaleza, y Jesucristo estaba llamado á obrar el cambio moral del mundo por las solas fuerzas de la palabra evangélica y de la acción milagrosa, pero pacífica, del Espíritu Santo. En los diálogos con los doctores de la Ley que nos refiere San Juan, es el Salvador mucho más explícito porque éstos estaban en disposición de oir la verdad por entero. Pero las gentes sencillas de la Galilea y la Perea necesitaban de mayores miramientos.

A la idea de un Rey terreno iba unida otra, respecto á la cual parecen no haber nunca vacilado los judíos de aquella época, es á saber: que el Mesias sería el hijo de David y que había de nacer en Belén. Cuando Herodes pregunta á los Príncipes de los Sacerdotes y los escribas acerca del lugar en que nacería Cristo, responden ellos sin vacilar que en "Belén de Judá„ (Matth., II, 5). Más adelante, preguntándoles Jesús: "¿Qué os parece del Cristo? ¿De quién es hijo?, dícenle: "de David„ (Matth., XXII, 42). En otra ocasión vemos que es para ciertos judíos un argumento perentorio contra el carácter mesiánico de Jesús que haya venido de la Galilea, cuando el Cristo, descendiente de David, había de nacer en Belén, de donde había salido el mismo David (Joann., VII, 41, 42).

Hombres imbuídos en semejantes ideas, es evidente que estarían poco dispuestos á recibir como su Mesías un pobre galileo, nacido, según ellos pensaban, en Nazareth, de padres obscuros, sin estudios de la ciencia rabínica, que se mostraba rodeado en todas partes de gentes del pueblo groseras é ignorantes, desprovisto de todo el ascendiente exterior de que habría de rodearse ciertamente el gran libertador de Israel.

Muy cierto es que los Profetas, á la par de las glorias del Mesías, habían también predicho sus humillaciones, su pobreza, su mansedumbre, su muerte cruenta; pero los judíos, ó bien aplicaban las profecías de esta especie á otro asunto diferente, ó bien no paraban formalmente en ellas la oportuna atención, absortos como se hallaban en las ideas de grandeza y poderío.

Para vencer tan formidables resistencias sólo hablaban en pro del Salvador la pureza de su vida, la santidad de su moral y el testimonio divino de sus milagros. Bastante era, sin duda, para convencer á hombres de buena voluntad, y así vemos que consiguió atraerse algunos discípulos, aun entre

los hombres principales de la nación (Joann., XII, 42), como Nicodemus y José de Arimatea. Pero la mayor parte de los doctores de la Ley se pusieron á hacerle una oposición impregnada de odio y terquedad, primeramente porque Jesús ponía al descubierto la hipocresía de su conducta y la vanidad de sus tradiciones supersticiosas, y después porque se proclamaba altamente Hijo de Dios. Animados contra Él por la envidia y el despecho de verse desacreditados para con el pueblo, buscaron pretextos para eludir la fuerza de la prueba de sus milagros y santidad. Calificaron esta santidad de hipocresía, puesto que se rozaba él con gentes de mala vida, y quebrantaba el sábado curando enfermos durante el descanso sagrado del séptimo día. Dijeron que sus milagros no podían ser, por lo tanto, otra cosa que prestigios producidos por los espíritus infernales. "En virtud de Beelzebub, príncipe de los demonios, lanza éste los demonios.„(Luc., IX, 15.) Calificábanle además de blasfemador impío, pues que se hacía pasar por Hijo de Dios, y le reputaban según esto merecedor de muerte. Así que varias veces se quiso matarle á pedradas.

¿Pues ignoraban acaso los doctores que el Mesías sería verdaderamente el Hijo de Dios? Evidentemente no, porque este nombre se le da con exuberante claridad en la Escritura. David canta en su nombre: "El Señor me dijo: Mi Hijo eres tú, yo te he engendrado hoy.„ (Psalm. II, 6.) Este pasaje era universalmente considerado como mesiánico (Act., IV, 25-27). San Pablo lo toma como punto de apoyo para su predicación (Act., XIII, 33; Heb., I, 6). Esto explica también cómo Nathanael, al punto que ha reconocido á Jesús como el Mesías, exclama: "Maestro, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel.„ (Joann., I, 40.)

Pero si los judíos daban á su Mesías el nombre de Hijo de Dios, fáltanos aún ver en qué sentido le aplicaban un título de tanto honor. Todos los hombres justos son en cierto sentido hijos de Dios. ¿No podía un hombre de eminente santidad é investido de una misión divina, la más sublime que jamás ha habido, reivindicar para sí ese título de una manera privilegiada, y llamarse en virtud de ello *el Hijo de Dios*, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, sin poseer por eso en sí la misma naturaleza divina? Así razonarían probablemente los doctores de Israel. Si tuviesen algún conocimiento de la filosofía de los alejandrinos, podían encontrar un apoyo para tal modo de ver en la doctrina del *Logos*. Aquel ser misterioso era, en efecto, para los filósofos de Alejandría una criatura intermedia entre Dios y el hombre, un "dios de segundo orden„: Θεὸς δεύτερος.

Falso era, sin duda, semejante razonamiento, pues que la Escritura, al dar al Mesías el nombre de Dios, no insinuaba en modo alguno que fuese él de una naturaleza inferior; al contrario, el uso constante en los Sagrados Libros de no dar el nombre de *Elohim*, en el sentido del singular, sino al solo Dios verdadero, debía hacer creer que el Mesías investido del nombre de Dios no sería sino el Dios supremo, Jehová mismo. Pues qué, ¿Jehová no había dicho por otra parte en Isaías: "Por esto vendrá día en que mi pueblo conocerá mi nombre, porque yo, el mismo que hablaba, he aquí que estoy ya presente„ (Isai., LII, 6), y en otro pasaje: "El mismo Dios vendrá y os salvará?„ (Isai., XXXV, 4.)

La ignorancia de la naturaleza divina del Cristo era, pues, bien culpable en aquellos doctores, ocupados siempre en escrutar los menores detalles de sus Libros Sagrados. Y si hasta entonces no habían comprendido el verdadero sentido sobre este punto capital, las afirmaciones de Jesús, el Profeta obrador de milagros, hubieran debido despertar su atención y fijar su convicción. Mas prefirieron aferrarse á sus preocupaciones, intentando aplicar á Jesús aquella prescripción del Deuteronomio: "Si se levantare en medio de ti un profeta, ó quien diga que vió un ensueño, y pronosticare alguna señal ó prodigio, y acaeciere lo que habla, y te dijere: "Vamos y sigamos dioses ajenos que no conoces, y sirvámosles„, no escucharás las palabras de aquel profeta ó soñador, porque os prueba el Señor, Dios vuestro, para que se haga patente si le amais ó no... Pero aquel profeta ó forjador de ensueños será castigado de muerte.„(Deut., XIII, 1-5.) Refiere,

en efecto, San Juan que los judíos procuraban dar muerte á Jesús "porque no solamente quebrantaba el sábado, sino porque también decía que era Dios su Padre, *haciéndose igual á Dios*„ (Joann., V, 18). Del mismo modo, habiendo oído de boca del Salvador aquellas solemnes palabras: *Yo y mi Padre somos una misma cosa*, tomaron piedras para apedrearle á causa, decían ellos, *de la blasfemia* que acaba de proferir, *y porque tú, siendo hombre, te haces Dios* (Joann., X, 30-33). Ya antes de eso habían querido apedrearle por haber dicho: "Antes que Abraham fuera criado existo yo.„ (Joann., VIII, 58-59.) Esta preexistencia que se atribuía Jesucristo equivalía realmente á la existencia eterna, atributo exclusivamente propio de la Divinidad.

Persistiendo hasta lo último en su obcecación, los miembros del Sanhedrín pronunciaron unánimes la sentencia de muerte contra Jesús, convencido, decían ellos, de blasfemia porque se había declarado el *Cristo, el Hijo de Dios bendito* (Matth., XXVI, 63-66; Marc., XIV, 61-64). Y esa misma acusación fué precisamente la que adujeron como decisiva ante Pilatos para obtener de él que Jesús fuese crucificado. "Nosotros tenemos una ley, y según esta ley debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios.„ (Joann., XIX, 7.) Y, finalmente, cuando le vieron clavado en la cruz, pasaban por delante meneando la cabeza y diciendo: "Si es el Rey de Israel, baje ahora de la cruz y creeremos en él; confió en Dios; líbrele ahora si le ama, pues que Él ha dicho: Hijo soy de Dios.„ (Matth., XXVII, 42-43.) El centurión, por el contrario, en vista del terremoto y de los prodigios que acompañaron la muerte del Crucificado, exclamó: "Verdaderamente Hijo de Dios era éste.„ (Matth., XXVII, 54.)

Del conjunto de todos estos pasajes se puede deducir bastante bien el estado de ánimo de los judíos respecto á las ideas mesiánicas al tiempo que apareció Jesucristo, nuestro Salvador. Rechazando con horror el pensamiento de que el Mesías pudiese ser verdaderamente Dios (pues que la divinidad está concentrada toda por entero en Jehová, el solo verdadero Dios), sacaban como consecuencia que Jesús, por lo mismo que Él se decía Dios, no podía ser el Mesías, y que no era sino un impostor, un blasfemo impío. Sus obras maravillosas las daban, ó como prestigios diabólicos, ó como vanas ilusiones, que permitía Dios para probar la fidelidad de su pueblo; de lo cual se deducía la voluntad expresa de Jehová de que aquel falso profeta fuese castigado de muerte.

Los jefes de la Sinagoga no negaban los milagros de Jesús; al contrario, los vemos proclamar muy alto que hacía muchos (Joann., XI, 47). Si, pues, Jesús se hubiera contentado con reivindicar para sí los caracteres que en el espíritu de los judíos correspondían á la idea mesiánica, es harto probable que hubiera sido recibido y proclamado por toda la nación, pues que el obstáculo insuperable para aquellos monoteístas poco ilustrados era que Él pretendiese ser de naturaleza divina.

Esa ignorancia, aunque culpable, la reconoció el mismo divino Salvador cuando, levantado y clavado en la cruz, encontró en su misericordioso corazón aquella disculpa del crimen de sus verdugos: "No saben lo que se hacen.„ La reconoció San Pedro cuando dijo á los judíos que le rodeaban: "Y ahora, hermanos, sé que lo hicisteis (el haber dado muerte al Autor de la vida) por ignorancia, como también vuestros jefes.„ (Act., III, 17.) San Pablo está conforme en darles igual testimonio: "Los que moraban, dice, en Jerusalén y Príncipes de ella, no conociendo á éste ni á las voces de los Profetas que cada sábado se leen, las cumplieron sentenciándole; y no hallando en Él ninguna causa de muerte, pidieron á Pilatos que se le quitase la vida.„ (Act., XIII, 27-28.) Y en otra parte: "Porque si hubiesen conocido, no hubieran jamás crucificado al Señor de la gloria.„ (I Cor., II, 8.)

Faltábales para conocer al Hijo de Dios la rectitud del espíritu y la humildad del corazón. Con estas dos cualidades hubiera bastado para disipar sus preocupaciones y hacerles comprender el verdadero sentido de los divinos oráculos. Ilustrados con las luces de lo alto, habrían leído en aquellos sus libros que el Mesías prometido debía ser el Hijo verdadero de Dios, igual en todo á Jehová su Padre; y rindiéndo-

se á la prueba de sus milagros, se hubieran prosternado en adoración ante quien, siendo Dios él mismo, venía á ellos en nombre del Señor.

Los discípulos de Jesús, hombres sencillos y rectos, recibieron la gracia rehusada á los soberbios é hipócritas jefes de la nación. Jesús mismo proclamó dichoso á Simón, hijo de Juan, porque la divinidad suya no se la habían revelado la carne y la sangre, sino su Padre, que está en los cielos (Matth., XVI, 17).

Según todos los indicios que en el Nuevo Testamento encontramos, podemos, pues, deducir que bien pocos de los contemporáneos del Salvador creían en las humillaciones del futuro Mesías y en el carácter enteramente espiritual de su reino. Dichas verdades fueron, sin embargo, claramente comprendidas y anunciadas por el precursor de Cristo. El fué quien, mostrándole á sus discípulos, les dijo: "He aquí el Cordero de Dios, he aquí el que quita los pecados del mundo." Él fué quien en sus predicaciones le anunciaba como el gran Restaurador de la moral, el dispensador del Espíritu Santo, el Juez de todos los hombres (Joann, I, 29; Luc., III, 3-17). Pero había recibido respecto á esto una especial revelación, puesto que personajes muy virtuosos y hasta discípulos de Jesús parecen haber ignorado estos misterios.

Cuando Jesús, reconocido por sus discípulos como Mesías, les predice en términos claros su Pasión y muerte, ellos no comprenden nada en sus palabras, y Pedro mismo repone: "¡Ah Señor! de ningún modo: no, no ha de verificarse eso en ti." (Matth., XVI, 22.) El propio día de la resurrección, aquellos dos discípulos que iban á Emaús merecen oir de labios del divino Maestro aquella asombrosa reprensión: "¡Oh necios y tardos de corazón para creer todo lo que los Profetas han dicho! Pues qué, ¿por ventura no era conveniente que el Cristo padeciese estas cosas y entrase así en su gloria?" (Luc., XXIV, 25, 26.) Tampoco veía más claro este punto el eunuco de Etiopía, cuando leyendo la profecía de Isaías relativa á Cristo, que sufre y muere por su pueblo, preguntaba á Felipe: "Dime, te ruego, ¿de quién dice esto el Profeta: de sí mismo ó de algún otro?" (Act., VIII, 34.) Y, por último, en las postreras instrucciones que antes de su ascensión dió Jesús á sus discípulos les abrió el sentido para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: "Así está escrito, y así era menester que el Cristo padeciese, y resucitase al tercero día de entre los muertos; y que se predicase en su nombre penitencia y remisión de pecados á todas las naciones, comenzando por Jerusalén." (Luc., XXIV, 45, 47.) ¿Fué entonces al menos el Salvador bien comprendido por los discípulos? Así debemos creerlo, pues que Jesús les había abierto el sentido para darles la inteligencia de sus palabras. Y fué necesario, sin embargo, que más adelante una nueva revelación recordase á San Pedro la vocación de los gentiles á la fe de Cristo, y causó admiración cuando, estando él instruyendo á Cornelio y los suyos, se vió que bajaba el Espíritu Santo sobre aquellos paganos.

De todo lo que hemos dicho resulta que la idea mesiánica, bosquejada apenas en la mayoría de los judíos contemporáneos de Jesucristo, imperfecta primeramente en los mismos discípulos del Salvador, no recibió en la Iglesia de Cristo su pleno desarrollo hasta el tiempo en que los Apóstoles, iluminados por el Espíritu Santo, comenzaron á cumplir la misión que de su divino Maestro habían recibido: "Id, pues, y enseñad á todas las gentes. Id por todo el mundo, y predicad el Evangelio á toda criatura." (Matth., XXVIII, 19; Marc., XVI, 15.)

Después de la venida de nuestro Señor Jesucristo continúan los judíos esperando al Mesías bajo la forma de un Príncipe poderoso que les restablecerá el reino, les reedificará el templo y someterá todas las naciones á la dominación judía y al culto de Jehová. En el perdón de los pecados que habrá de procurarles Cristo ven tan sólo el librarse de las tribulaciones temporales en que ha caído la nación á causa de sus ofensas contra Jehová. Y además su Mesías no habrá de ser de naturaleza superior á la nuestra. Así lo sostenía en el siglo II el judío Trifón contra San Justino, pareciéndole al tal filósofo paradoja y hasta insensatez el decir que Cristo existiese desde la eternidad como Dios y que consintiese en nacer

como un hombre. (*Tryph.*, 48.) Confiesan varios de sus doctores que la época fijada para la venida del Mesías ha pasado ya largo tiempo hace; pero pretenden que dichas profecías son condicionales, y para cumplirse tan sólo si los israelitas son fieles á la Ley. El Mesías vendrá, se nos dice, cuando el pueblo observe perfectamente un solo sábado, y maldito quien pretenda señalar el tiempo preciso de su venida. No pudiendo venerar en absoluto las profecías que anuncian las humillaciones, los padecimientos y la muerte cruenta del Mesías, han imaginado dos Mesías que deberían aparecer sucesivamente. El primero de la raza de José, llamado Nehemías, será vencido y muerto por el Anticristo Armilo, y expiará con su muerte los pecados de Israel. El segundo Mesías, glorioso y triunfante, será hijo de David. Dará muerte á Armilo con el soplo de su aliento; devolverá la vida al Mesías, hijo de José, y reinará en el mundo entero. Dichos doctores, al enumerar los bienes todos que el Cristo glorioso había de traer al mundo, apenas hablan más que de favores del orden temporal. El orden sobrenatural parece ocultarse á esas inteligencias sumergidas hasta hoy en una más ó menos voluntaria obcecación.

Para consulta: Smith, *Diccionario de la Biblia* (inglés), en las palabras *Mesías*, *Salvador*, *Hijo de Dios*, *Hijo del Hombre*; L. Bertholdt, *Christologia Judaeorum, Jesu apostolorumque aetate*, Erlangen, 1811; W. Newman, "Las manifestaciones mesiánicas entre los judíos„ (*Die messianischen Erscheinungen bei den Juden*). Bleicherode, 1865; Calmet, *Disertación acerca de los caracteres del Mesías según los judíos*; Eisenmenger, "El judaísmo al descubierto„ (*Das entdektes Judenthum*), segunda parte, cap. XIII, *Del Mesías*.

J. Corluy.

MESÍAS (*Los falsos*).—Nuestro Señor Jesucristo, hablando acerca de los últimos tiempos, pone en guardia á sus Apóstoles contra los falsos Mesías y los falsos profetas. "Entonces, les dice, si alguno os dijere: el Cristo esta aquí ó allí, no lo creáis. Porque se levantarán falsos Cristos y falsos profetas, y darán grandes señales y prodigios de modo que, si posible fuera, caigan en error aun los escogidos.„ (Matth., XXIV, 23, 24.) "Mirad que no seáis engañados, porque muchos vendrán en mi nombre, diciendo: yo soy, y el tiempo está cercano; guardáos, pues, de ir en pos de ellos.„ (Luc., XXI, 8.) Otra vez, disputando con los escribas y los fariseos, les dijo: "Yo vine en nombre de mi Padre y no me recibisteis; si otro viene en su propio nombre, á aquel recibiréis.„ (Joann., V, 43.)

Aun en el tiempo mismo de nuestro Señor Jesucristo se levantó una especie de falso Mesías: Judas el gaulonita. Disponiéndose Quirinio, personaje consular enviado de Roma para formar el censo de la población en Siria, á ejecutar su mandato en Palestina, excitó Judas al pueblo á que se levantase, pretendiendo que era una cobardía para una nación escogida de Dios pagar tributo á los romanos y reconocer otro dueño que Dios solo. Levantamiento fué éste del cual se siguieron grandes males á los judíos, según testimonio de Josefo (*Ant.*, XVIII, 1, 1).

Durante el imperio de Nerón apareció un egipcio que con prestigios mágicos se hacía pasar por profeta. Se retiró al desierto, donde llegó á reunir en torno suyo una turba de 30.000 hombres alucinados por él. Avanzó al frente de tal ejército hacia el monte Olivete con designio de invadir y subyugar la ciudad santa. Pero Félix, Procurador entonces de la Judea, se le anticipó y salió al encuentro del impostor, poniéndose al frente de sus tropas y del pueblo judío, que en aquella ocasión se unió á los romanos para salvar la patria de manos de aquellos bandidos. El egipcio fué derrotado, y logró escapar con un puñado de los suyos; los demás fueron todos despedazados ó hechos prisioneros, y los restantes se dispersaron.

Menciona Josefo también una sedición suscitada por cierto Theudas que, dándose por profeta, persuadió á una multitud considerable de judíos á reunirse en torno suyo y seguirle al Jordán, cuyas aguas, según él les decía, iban en virtud de su mandamiento á separarse y abrirles paso. Fado, el Gobernador romano, cargó sobre ellos de improviso, mató varios é hizo mu-

chos prisioneros. Y entre ellos el mismo Theudas, á quien cortaron la cabeza y la llevaron á Jerusalén.

Debe también contarse entre los falsos profetas cuya aparición precedió á la ruina de la nación judía, Simón Mago, que se daba por un gran personaje y á quien sus secuaces celebraban como "la virtud grande de Dios„ (Act., VIII, 9, 11).

Durante la terrible guerra que contra los romanos sostuvieron los judíos, y que trajo la ruina de su ciudad santa y su templo, no nos habla la historia precisamente de falsos profetas que los hayan guiado á la lid. Pero más adelante, bajo el reinado de Adriano, fueron víctimas del célebre impostor que se daba á sí propio el nombre de Barcoquevas, es decir, hijo de la estrella. Decía ser él el Mesías predecido por Balaán con aquellas proféticas palabras: "De Jacob nacerá una estrella, y brotará de Israel un cetro.„ (Num., XXIV, 17.) Fué proclamado y ungido Rey en la ciudad de Bither. El célebre rabino Akiba no cesaba de confirmar al pueblo en su ilusión; doquiera que hallaba á Barcoquevas, decía: "¡He aquí el Rey Mesías!„ Bajo sus órdenes tomaron los judíos las armas y sacudieron por algún tiempo el yugo de los romanos, y dieron muerte en diversos sitios á muchos romanos y griegos. Y no fueron solamente los judíos hebraizantes los que se dejaron fascinar por la fama del supuesto libertador; pues que los helenistas de Egipto no mostraron menos ardor en exterminar á los gentiles entre quienes vivían. Así lo refieren los rabinos. El Emperador Adriano envió contra los rebeldes á Julio Severo. Defendiéronse obstinadamente los judíos en Bither; pero, por último, fué tomada la ciudad, pereciendo allí Barcoquevas, y siendo muertos ó vendidos un número casi increíble de judíos. Después de esta guerra dictó Adriano un decreto prohibiendo á los judíos, bajo pena de la vida, entrar en Jerusalén, ciudad que él había hecho reedificar con el nombre de Ælia Capitolina. El levantamiento de los judíos al mando de Barcoquevas aconteció los años 17 y 18 de Adriano, 178 y 179 de Jesucristo. Dícese que, exasperado el pueblo por el despecho de haber sido víctima de aquel impostor, cambió su nombre de Barcoquevas (*hijo de la estrella*), en Bar-kozibah (*hijo de la mentira*).

Abatidos con estos desastres los judíos, aunque sin renunciar á esperar al Mesías, parece que no se dejaron ya seducir nuevamente por falsos profetas hasta el siglo XII. Vénse por entonces aparecer falsos Mesías en varios países. En 1137 tuvo el suyo Francia; en 1138, Persia; en 1157, Córdoba, en España, y en 1167, el reino de Fez y la Arabia. Poco tiempo después se presentó otro á las orillas del Éufrates, al cual se adhirieron 10.000 israelitas. Se le atribuía un milagro. En 1174 los judíos de Persia se atrajeron grandes contratiempos á causa de un impostor así. Hacia la misma época vióse la Media agitada por un joven mago judío, llamado David Almaser, que se hacía pasar por el Mesías. En el siglo XVII, en 1666, un judío instruído, originario de Esmirna, declaró que él era el libertador prometido, y vióse á judíos de países extranjeros vender sus haberes para ir á su lado. Hízole prender el Sultán, y entonces aquel desventurado, para salvar su vida, abrazó el mahometismo. Y, por último, en 1682, un judío alemán, por nombre Mardoqueo, con fama por la austeridad de su vida, dióse á atacar los vicios de sus correligionarios presentándose como el Mesías. Creyeron en él muchos judíos alemanes é italianos; pero pronto experimentaron que todas sus promesas eran vanas.

Los datos que nos proporciona Eisenmenger á cerca de los falsos Mesías (*Das entdektes Judenthum*) "El judaísmo al descubierto) no pasan de la referida época. Bastantes son para que aparezca palpablemente la ceguedad del pueblo de Israel. Aventureros, sin más títulos que algunos burdos prestigios y una insensata audacia, lograron excitar el entusiasmo popular. No se tomaron sus secuaces la molestia de comprobar en tales personas y en sus actos los numerosos caracteres señalados por los Profetas para distinguir al enviado del Señor. Una sola nota preocupaba aquella raza grosera: el anuncio de la liberación del yugo extranjero. Y esta ceguedad, según la designación atribuída á la profecía de San Pablo, durará

en Israel hasta que los gentiles en pleno hayan entrado en la Iglesia de Jesucristo. Entonces Israel todo por entero será salvo, creerá por fin en el Mesías verdadero, y encontrará en esa fe la bendición y la felicidad (Rom., XI, 25, 26).

J. CORLUY.

METEMPSÍCOSIS.—Llámase así la opinión que pretende que nuestra alma, al separarse del cuerpo, pasa á comenzar de nuevo una serie indefinida de existencias parecidas á la de los seres que viven en la tierra.

Este error, admitido por las religiones del antiguo Egipto y de la India, ha surgido nuevamente entre nosotros. Queriendo Juan Reynaud aplicar al destino humano la ley de la perfectibilidad, ha enseñado la metempsícosis en un libro intitulado *Ciel et Terre*, que fué condenado por el Concilio de Périgueux en 1857. "Según ese libro, dice Mr. Ravaison (*La Filosofía en Francia en el siglo XIX*), la Tierra no es más que el lugar de una de las existencias en número indefinido que habremos de recorrer sucesivamente. Hemos existido ya cuando vivimos aquí, y existiremos aún, y más perfectos cada vez, en los diferentes mundos que en indefinido número pueblan los espacios. No pasaremos en un instante de un estado corporal á un estado espiritual, que no hay espíritus puros sin cuerpo alguno. La inmortalidad consiste en un progreso indefinido desde una existencia á otras que en el fondo se le parecen, en las cuales se va uno purificando cada vez más. De modo que, para decirlo con palabras teológicas, no habría ni cielo ni infierno, sino tan sólo un eterno purgatorio.„

Esta doctrina ha sido admitida por un cierto número de contemporáneos nuestros, y la profesan particularmente los espiritistas (véase la palabra *Espiritismo*). Niegan, en efecto, que haya demonios y ángeles, como la Teología católica nos enseña; dicen que todos los espíritus tienen la misma naturaleza que nuestras almas, que se purifican y progresan pasando por una serie sucesiva de existencias corpóreas. Sólo que opinan que esas encarnaciones cesan para cada espíritu cuando ha llegado á la perfección, y que entonces sería y quedaría espíritu puro. Tal es la exposición que de la doctrina espiritista presenta Allan Kardec en su *Libro de los espíritus*.

Semejante teoría, no sólo es contraria á la doctrina cristiana, sino que asimismo está en desacuerdo con lo que aun la razón nos enseña respecto á la vida futura. Así lo demostramos en los artículos *Espiritualidad é Inmortalidad del alma*.

J. M. A. VACANT.

MILAGROS.—I.—DOCTRINA DE LA IGLESIA EN ESTA MATERIA.—Después de haber declarado que la fe debida á las verdades reveladas es una virtud sobrenatural por la que, atraídos y auxiliados de la gracia de Dios, creemos dichas verdades por la autoridad del mismo Dios, que las ha revelado, añade el Concilio del Vaticano: "Sin embargo, á fin de que el obsequio de nuestra fe fuese adecuado á la razón, quiso Dios que con los internos auxilios del Espíritu Santo se uniesen los argumentos externos de su revelación, á saber: los hechos divinos, y en primer lugar los milagros y las profecías, los cuales, mostrando colmadamente la omnipotencia é infinita sabiduría de Dios, son signos de la divina revelación ciertísimos y acomodados á la inteligencia de todos. Por lo cual ya Moisés y los Profetas, ya principalmente Jesucristo, nuestro Señor, hicieron muchos y muy manifiestos milagros y profecías, y de los Apóstoles leemos (Marc., XVI, 20): "Y ellos salieron y predicaron en todas partes, cooperando el Señor y confirmando su doctrina con los milagros que la acompañaban.„ (Constit. *Dei Filius*, cap. III, *de Fide*.)

Declara después el santo Concilio en los siguientes términos lo que es de fe católica respecto á los milagros:

"Si alguno dijere que la revelación divina no puede hacerse creíble por signos externos, y que, según esto, sólo por la interna experiencia ó inspiración privada de cada cual deben ser movidos los hombres á la fe, sea excomulgado.„ (*Ibid.*, can 3.)

"Si alguno dijere que los milagros no son posibles, y que, por lo tanto, todas las narraciones de ellos, aun las conte-

nidas en la Sagrada Escritura, se han de relegar á las fábulas ó mitos, ó que nunca puedan conocerse con certeza los milagros, y que no se prueba en regla con ellos el origen divino de la religión cristiana, sea excomulgado.„ (*Ibid.*, can. 4.)

Hé aquí, pues, según dichos textos las verdades de fe católica que hemos de creer so pena de ser herejes.

El milagro no es imposible.

No son fábulas ó mitos todos los milagros, particularmente los referidos en la Sagrada Escritura.

La obligación de creer las verdades reveladas puede manifestarse por medio de signos exteriores.

Hay milagros que pueden ser conocidos con certeza.

Los milagros suministran una prueba verdadera del origen divino de la revelación cristiana.

Ya habrá reparado el lector que el santo Concilio, no sólo no impone como de fe católica la verdad de todos los milagros, sino que hasta no impone la verdad de ningún milagro en particular. En sus cánones, en efecto, sólo condena como herejes á quienes negaren la posibilidad, la realidad ó la fuerza probatoria de todos los milagros que pueden alegarse en favor del Cristianismo. Es, sin embargo, de fe que Moisés y los Profetas, y sobre todo Jesucristo y los Apóstoles, obraron muchos y muy manifiestos milagros. Porque aunque el Concilio del Vaticano haya puesto esta afirmación en uno de sus capítulos y no la haya reproducido en los cánones donde determina los dogmás de fe, pertenece, sin embargo, á la fe católica á causa de los textos tan claros de la Sagrada Escritura y de la enseñanza constante y unánime de todos los órganos de la Iglesia. Hay también muchos milagros particulares referidos en los Libros Sagrados, y especialmente los de la Resurrección y de la Ascensión del Señor, mencionados en el Símbolo de los Apóstoles, cuya realidad se impone á nuestra fe bajo pena de herejía. Hay otros hechos en número considerable cuya naturaleza no se ha manifestado tan claramente, bien por el sagrado texto, bien por la tradición de la Iglesia, y acerca de cuyo carácter nada hay de fe ni aun de certeza.

Por lo que toca á los milagros no referidos en la Sagrada Escritura, y particularmente por lo que toca á los de los Santos canonizados, la Iglesia no los propone á nuestra fe, y más adelante (§ 8) estudiaremos el alcance de lo que la Iglesia pronuncia respecto á ellos.

II. Verdadera noción del milagro, y nociones falsas del mismo.—Llámase á veces milagros á hechos del orden físico, intelectual ó moral cuyo autor es manifiestamente Dios. En este sentido las profecías y la constancia de los mártires cristanos son milagros lo mismo que la resurrección de un muerto. Pero más ordinariamente resérvase el nombre de milagro para los prodigios de Dios que tienen por objeto el mundo material, y así lo practicaremos nosotros siguiendo al Concilio del Vaticano, que distingue el milagro de las profecías y de las otras obras de Dios que prueban la revelación cristiana.

Así entendido, es el milagro un hecho sensible que se intercala en la trama de los fenómenos del mundo material orgánico ó inorgánico, pero que supera manifiestamente el poder de todas las fuerzas creadas puestas en juego al verificarse dicho hecho, y hasta impide la realización del efecto que, según las leyes del universo, debieran producir las expresadas fuerzas, y no puede explicarse sino por una acción extraordinaria de Dios.

Conveniente será para la mejor inteligencia de esta definición que expongamos algunas observaciones acerca de las leyes del universo y de la índole de la acción que ejercemos en el mundo de los cuerpos.

Siendo finitas todas las criaturas, poseen un poder y fuerzas limitados que se ejercen solamente en un concreto y determinado círculo. Los oídos no pueden ver; las piedras no pueden oir; tiene el agua un peso y densidad dados. Muéstranos además la experiencia que los seres que carecen de razón y libertad no pueden obrar más que de un solo modo en circunstancias idénticas, ó, por decirlo de otro modo, que están sometidos á un determinismo absoluto. Y así, un cuerpo humano arrojado á un horno ardiente no dejará de ser abrasado; y así también una misma canti-

dad de agua conservará el mismo volumen mientras esté sometida á igual temperatura é igual presión. Dáse el nombre de *ley* de la naturaleza á la manera constante y universal con que vuelven á producirse los mismos fenómenos en idénticas circunstancias.

Cualquiera admitirá sin dificultad la verdad de estos asertos mientras se trate tan sólo de cuerpos inertes; pero las acciones libres de las criaturas inteligentes no se producen siempre de una misma manera en circunstancias idénticas, y están, por lo tanto, exentas del determinismo absoluto que impera en el mundo material. (Véase el artículo sobre el *Libre arbitrio.)* No corresponde que entremos á investigar aquí si la libertad considerada en la voluntad se ejercita sólo en ciertos límites, ó si nuestras elecciones se extienden á un campo ilimitado; pero es claro, y esto basta á nuestro propósito, es claro que cuando unas voluntades libres obran sobre el mundo material, su acción es limitada y puede ejercitarse sólo en una determinada medida, y en conformidad, por lo tanto, á leyes constantes. Sumiso está á nuestra voluntad nuestro cuerpo; pero al mismo tiempo vive y se mueve según bien sabidas leyes. Para obrar sobre los cuerpos exteriores utilizamos sus fuerzas, y nos servimos de nuestro conocimiento de las leyes que los rigen. Con el auxilio de las fuerzas, tan flacas, de nuestro cuerpo modificamos las circunstancias en que se ejercen las fuerzas de la naturaleza de manera que se obtenga el resultado que debe producirse dadas las circunstancias que nosotros ponemos. Para quedar del todo insensible no es preciso más que respirar el cloroformo; para herir un águila que se cierne en los aires me basta con tirar del gatillo de una escopeta cargada. Las acciones del hombre en el mundo exterior están sometidas á las leyes mismas de ese mundo exterior; podemos también modificar las condiciones en que obran las fuerzas físicas ó fisiológicas; pero, dadas idénticas condiciones, producirán siempre dichas fuerzas idénticos efectos.

Tal sucede también respecto á la acción sobre el mundo físico de todas las criaturas libres superiores al hombre, porque los ángeles y los demonios utilizan asimismo las facultades de los cuerpos para obrar en el universo. No pueden, en efecto, ellos crear nuevas substancias, ni aniquilar las que Dios hizo. Pero como las fuerzas propias de tales espíritus son harto superiores á las del hombre, y como ignoramos nosotros muchas leyes que ellos conocen y tienen proporción de utilizar, podrán los fenómenos producidos por ellos ser harto superiores á los que nosotros somos capaces de realizar.

Por lo que hace á Dios, su poder es infinito, estando al mismo tiempo todas las fuerzas del mundo en completa dependencia suya. Su acción en el mundo no está, por lo tanto, sujeta á otras reglas que las que Él se determina á sí propio; es decir, que esa acción está exenta de todo determinismo y es absolutameute independiente de las condiciones exteriores en que se ejercita. (Véanse los artículos *Creación* y *Providencia.*) Cuando, pues, en circunstancias dadas se realiza un hecho diferente del que debiera realizarse según las leyes conocidas, un hecho que no puede atribuirse á ninguno de los agentes creados que han intervenido, tal hecho es obra de Dios mismo, y si se ha verificado en el mundo corpóreo constituye un milagro.

Por lo demás, no son verdaderos milagros más que las obras hechas por Dios mismo, y sólo en sentido impropio se aplicaría dicha palabra á la obra de los ángeles y de los demonios, y aun más impropiamente á las del hombre. Las obras de los ángeles y de los demonios son *maravillosas*, y pueden serlo también las del hombre; pero no son milagrosas, lo cual no quiere decir que no pueda Dios servirse de los ángeles ó de los hombres para hacer milagros, pues veremos que muchos Santos han sido taumaturgos; pero el hacer milagros los Santos no era por su propio poder, sino por el de Dios que obraba en ellos. Ni por esto habremos de decir tampoco que sólo sean milagros aquellas obras que no pueden ser nunca producidas por ninguna fuerza creada. Hay ciertos milagros de Dios, como, por ejemplo, ciertas curaciones que en otras circunstancias diferentes pudieran haberse realizado por el demonio, por el

hombre y hasta por causas puramente físicas, pero que en las circunstancias en que han acontecido no pueden atribuirse á las criaturas, y se explican únicamente por la intervención de Dios.

Todos los milagros son obra de Dios, pero no todas las obras de Dios son milagros. El infundir la gracia santificante en las almas es una obra de Dios, pero no un milagro, porque no impide la realización de los fenómenos que las fuerzas físicas puestas en acción deben producir al tiempo de dársenos la gracia. Así, el bautismo no exime nuestros cuerpos de ninguna de las leyes del orden fisiológico á que se hallan sometidos.—La creación no es un milagro, porque se verifica fuera del campo de acción de todas criaturas existentes, y no impide, por consiguiente, la realización de ningún fenómeno que naturalmente debiese verificarse. —Ni es milagro tampoco el concurso natural que Dios da á las operaciones naturales de los cuerpos, puesto que tiende á producir efectos conformes á las leyes constantes del universo.

Ya que hemos expuesto la verdadera índole del milagro, no estará de más indicar aquí algunas falsas nociones que se han dado del mismo: las cuales tienden en general á aproximar el milagro á los fenómenos naturales, bien hayan sido concebidas por apologistas del Cristianismo, bien hayan sido expuestas por racionalistas que quisieran presentar una explicación natural de los fenómenos milagrosos.

Clarke, admitiendo la inercia absolutamente pasiva de la materia, y considerando las leyes del mundo material como la simple expresión de la voluntad de Dios, definía el milagro: "Una obra extraordinaria que se aparta del orden común y de la marcha regular de la Providencia, producida ó por Dios mismo ó por algún agente inteligente superior al hombre para prueba de algún dogma particular, ó para ofrecer testimonio de la misión de alguna persona y darle autoridad.„ (*De la Religión Cristiana*, cap. XIX, n. 6.) Esta definición supone malamente que los cuerpos no tienen acción propia en el universo, y que todos los fenómenos materiales son exclusiva obra de Dios ó de los espíritus, lo mismo que los milagros. Y además ni siquiera expresa que éstos se verifican fuera de las leyes de la naturaleza.

Houtteville da también una falsa noción del milagro, atribuyéndolo al juego mismo de las fuerzas naturales que obran en conformidad á sus leyes. "¿Por qué, dice, las mismas leyes que son suficientes para tantos admirables efectos no bastarían para producir los milagros, cuya vista ha asombrado algunas veces al universo? Concíbese que, al dar Dios á la materia el grado exacto de movimiento que había de tener en todos los siglos, ha podido combinar la ley de las comunicaciones de tal suerte que en tal tiempo, por ejemplo, debió el mundo presenciar tal curación, tal eclipse, tal resurrección.„ (*La Religión cristiana probada por los hechos*, libro I, cap. VI.)

Por último, varios apologistas contemporáneos presentan el milagro como un hecho extraordinario, producido por una especial providencia de Dios para servir de prueba á la verdad de la revelación, más bien que como un hecho irreducible á las energías de los seres creados. Lo cual es despojarlo de su principal fuerza probatoria, dejando á un lado uno de sus caracteres esenciales.

Los racionalistas no admiten la intervención sobrenatural de Dios que llevan consigo los milagros, y así miran éstos como hechos debidos á causas naturales ignoradas.

Aquellos que se imaginan haber encontrado semejantes causas ignoradas del vulgo, dan cabida á las mismas en la definición del milagro. "Hoy día, dice Mr. Littré en su prefacio á la obra de Mr. Salverte sobre las *Ciencias ocultas* (pág. 60), que la noción de las ciencias naturales se ha hecho preponderante..., echamos fuera el milagro... de aquellas manifestaciones... en que parece brillar. Se les da cabida en aquel terreno especial en que la Medicina se roza con la Historia; se las coloca en la categoría de las alteraciones del sistema nervioso, y se las denomina *alucinaciones colectivas* que tienen la nota especial de producir en las muchedumbres fenómenos subjetivos muy semejantes; se las clasifica entre las epide-

mias mentales, que, lo mismo que las corporales, imprimen en el espíritu el sello de una perturbación uniforme.„

Para Reimaro, los milagros son una mentira; para Eichhorn y Paulo, hechos naturales que es necesario comprender; para Welte y Strauss, leyendas forjadas por la imaginación de los pueblos, mitos que han sido tomados por relatos históricos.

Todo eso es negar los milagros, pues éstos no son una ilusión, una mentira ó una leyenda, sino un hecho real y positivo; no son un fenómeno que se explica naturalmente, sino una obra sobrenatural y divina.

Pero los incrédulos niegan que semejante hecho pueda realizarse, y nos incumbe, por lo tanto, demostrar contra ellos la posibilidad del milagro.

III. Posibilidad y conveniencia de los milagros.—El milagro es un hecho que no se conforma á las leyes del mundo creado, y cuyo autor es Dios. Si el milagro fuese, pues, imposible, dicha imposibilidad la habría, ó por parte del mundo, ó por parte de Dios.

Para que el milagro fuese imposible *por parte del mundo*, sería preciso que las leyes del mundo se impusiesen con una necesidad que no sufriese excepción. Así lo pretende el materialismo, que no admite que exista más que la materia, y considera, por consiguiente, las leyes del universo material como fatales é inevitables; así lo pretende el determinismo, que, cuando reconoce la existencia de los espíritus, los somete á la necesidad de obrar siempre de la misma manera, en las mismas circunstancias, y los priva de toda libertad.

Para que el milagro fuese imposible por *parte de Dios*, sería preciso, ó que no hubiese Dios, ó que no pudiese obrar aquí sino según las leyes del mundo en que vivimos. Así lo sostiene el ateísmo, y también todas las filosofías más ó menos contagiadas de panteísmo ó de dualismo. Las cuales afirman, en efecto, las unas que Dios no es otra cosa que el universo, y que su actividad se halla, por consiguiente, sometida á las leyes del mundo; diciendo las otras que no es sino una idea ó una fuerza abstracta que concebimos en nuestro espíritu, pero que no tiene existencia real fuera de nuestra idea; y otras aún que Dios es enteramente ajeno á los fenómenos que se desarrollan ante nosotros, ya porque no haya tenido nunca que intervenir para crear la materia y señalarle leyes, ya porque, una vez realizada la creación, haya debido retirarse al fondo de su eternidad, abandonando el mundo á sus propios recursos, como deja el relojero á sus propios movimientos el reloj que ha construído. Hoy especialmente esa negación de la posibilidad de los milagros se nos presenta sobre todo en nombre del materialismo, del determinismo y del panteísmo. De suerte que habrá de encontrarse ya la respuesta á casi todas las objeciones aducidas contra dicha posibilidad en los artículos donde han sido refutadas las mencionadas utopías, y en los que tratan de Dios, la creación y la Providencia.

Conviene, sin embargo, que mostremos aquí cómo la posibilidad de los milagros surge de los principios de la Filosofía espiritualista, y cómo entre las dificultades que se nos objetan no hay ninguna que no tienda á destruir los expresados principios, ó que no atribuya, al menos al milagro, caracteres y consecuencias que éste no tiene.

Para que el milagro sea posible basta, hemos dicho, que las leyes del mundo material no se impongan bajo todos conceptos con una necesidad absoluta, y que Dios pueda obrar libremente en el mundo de otra manera que según estas leyes. Y que así es ello vamos efectivamente á demostrarlo ahora.

Por de pronto, las leyes del mundo material no se imponen bajo todos conceptos con una absoluta necesidad. No repugna, en efecto, el que no existan, y puesto ya que existen es posible que no se apliquen.

Las leyes que ahora existen no existirían si Dios no hubiese creado el mundo, ó si lo hubiese creado en otras condiciones. La masa del Sol y la de la Tierra, su distancia y sus relaciones hubieran podido ser diferentes de lo que son. En cuyo supuesto la duración actual de los días y de las estaciones, el peso de todos los cuerpos que hay en la Tierra, el régimen de los mares y de los ríos, la composición de la atmósfera y, por consiguiente, las condiciones de la

vida en la Tierra, y las leyes del mundo físico y del mundo fisiológico, hubieran sido diferentes de lo que son.

Veamos, pues, también cómo conocemos nosotros estas leyes. ¿Las conocemos, por ventura, como las verdades necesarias por una deducción lógica que se apoya del todo en verdades necesarias y de razón? No, ciertamente, sino por una inducción, es á saber: por una generalización de relaciones constantes que la experiencia nos hace notar entre determinados hechos y circunstancias. Por lo demás, esa inducción, si es exacta, nos da solamente la certeza de que el fenómeno se reproducirá en todos los casos en que no hayan cambiado las circunstancias. Dicha inducción no se aplica, pues, sino al caso en que se hallen en presencia las mismas fuerzas y dejadas á su libre acción, porque el fenómeno deberá cambiar si interviene una nueva fuerza, sobre todo si ésta es superior á todas las que hasta entonces entraban en juego.

Esta última observación nos lleva á concluir, en cuanto á las leyes de la naturaleza, que no sólo son contingentes y pudieran no existir, sino que además, puesto ya que existen, pueden diversas causas impedir la aplicación, y consiguientemente el cumplimiento de dichas leyes. Y así es cómo, al impedir de esta manera la aplicación de tal ó cual ley, modifican á cada paso nuestras acciones libres el curso de la naturaleza material. ¿No ha abierto el hombre el istmo de Suez, y no podría transformar en un vasto mar los abrasados desiertos de Sahara?—Pero cuando interviene el hombre, se nos dirá, cambian las circunstancias, y ése es el motivo de no aplicarse la ley.—Cierto es, responderemos, y por eso mismo precisamente de que las circunstancias puedan modificarse por una intervención enteramente libre, como la del hombre, resulta que la aplicación de la ley no es enteramente necesaria.

¿Y será cosa de que se nos pregunte ahora si la intervención de Dios invisible podrá también, lo mismo que la del hombre, impedir la aplicación de la ley? Porque, en efecto, si puede Dios intervenir en el mundo por medio de una acción que no se conforme á las leyes de la naturaleza, el resultado de semejante intervención constituirá un milagro. Veamos, pues, si Dios tiene poder para obrar así sobre el mundo, y si tiene acaso motivos que le impidan ejecutarlo.

Casi inútil parece demostrar que posee Dios en su esencia el poder de obrar milagros. Si, según pretendía Voltaire *(Diccion. fil.)*, fuese el milagro "la violación de las leyes matemáticas... inmutables, eternas„, sería, expresémonos así, imposible á Dios, porque sería imposible en sí mismo. Dios, en efecto, no puede hacer lo que es contradictorio y absurdo; no puede hacer que un triángulo sea cuadrado; no puede, en una palabra, quebrantar las leyes metafísicas y matemáticas, por que derivan de su esencia misma y se imponen con una absoluta necesidad. Mas el milagro no quebranta ninguna de esas leyes, pues, como hemos dicho, de lo que se aparta es de las leyes físicas del mundo material. Ahora bien; respecto á éstas ya dejamos dicho también que no son de necesidad absoluta, son contingentes, y si existen es porque Dios mismo las ha establecido libremente. Tiene, pues, Dios la potestad de hacer milagros, como también tiene el hombre la de impedir con su intervención ciertos fenómenos. La diferencia entre el milagro y las obras del hombre procede por una parte de que, siendo infinito el poder divino, puede Dios impedir ó producir cualesquiera fenómenos físicos; y por otra, de que, siendo invisible para nuestros ojos la acción de Dios, las circunstancias en que interviene son aquellas en que la ley que deja de aplicarse nos parece debía ser aplicada; de manera que, considerado el milagro tan sólo en sus caracteres sensibles, aparece como una derogación de la ley, por más que realmente sea una obra de Dios, á la cual no se aplica la ley.

A los que intentasen, pues, negar á Dios el poder de hacer milagros, bastará responderle con Rousseau (Carta tercera de la montaña): "¿Puede Dios hacer milagros? Es decir, ¿puede hacer excepciones á las leyes que ha establecido Él? Semejante pregunta, tomada con formalidad, sería impía si no fue-

se absurda.„ O con el Sr. Vigouroux (*Los Libros Sagrados y la crítica racionalista*, tomo I, pág. 13): "Nosotros somos capaces de hacer cosas que superan el alcance de los animales más hábiles; y si éstos pudieran razonar y darse cuenta de nuestros actos, debieran desde su punto de vista, en tal supuesto, llamar sobrenatural á lo que está por encima de su naturaleza. ¿Y qué pensaríamos nosotros del discurso de un castor si dijese: *Yo no puedo construir más que diques en los ríos; por consiguiente, el hombre no puede construir navíos en los cuales cruce el Océano. Un navío sería para nosotros los castores una cosa sobrenatural; no hay, pues, navíos?*„ Y el negar á Dios la potestad de obrar lo que nosotros no podemos hacer, ¿no es, por ventura, apropiarse el razonamiento que en boca del castor hemos puesto? No puede, por lo tanto, negarse lógicamente la posibilidad del milagro sino negando también á la par la existencia misma de Dios.„

De suerte que los que reconocen la existencia de Dios admiten por lo regular que tiene el poder físico de hacer milagros; pero, si escuchamos á los deístas, no podría ejercer ese poder sin destruir su obra y destruirse á sí mismo.

He aquí cómo arguyen. Su obra, dicen, es el mundo, cuya belleza y perfección la forma sobre todo el carácter de invariabilidad y harmonía en las leyes porque se rige; de modo que sin las leyes de la naturaleza acabóse ya el orden y la estabilidad, y no habría ya vida posible. Sin dichas leyes, en las cuales nos fundamos para prever lo que ha de suceder, evitar los peligros que nos amenazan, desarrollar nuestra industria y aumentar nuestros conocimientos, ya no habría para el hombre ni artes, ni ciencia, ni industria.—Conque, según los deístas, el milagro destruiría las leyes de la naturaleza, que son esencialmente constantes y universales, ó al menos haría dudosas sus aplicaciones. Por lo tanto, concluyen ellos, el milagro destruye la obra de Dios, y, de consiguiente, si Dios tiene poder de hacer milagros, como lo tiene de aniquilar el mundo, impídele su sabiduría emplear semejante poder mientras haya de subsistir este mundo.

Largo sería referir aquí las diversas formas en que se presenta la expresada objeción, la cual creemos haber resumido fielmente y sin disimular las dificultades que opone. Pero no es ardua empresa el mostrar que todas esas dificultades provienen de atribuir al milagro un carácter y unas consecuencias que no tiene.

¿Destruye el milagro, según pretenden sus adversarios, las leyes de la naturaleza? No tal; todas las deja en pie. Una ley de la naturaleza no es, en efecto, otra cosa que la manera constante y universal en que se realizan los fenómenos en una circunstancia dada. Es, por ejemplo, una ley que el agua de los ríos vaya desde el manantial, en lo más alto, hasta la desembocadura en lo más bajo, pues que ese fenómeno se realiza siempre si algún obstáculo ó fuerza no vienen á impedirlo. Ahora bien, ¿dirá alguien que se destruye dicha ley porque el hombre eleve, valiéndose de un artefacto, el agua de un río sobre la altura de su nivel? No, toda vez que, cambiadas las circunstancias, no debe ya tener aplicación allí dicha ley. Pues bien; cuando Dios paró con su poder el agua del Jordán, cambiadas estaban también las circunstancias, ya que había intervenido una fuerza superior, el poder de Dios, con lo cual la ley no debía aplicarse, y el milagro no la destruía. Dejan igualmente todos los milagros intactas las leyes de la naturaleza.

¿Pero al menos el milagro que se verifica inopinadamente y sin causa visible no pone obstáculo á nuestras previsiones y á las inducciones de la ciencia? Tampoco. Pudiera ser eso suponiendo que los milagros se multiplicasen mucho y que no fuese dado sospechar una intervención divina cuando acontecen. Y así, es cierto que la sabiduría de Dios le vedaría hacer milagros en tales condiciones. Pero los milagros son raros, y cuando Dios los hace no esconde su mano; como que el milagro tiene por objeto manifestar su intervención extraordinaria.

Al menos, se nos añade, tendréis que reconocer que el milagro introduce en la harmonía de los fenómenos del mundo un nuevo elemento, y ese nuevo elemento es lo que debe traer una pertur-

bación general y hacer que fallen todas nuestras previsiones y todos los cálculos de los sabios, porque todo se enlaza en el universo como en un instrumento cuyas ruedas dependan unas de otras. Presentan asimismo dicha objeción en la siguiente forma: La cantidad de materia, y la cantidad de movimiento y de fuerzas, son siempre las mismas en el mundo; ahora bien, un agente sobrenatural no puede intervenir en este suelo sin añadir ó quitar algo á una ú otra de dichas cantidades, y turbar, por consiguiente, la economía y equilibrio de todo el universo.

Admitamos que todo se enlaza en el universo; que la cantidad de materia y de fuerzas utilizables es siempre la misma (véase el artículo *Materialismo*); que no se puede tocar á punto alguno del mundo sin ejercer cierta influencia sobre todas sus partes. ¿Qué se deduciría de ahí con respecto á los milagros?—Pues qué, en cuanto á cambios en la marcha del mundo, ¿no han introducido muchos más los hombres que los milagros todos del Cristianismo? Conque si Dios, sin menoscabo de su sabiduría, ha dejado semejante poder á los hombres, ¿podremos negarle á Él mismo esa potestad? Y además, ¿no conoce Él el universo mejor que los sabios, y no dispone de infinidad de recursos para impedir las perturbaciones, por otra parte harto limitadas, que ciertos milagros produjeran en el orden físico? Así vemos tal vez á un hábil médico aplicar sus remedios de tal manera que resulten contrarrestadas las consecuencias desfavorables que de ellos pudieran originarse.

Por donde se ve cuán exageradas é inexactas son aquellas palabras de Mr. Renán (*Carta á mis colegas*): "La condición de la ciencia es creer que todo es explicable naturalmente, hasta lo no explicado. Vosotros aplicáis, caros compañeros, ese principio todos los días. Cada una de vuestras lecciones supone el mundo invariable. Todo cálculo es impertinente si hay una fuerza cambiante que puede modificar á su agrado las leyes del universo, si hombres que rezan reunidos tienen el poder de producir la lluvia ó la sequía. Si al meteorologista viniesen á decirle: "Cuidado, que buscáis las leyes naturales donde no las hay; los fenómenos que creéis naturales son obra de una Divinidad benévola ó irritada„, la Meteorología no tendría ya razón de ser. Si al fisiólogo ó al médico viniesen á decirle: "Andáis buscando los motivos de las enfermedades y de la muerte; Dios es quien hiere y sana y da muerte„, el fisiólogo respondería: "Paro en mis investigaciones; diríjanse las gentes al taumaturgo.„

Según otros adversarios, no podría Dios obrar los milagros sin ir contra la inmutabilidad, que es propia de su naturaleza, sin transformarse en un amo caprichoso que prohibiría hoy lo que ayer mandaba, ó en un obrero poco diestro que estuviese siempre retocando su obra.

Supone igualmente esta objeción que nos las habemos con una falsa noción del milagro. Sí; Dios es inmutable, nada hace por capricho y sin razón...; desde toda la eternidad ha concebido sus obras con toda la perfección correspondiente, y no vuelve sobre sus planes para modificarlos; pero las criaturas que de sus manos han salido, en el tiempo, y en medio de innumerables cambios, cumplen sus designios y decretos eternos. El milagro se realiza, pues, en el tiempo como las demás obras de Dios; pero, lo mismo que éstas, ha sido previsto y querido desde toda la eternidad. Es, por consiguiente, transportar á Dios la flaqueza de nuestros conceptos y la imperfección de nuestras obras el mirar el milagro como un retoque á su plan primitivo, y aun hasta también mirarlo como una excepción hecha á las leyes naturales.

La flaqueza de nuestros pensamientos nos veda, efectivamente, abrazar de una sola mirada un gran número de objetos distintos. De suerte que nos vemos obligados á formular las leyes de la naturaleza de una manera abstracta y general. Decimos, por ejemplo: "Ningún muerto ha resucitado.„ La resurrección de un muerto es una exención de la ley así formulada. Pero la inteligencia de Dios está infinitamente por encima de la nuestra; abraza con una mirada eterna todos los seres y todos los fenómenos que han de realizarse en el curso de los siglos. Por consiguiente, Dios ha visto siempre, y de una manera

distinta, cada uno de los hombres que habían de formar la muchedumbre de los muertos que no resucitarán antes del fin del mundo, á la par que cada uno de los hombres que habían de resucitar milagrosamente. Así, pues, considerado en el pensamiento de Dios, no es el milagro un cambio introducido en sus designios.

Añádase que, considerado en la voluntad de Dios, no es tampoco efecto de un capricho. Todas las obras de Dios en el universo son libres; pero, sin embargo, Dios nada hace sin razón. Ha querido las leyes de la naturaleza á causa de la perfección que dan al universo, y á causa de la utilidad de las mismas, y quiere los milagros tan solamente en consideración de un bien superior al que resultaría del fenómeno natural aquel cuyo lugar ha ocupado el milagro. La industria humana somete las fuerzas de la naturaleza á una dirección inteligente para sacar ventajas que dichas fuerzas dejadas á sí mismas no le hubieran jamás procurado, en lo cual se ve una analogía de lo que hace Dios en obrar milagros para darnos bienes superiores á los del orden temporal. Los milagros son, efectivamente, obras en que aparece mucho más aún su bondad que su poder. Procuran de ordinario á los hombres la curación de sus enfermedades ú otros bienes temporales; pero tienden al mismo tiempo á un fin más alto: la santificación de nuestras almas y nuestra eterna salvación.

Sabemos que Dios nos llama á un fin sobrenatural; y ese fin, que es para el humano linaje un bien mayor que cuantos encuentra en la tierra, ese fin se nos manifiesta por los milagros, y no puede manifestársenos sino por milagros. El aspecto del mundo y sus leyes no puede, en efecto, darnos el conocimiento de la religión sobrenatural. Es precisa al efecto la revelación, según en otro artículo se demostrará; los milagros, sin los cuales no se puede probar el hecho de la revelación, son necesarios del mismo modo y en la misma medida. Así que todos los pueblos han creído en la posibilidad del milagro, como también en la realidad de una religión revelada.

Muy descabellada es, por lo demás, la idea que pretenden insinuar los impíos, de que el progreso de la ciencia debe desarraigar esa antigua creencia con disipar la ignorancia de los hombres respecto á las leyes de la naturaleza.

Porque no es, ciertamente, la ignorancia de las leyes de la naturaleza lo que ha producido dicha creencia, ni el hombre ha aguardado para creer en las leyes de la naturaleza á que hubiese sabios ocupados en estudiarlas íntimamente. La ciencia ha mostrado mejor cuáles son esas leyes, y servirá, continuando en sus adelantamientos, para hacer discernir más fácilmente los verdaderos milagros de los falsos prodigios, pero no destruirá nunca la creencia en la posibilidad y conveniencia de los milagros. Fúndase, en efecto, dicha creencia sobre la verdadera inteligencia de las relaciones de Dios y el mundo, y sobre la necesidad que experimenta la humanidad de ser instruída de sus deberes y guiada á su fin por una religión revelada.

IV. Comprobación de los milagros. —"No decimos que el milagro sea imposible; decimos que no habido hasta ahora milagro del cual nos conste.„ Así se expresa Mr. Renán (*Vida de Jesús*, Introducción). Y ya antes de él había dicho Voltaire: "Si me asegurasen que ha resucitado un muerto en Passy, me guardaría bien de ir allá, que acaso volviera tan loco como los demás.„

Y así, una vez demostrado que el milagro es posible, tócanos ahora probar también que se puede hacer constar su existencia; es á saber: que se puede reconocer de una manera indudable:

1.° La realidad del hecho.

2.° Su transcendencia ó su carácter extranatural.

3.° Su origen divino.

4.° El fin á que tiende. (Véase más adelante, § VII, 2.°, las reglas que sigue la Iglesia para la comprobación de los milagros.)

En la suposición de que nuestros adversarios no profesan un escepticismo universal, sino que admiten la verdad de las percepciones de los sentidos, del testimonio humano y de las deducciones de la ciencia, dadas las condiciones que para la certeza se requieren, vamos á demostrarles que dichas condiciones pueden cumplirse cuando se

trata de la comprobación de un milagro tan bien como cuando se trata de otras materias.

1.º *Comprobación de la realidad de los hechos.*—La realidad de los hechos milagrosos puede conocerse con la misma certeza que la realidad de los hechos naturales. Porque los milagros son fenómenos que desde el punto de vista de la percepción de los sentidos están sujetos á las mismas condiciones que los demás. Así, por ejemplo, refiérenos el Evangelio la resurrección de Lázaro. Pues bien, después de la muerte de éste hallábase su cadáver en la condición de todos los cadáveres, y después de la resurrección, su cuerpo vivo en las condiciones de todos los cuerpos vivos. Como es posible reconocer por signos indudables que un cadáver está sin vida y que un cuerpo está vivo, nada vedaba á los numerosos testigos de aquel suceso comprobar, primero que Lázaro estaba muerto, y después que vivía. Y en eso se encierra cuanto constituye la realidad de los hechos. La deposición de aquellos testigos merecía, pues, completa confianza cuando afirmaron lo que perfectamente les constaba.

Cierto es que Hume rechaza esta conclusión. "Un milagro, dice, es un efecto ó fenómeno contrario á las leyes de la naturaleza; así, pues, como una experiencia constante é invariable nos convence de la certeza de esas leyes, la prueba contra el milagro sacada de la naturaleza misma del hecho es tan completa como cualquier argumento que la experiencia pueda suministrar. No puede, pues, ser destruída por ningún testimonio, cualquiera que él sea.„

Estaríamos en nuestro derecho para responder tomando la inversa del razonamiento de Hume. El testimonio de hombres sensatos y ajenos de prevenciones, llena mejor las condiciones de un testimonio fidedigno, cuando se trata de hechos extraordinarios, que cuando se trata de hechos que se repiten constantemente; pues la curiosidad y la atención se excitan con mayor viveza ante fenómenos inesperados, y debemos fiarnos del testigo que ha examinado atentamente un hecho más bien que de aquel que no ha estado alerta respecto al caso. Si, pues, un negro venido á Francia desde los países cálidos me contase que ha visto caer nieve en tal sitio y tal día, preferiría yo su testimonio al de un francés que la ve caer todos los inviernos. Debemos reconocer, sin embargo, que es más fácil concebir prejuicios respecto á los fenómenos extraordinarios que respecto á los que vemos á menudo; porque lo reiterado de la experiencia corrige nuestros prejuicios en cuanto á los hechos cotidianos, mientras que hay tendencia á revestir de circunstancias imaginarias los hechos extraordinarios que no han podido ser suficientemente estudiados y que se atribuyen á una causa sobrenatural. Reconocemos, por lo tanto, que está en su lugar el que se examinen con particular atención los testimonios en que se afirma la realidad de hechos que se presentan como milagrosos. Esa es, por otra parte, la conducta que en esto ha seguido escrupulosamente la Iglesia católica, con particularidad en las causas de beatificación y canonización. Pero desde el momento en que se prueba que los testigos han visto bien y que no afirman sino lo que vieron, ¿por qué causa, trátese ó no de milagros, habría de rechazarse su testimonio? Dice Hume que debe rechazarse á causa de la constancia é invariabilidad de las leyes de la naturaleza. Tendría razón si esa invariabilidad hiciese absolutamente imposible el milagro; pero dejamos ya demostrado (§ III) que la constancia de las leyes de la naturaleza no impide la posibilidad de los milagros, de donde resulta que es una sinrazón el rechazar, como lo hace Hume, un testimonio así á pretexto de que es imposible que sea verídico. Si puede haber milagros, pueden también ser objeto de una comprobación segura y de testimonios ciertos en cuanto á la realidad de los hechos.

2.º *Carácter sobrenatural de los hechos.*—Se puede también comprobar con certeza que el fenómeno milagroso en cuestión excede á todas las fuerzas sensibles puestas en juego cuando se se realizó. Porque basta al efecto:

1.º Conocer el fenómeno que, dadas las circunstancias, debía acaecer según las leyes de la naturaleza sensible.

2.º Comprobar que el fenómeno que se realiza es por completo diferente del fenómeno que debía naturalmente veri-

ficarse. Así, es fácil comprobar que la resurrección de Lázaro no fué cosa natural, pues que aparece claro, por una parte, que Lázaro salió vivo del sepulcro, y por otra que todas las fuerzas sensibles y naturales puestas en juego en aquel momento eran incapaces de arrancarle á la muerte.

Nos oponen á veces la objeción de que para estar seguro del carácter sobrenatural de un hecho cualquiera sería necesario conocer las leyes todas de la naturaleza, y que así no podrá nunca afirmarse que un hecho es milagroso, pues que siempre habremos de ignorar muchas de dichas leyes. "En efecto, se nos dice, mientras queda sin saber una porción de esas leyes habrá derecho á creer que intervienen para realizar el fenómeno que se da como milagroso y que no se explica por las leyes conocidas. ¿No se hubieran tomado en otro tiempo como milagros los hechos que nosotros realizamos mediante la electricidad? Y esto se aplicaría á todos los fenómenos no explicados que se colocan hoy en la categoría de milagros, y á los cuales, empero, dará acaso una explicación natural la ciencia de los siglos futuros.„

Semejante objeción muestra que no debe afirmarse el carácter sobrenatural de un hecho sino después de maduramente examinadas todas las circunstancias en que se verifica; pero para que con ella se demostrase la imposibilidad de comprobar el carácter sobrenatural de ningún milagro, sería necesario suponer que las leyes de la naturaleza se aplicaban caprichosamente, y, por el contrario, nada hay menos caprichoso que dichas leyes. Vemos, en efecto, que una ley se aplica siempre en las circunstancias en que procede su aplicación. Por consiguiente, desde el momento en que son las mismas las circunstancias, hay seguridad del fenómeno que se realizará en virtud de las leyes de la naturaleza. Si, pues, ninguna circunstancia ha venido á añadirse á aquellas en que el fenómeno se ha realizado de un modo invariable, es absolutamente cierto que ninguna ley desconocida habrá de intervenir para realizar un fenómeno diferente. Las maravillas muy naturales producidas en nuestros días con el auxilio de la electricidad están sujetas á la expresada regla, no menos que todas aquellas cuyos secretos pueda en cualquier tiempo descubrir la ciencia.

Resulta de aquí que, en caso de condiciones nuevas y mal estudiadas, será imposible hacer constar el carácter sobrenatural de un hecho; que otras veces será esa comprobación más ó menos fácil; pero también que en otros casos no ofrecerá dificultad alguna. Nada tan fácil, por ejemplo, como comprobar ciertas resurrecciones. Los más ignorantes, habiendo reconocido primero de una manera indudable que Lázaro estaba muerto, y luego después que estaba vivo, habrían podido, sin temor alguno de equivocarse, afirmar que aquella resurrección no era natural.

Vése, pues, que Mr. Renán se deja llevar de la apurada situación de su mala causa cuando dice (*Vida de Jesús*, Introducción): "Demos que se presentase un taumaturgo con garantías bastante formales para ser discutidas; que se anunciase, supongamos, como capaz de resucitar un muerto; ¿qué se haría? Nombraríase una Comisión compuesta de fisiólogos, físicos, químicos y personas ejercitadas en la crítica histórica. Esa Comisión escogería el cadáver... Si en tales condiciones se verificaba la resurrección, habríamos adquirido una probabilidad casi igual á la certeza.„ De modo que, á ese tenor, no debería ya extenderse partida de defunción ni fe de vida sin haber consultado previamente á una Comisión donde estuviesen representadas todas las Academias.

3.° *Carácter divino del hecho.*—Una vez demostrado que un fenómero dado exige la intervención de un ser superior al hombre, fáltanos ver si es obra de Dios. Porque existen inferiores á Dios, pero de naturaleza superior á la del hombre, espíritus buenos ó malos, los ángeles y los demonios, que pueden obrar aquí en la tierra.

Como los ángeles buenos no han de hacer cosa alguna para engañarnos, mientras que los demonios se esfuerzan por seducirnos, resulta que lo importante es discernir entre las operaciones diabólicas y los milagros de Dios.

Para llegar á este discernimiento podemos invocar dos clases de caracteres,

deducidos los unos de la omnipotencia de Dios, á la cual no llegará nunca el limitado poder de las criaturas más elevadas, sacados los otros de la santidad divina, que no permite atribuir á Dios obra ninguna que en algo sea mala.

No teniendo el demonio poder de resucitar muertos ni de hacer profecías, han de atribuirse á Dios todos las resurrecciones y profecías; pero como no nos es posible determinar hasta dónde se extiende la fuerza de los ángeles malos, de aquí el que por la decencia y el carácter moral de las obras será por donde podremos en la mayor parte de los casos reconocer cuáles son los prodigios diabólicos y cuáles los milagros divinos. Porque Dios nada hace que no sea santo, útil á los hombres y digno de Él por todos aspectos; y el demonio, al revés, por más que procura á menudo, para engañarnos, imitar á Dios, descubre la oreja de su malicia, dejando aparecer en los prestigios que obra, en los instrumentos que emplea, y sobre todo en el fin que se propone, algo de vano, pueril, poco decoroso ó hasta contrario á las buenas costumbres, á la mansedumbre y á la justicia.

Dios, por lo demás, no permitirá que los artificios del demonio nos arrastren invenciblemente al error. Si necesario fuere para ilustrar á las almas de buena voluntad, opondrá á las obras de su enemigo otras obras incomparablemente superiores, en las cuales pueda con facilidad reconocerse su omnipotente mano.

4.° *Comprobación del fin de un milagro.*—Aquello que un milagro tiende á probar, es el fin del milagro. Este fin aparecerá por lo común claramente de las palabras del taumaturgo ó de las condiciones en que se obre el prodigio. Así vemos que los milagros de nuestro Señor Jesucristo tendían evidentemente á probar la divinidad de su doctrina, puesto que declaraba ser el enviado de Dios y presentaba sus milagros como prueba de su misión. Así también los milagros que se efectúan en el sepulcro de un santo son una señal del poder de su intercesión para con Dios. Por lo demás, tienen casi siempre por objeto los milagros manifestar la verdad de una doctrina, ó la santidad y la misión de una persona.

V. Fuerza probatoria del milagro.—Obra de Dios son los milagros, aun en los casos en que se realizan á la voz de un tamaturgo. Así, pues, siempre y cuando tiende manifiestamente el milagro á probar una doctrina y una misión, Dios mismo es quien por medio del milagro da testimonio de aquella doctrina ó misión, y el testimonio de Dios no puede engañarnos.

Así que ¿dónde está el hombre que, reconociendo que Dios hacía un milagro en favor de una doctrina, haya dejado de admitirla? Y no es esto decir que no pueda suceder quedar incrédulo el hombre en presencia de los mayores milagros. Ahí están los judíos, que vieron los milagros del Salvador y le crucificaron. Pero los que rehusan creer en presencia de los milagros no dicen nunca que los milagros no son una prueba; dicen que los milagros que presencian no son verdaderos milagros; que no son producidos por Dios en favor de la doctrina que se les propone.

Hácese, sin embargo, á veces la objeción siguiente: "El milagro, dicen los que la proponen, requiere un gran poder; lo cual ¿será, por ventura, prueba alguna en favor de una doctrina? La fuerza no está unida á la justicia y á la verdad.„ Responderemos que para hacer formalmente esa objeción preciso es suponerse, no ante un milagro obrado ciertamente por Dios, sino ante un prodigio imputable á cualquier otro, y no á Él. Porque cuando es cierto que haya hecho Dios un milagro en favor de una doctrina, y si se admite que Dios es infinitamente verídico y santo, ¿cómo negar la verdad de tal doctrina?

Así reconocemos que un milagro no es un efecto natural en que ha sido necesaria para realizarlo una potestad superior á las fuerzas de la naturaleza; demostramos en seguida que es de Dios, ya porque la fuerza del demonio no hubiera podido realizarlo, ya principalmente á causa de los caracteres morales que descubren la intervención de Dios, infinitamente santo; y una vez reconocido que Dios es el autor del milagro, nos apoyamos en la autoridad moral del testimonio divino para afirmar que el milagro prueba indudablemente lo que tendía á demostrar.

VI. Milagros del Antiguo y del

Nuevo Testamento.—Pueden, pues, comprobarse los milagros, y suministrar una prueba cierta de la verdad de las doctrinas en cuyo favor se obran. ¿Pero existen milagros bien comprobados, realizados en favor del Cristianismo y de la Iglesia católica? ¿Y no los hay que han sido producidos á favor de los cultos no cristianos, y de las sectas que se han separado de la Iglesia romana? He aquí dos cuestiones capitales cuya solución vamos á presentar ahora.

Dios ha obrado muchos milagros para manifestar la divinidad de la Religión cristiana. Son los principales los que nos refiere la Sagrada Escritura, y los que el establecimiento, las obras y la duración de la Iglesia católica suponen.

Los milagros referidos en el Antiguo Testamento son en gran número, y acompañados á veces de profecías y revelaciones. Tales fueron las apariciones de Dios á Adán, á los Patriarcas, á Moisés y á los Profetas. Tal el castigo del género humano con el diluvio. Tales también las diez plagas de Egipto, el paso del Mar Rojo, el maná que alimentó á los hebreos en él desierto, la nube que les alumbraba por la noche y les protegía por el día, el paso del Jordán, la caída de los muros de Jericó, el pararse el sol á la voz de Josué, la lluvia de piedras que cayó sobre los cananeos y los demás portentos con que intervino Dios para poner á su pueblo en posesión de la Palestina. Tales fueron asimismo los prodigios de la época de los Jueces, especialmente las hazañas de Sansón; tales igualmente los milagros de los Profetas, los de Elías, que resucitó al hijo de la viuda de Sarepta; los de Eliseo, cuyos huesos devolvían la vida á los muertos; los de Isaías, que hizo retroceder la sombra del sol; tal además la preservación de los tres compañeros de Daniel, libertados de las llamas del horno de Babilonia, y otros varios sucesos referidos en el libro de Daniel y en el de los Macabeos.

¿Será necesario que indiquemos los milagros de nuestro Señor Jesucristo y sus Apóstoles? ¿Quién ignora los prodigios que rodearon la cuna del Salvador? ¿Quién no sabe cómo curó al ciego de nacimiento, y á los enfermos de todas clases que le llevaban, cómo multiplicó los panes y los peces, calmó de repente la tempestad, resucitó á la hija de Jairo, al joven de Naím y á Lázaro, el hermano de Marta y María? Ni es menos sabido cómo San Pedro sanó al mendigo impedido que pedía á la puerta del templo y al paralítico Eneas de Lyda, cómo devolvió la vida á Tabitha, cómo al oir sus palabras expiró Ananías, y cómo se cayeron sus cadenas en la cárcel de Herodes; é igualmente se sabe que San Pablo resucitó al adolescente que habían alzado muerto al caer de una ventana, y que este mismo Apóstol fué instrumento de toda especie de prodigios. (Véase el artículo *Evangelios* (*Milagros en los*).

En otros artículos se verá la prueba de la verdad de esos milagros, y aquí nos limitaremos á hacer notar que forman en su conjunto una cadena no interrumpida de testimonios divinos, revestidos de los mismos caracteres milagrosos y encaminados á un mismo fin: la demostración de la divinidad del Cristianismo. Ahora bien, basta esta observación para echar por tierra la mayor parte de las objeciones que se han formulado contra la realidad, la transcendencia, el carácter divino ó la fuerza probatoria de esos hechos.

Porque, en efecto, los que intentan reducirlos á proporciones de hechos naturales procuran explicar cada uno de ellos por circunstancias fortuitas, cuya importancia habría pasado inadvertida para los testigos, ó bien por alucinación de la multitud que lo presenciaba, ó por superchería de los taumaturgos, ó por credulidad de los escritores sagrados, que habrían tomado leyendas y mitos por hechos históricos. Pero ¿cómo sostener tales afirmaciones cuando hechos tan numerosos y variados se presentan todos con los caracteres de verdaderos milagros, no obstante las distancias del tiempo en que se hallan escalonados á través de los siglos, cuando los autores y los testigos de esos prodigios, y lo mismo los autores que los refieren, son en tan gran número, y sin que ninguno pueda ser tachado de engañador ni sujeto á ilusiones ó credulidad infundada? Para admitir los asertos de los incrédulos sería preciso que el género humano hubiese sido juguete de un ser maléfico durante

siglos. ¿Y cabe siquiera pensar que Dios hubiera podido permitirlo cuando conocemos tan bien su providencia y su bondad?

VII. Los caracteres sobrenaturales del establecimiemto y existencia de la Iglesia prueban la verdad de la religión católica.—Después de recordar cómo los milagros y las profecías demuestran la divinidad de la Iglesia (Const. *Dei Filius*, cap. III, *de Fide)*, añade el Concilio del Vaticano: "Además de que también la Iglesia en sí misma, es á saber, por su admirable propagación, eminente santidad é inexhausta fecundidad para todo bien, por su católica unidad y su invicta estabilidad, es un cierto, grande y perpetuo motivo de credibilidad, y testimonio irrefragable de su divina misión.„

Porque, en efecto, con sólo considerar cómo se estableció y existe la Iglesia en medio de las circunstancias que han acompañado á su nacimiento y desarrollo, nos veremos obligados á reconocer que recibe de Dios socorros extraordinarios y sobrenaturales.

Sin perjuicio de conceder amplio lugar al libre arbitrio de los individuos en la marcha de las cosas humanas, no se puede desconocer que las transformaciones profundas y definitivas que se realizan en las costumbres, hábitos, carácter y espíritu de una multitud de hombres se explican por causas que es muchas veces posible analizar. En un conjunto de hombres, en efecto, los esfuerzos libres que hacen los individuos en diversos sentidos se neutralizan mutuamente; y para que una muchedumbre siga la misma dirección, es necesario que alguna poderosa causa la mueva. Una causa á ese tenor se necesitaría para rejuvenecer una nación caduca ó para dar la civilización de nuestra Europa á los negros del Africa central. Y así, puede decirse que sin estar sujeta á un determinismo absoluto, como los seres desprovistos de razón, obedece la humanidad á leyes que han recibido la denominación de leyes de la Historia. Ahora, pues, siendo conocidas esas leyes, que no son más que una aplicación en mayor escala de las leyes á que está sometido el corazón de los individuos, parece cierto que el establecerse, propagarse y sostenerse en el mundo la Iglesia católica de la manera que lo ha efectuado no ha podido realizarse sin una intervención especial de Dios, ora haya dicha intervención obrado directamente sobre los juicios y la voluntad de los hombres, ora haya consistido en milagros exteriores. Porque si se niega esa intervención se hacen inexplicables la propagación y conservación del Cristianismo.

Digamos primeramente de su propagación:

1.° *Propagación del Cristianismo.* —Mostremos: 1.°, su extensión y su rapidez; 2.°, las dificultades que la contrariaban; 3.°, y, por fin, los medios empleados: y juzgue el discreto lector si esos medios bastaban para llegar á tan maravillosos resultados en condiciones hasta tal punto desfavorables.

1.° *Extensión y rapidez de la propagación del Cristianismo.*—Desde el siglo I predícase ya el Evangelio por el universo mundo. Afírmalo San Pablo en su epístola á los romanos (Rom., I, 8). Séneca, citado por San Agustín (*De Civitate Dei*, lib. VI, cap. XI), dice hablando de los cristianos, á quienes todavía confunde con los judíos: "Cuando entretanto la costumbre de esta muy malvada gente ha prevalecido hasta tal punto que está ya recibida por todas las regiones, los vencidos han dado la ley á los vencedores.„ En el siglo II asegura San Justino, en su *Diálogo contra Trifón*, "que no hay pueblo bárbaro griego, ó como quiera que se llame, en el cual no se invoque al Crucificado„.

Y no sólo se predicaba en todas partes la doctrina cristiana, sino que además había conquistado por doquiera numerosos adeptos. Acerca de lo cual el testimonio de los autores paganos será tal vez más persuasivo que el de los escritores eclesiásticos. Oigamos, pues, á Tácito, que de los romanos que se hallaban en Roma al tiempo de la persecución de Nerón (esto es, el año 64, unos treinta años después de la muerte del Salvador) dice que "era una multitud inmensa„. Pocos años más adelante escribía Plinio el Joven á Trajano (X Epist., XCVII), á propósito de los cristianos de Bythinia y del Ponto, contra los cuales le tocaba proceder como procónsul de aquellas provincias: "Muchas personas de todas las edades y condi-

ciones, y así del uno como del otro sexo se encuentran y encontrarán implicadas. Y no tan sólo á las ciudades, sino también á las aldeas y los campos, se ha extendido el contagio de la superstición ésta...:„ y haciendo alardes de haber contenido la invasión del Cristianismo, añade: "Comienzan á ser visitados los templos, ya casi desolados, y á celebrarse de nuevo las sagradas ceremonias, ya por largo tiempo interrumpidas.„

Por lo demás, para convencerse del espacio que los discípulos de Cristo ocupaban en el mundo pagano, basta reparar que al tiempo de la conversión de Constantino, cuando cada uno pudo declarar paladinamente su fe, encontróse el Imperio poblado de cristianos.

2.° *Obstáculos que se oponían á la conversión del mundo.*—Nacían estos obstáculos de la índole misma de la Religión cristiana: de sus dogmas con sus misterios incomprensibles; de su moral, no sólo rígida, sino contraria también á muchas opiniones preconcebidas, toda vez que predicaba el amor de los enemigos, la virginidad, la mortificación y la estima de la pobreza, cuando, á juicio del mundo pagano, era bella y noble cosa el vengarse de los enemigos, el gozar de los bienes de la vida y el despreciar la pobreza; provenían también de su origen, pues que su Fundador y el Dios que dicha Religión mandaba adorar era un judío crucificado.

Juntábanse á estas dificultades las que presentaba el estado en que bajo los diversos aspectos, moral, intelectual, religioso y político, se hallaba entonces el mundo.

Sábese cómo estaban las costumbres en aquella época de decadencia y envilecimiento, donde no hubo más que algunos estoicos para mostrar valor y virtud.

El siglo de Augusto había radiado en todo su esplendor, y la decadencia de las letras era manifiesta. Buscábase lo brillante más bien que lo sólido; agradaban las disputas sutiles, y se prefería un escepticismo fácil á un dogmatismo molesto. De suerte que la nueva doctrina, tan austera, tan sencilla, tan afirmativa, había de excitar el desprecio y la befa de los letrados y los filósofos.

Una vez conquistado por los romanos el mundo occidental y sustituído á la República el Imperio, la antigua Religión que sobrevivía en medio de tantas ruinas parecía en el Imperio y en cada ciudad la institución más sagrada y respetable. Y en la religión refluía la veneración que por doquiera se sentía hacia los antepasados y la Patria, y hacia las artes que habían celebrado á los dioses y que tanta pompa daban al culto.

La carencia de doctrinas teológicas que nos extraña en el paganismo era una fuerza para él. Porque, en efecto, lo hacían consistir casi exclusivamente en prácticas y en ceremonias exteriores, es decir, en lo que más imperio ejerce en el pueblo que vive sobre todo de tradiciones y costumbres. Las más diversas doctrinas filosóficas acerca de la Divinidad y su naturaleza se conciliaban sin dificultad con una religión que no vivía sino en las formas de su culto. Así que, al condenar los cristianos ese culto, fueron objeto de execración. Tácito nos refiere que eran odiosos á todos los hombres, y que si no pudo demostrarse que fuesen los autores del incendio de Roma en tiempo de Nerón, se les tuvo por convictos de odio hacia el género humano. Además de que bien nos muestra la historia de los mártires con qué encarnizamiento pedía su suplicio el pueblo.

Los que tenían en su mano las riendas de los poderes no debían mostrarse menos opuestos al Cristianismo. "Religión, derecho, gobierno, dice Mr. Fustel de Coulanges (*La ciudad antigua*, libro V, cap. III), se habían confundido y venido á ser una sola y misma cosa bajo tres aspectos.„ A consecuencia de esta confusión, los Emperadores, en quienes se personificaba toda la autoridad del Estado, habían venido á ser, no solamente supremos pontífices, sino también divinidades, por cuyo genio se juraba y á las cuales se ofrecía incienso. Y así los cristianos, que no querían adorar más que al Dios verdadero, debían esperar verse tratados como rebeldes y acusados del crimen de lesa majestad. No es, pues, de asombrar el ver que hayan sido perseguidos durante tres siglos.

De modo que la propagación del Cristianismo encontraba, en las circunstan-

cias morales, intelectuales, religiosas y políticas del mundo antiguo, obstáculos no menos insuperables que los inherentes á la doctrina y el origen de la nueva religión. Todos los poderes de la época, retóricos, filósofos, masas populares y depositarios del poder público, habían de coligarse, y se coligaron efectivamente, para ahogar la Iglesia en su misma cuna.

Verdad es que la Providencia había cuidado de preparar los caminos á los predicadores del Evangelio con la formación del Imperio romano, derribando así las barreras que mil años antes ó mil años después hubieran encontrado en la multiplicación de las fronteras, las rivalidades de los pueblos y la variedad de las lenguas. Reunidas estaban las naciones en un solo Imperio; resonaban por doquiera el griego y el latín; presentábanse abiertas ante los Apóstoles las vías trazadas del uno al otro confín del mundo para las legiones romanas, y el hastío de las especulaciones sin objeto práctico y la afición á las novedades debían atraer la atención sobre la doctrina por ellos enseñada. Estas causas tendían á coadyuvar la rápida difusión, pero no así la aceptación del Cristianismo. Y más es: la principal de dichas causas, la unidad del Imperio, iba á tornarse un obstáculo formidable desde el punto y hora en que los Emperadores proscribiesen, como en efecto proscribieron, la Religión cristiana. Había dicho Jesucristo á sus discípulos: "Cuando os persigan en una ciudad, huid á otra.„ ¿Pero en dónde buscar un refugio encendida ya la persecución en todo el Imperio?

3.º *Medios empleados para la propagación del Cristianismo.*—¿Qué recursos naturales se emplearon para triunfar de tamañas dificultades? No fueron, ciertamente, la fuerza, ni las riquezas, ni el ascendiente de la alcurnia, de la grandilocuencia ó de la ciencia, ni un llamamiento á las pasiones del día, ni una reacción contra abusos insoportables. Tales medios, que explican cómo se han establecido la mayor parte de las religiones falsas, y que han producido casi todas las revoluciones que se han realizado en la escena del mundo, no los emplearon los predicadores evangélicos.

El Cristianismo no fundó escuelas de Filosofía para atraerse los filósofos. Había de demostrar más adelante con amplitud la harmonía entre la fe y la razón; pero no vaciló en afirmar desde luego que era necesario abandonar la sabiduría de los sabios para inclinarse ante la autoridad de Cristo y los Profetas.—No se aplicó á ganar la muchedumbre de los esclavos y los oprimidos invitándolos á la sublevación y á la independencia, sino que les predicó, por el contrario, la obediencia respecto á los poderes constituídos y hasta respecto á los perseguidores, al paso que esperaba el momento en que, habiéndose ya tornado cristiana la sociedad, estuviese madura para la liberación de los esclavos y de los pueblos.—No halagó el orgullo y las pasiones de los ricos y los poderosos. Enseñaba que los amos deben tratar á sus inferiores como hermanos, y que no tienen derecho de mandar cosa que la ley de Dios no permita. En una palabra, el Cristianismo inculcaba los deberes impuestos á todos los hombres más bien que los derechos de que pueden prevalerse, y combatía en vez de lisonjearlas todas las pasiones.

Así, pues, si convirtió el mundo fué persuadiendo á todos de la verdad de su doctrina ¿Pero cómo conseguir semejante persuasión? Los misterios encuentran oposición y no pueden comprenderse; la moral cristiana parecía extraña, y no había todavía mostrado su belleza con la transformación del mundo. La autenticidad de los milagros realizados en Judea á la voz del Salvador no podía demostrarse en lejanas tierras, que oían hablar de ellos por primera vez. No había, pues, otra cosa que pudiese convencer á los paganos de la verdad de la religión que se les anunciaba sino milagros incontestables obrados por los predicadores del Evangelio, ó ilustraciones sobrenaturales de la gracia divina obrando en las almas.

No ignoro que se ha intentado explicar esta conversión del mundo, ora por la fuerza natural de la verdad, ora por la superioridad moral del Cristianismo, ora por una reacción que el espectáculo de las persecuciones hubiese producido en favor de las víctimas sacrificadas; pero ¿hay modo alguno de poder aceptar tales explicaciones después de

lo que acabamos de ver?—Posee, sin duda, la verdad una fuerza natural de convencimiento; pero es cuando puede ser demostrada, y hemos hecho observar que la verdad de la doctrina cristiana no podía demostrarse sino con milagros. La superioridad moral del Cristianismo sobre todas las religiones que combatía era de seguro una fuerza que atrajo á su seno algunas almas escogidas; pero alejaba de él, por el contrario, la multitud, que no podía comprender dicha superioridad ó había de asustarse de ella. Además de que, fuera de breves momentos de una excitación pasajera, marcha de buen grado la muchedumbre por las sendas de una moral ancha y fácil.—Y, por último, no vemos manifestarse en el pueblo, en la época de las persecuciones, aquel sentimiento del derecho y la justicia ofendida que en nuestros días hubiera, sin duda, sublevado la opinión pública contra los perseguidores y ganado la multitud á favor de la causa de las víctimas. Los mártires sufrían sin pensamiento alguno de rebelarse, y el pueblo, más ciego que los depositarios del poder, reclamaba el suplicio de los cristianos como un acto de justicia.

Háse pretendido también que el Cristianismo había conquistado los espíritus porque se había concretado á asimilarse las ideas reinantes y dar cuerpo á lo mejor que presentaban las doctrinas filosóficas y religiosas de la antigüedad. En otros artículos de esta obra se hallan refutados tales asertos.

Saquemos, pues, en conclusión que la propagación del Cristianismo no se explica por causas naturales, sino que es, como afirma el Concilio del Vaticano, una prueba irrefragable de su divinidad.

2.° *Conservación de la Iglesia católica.*—Parece á primera vista que era naturalmente más difícil para la Iglesia conquistar el mundo que sostenerse luego; pero, si después de haber estudiado sus orígenes, la consideramos en su historia y en su marcha á través de los siglos, reconoceremos que el brazo de Dios la ha sostenido en todos tiempos de una manera no menos ostensible que en sus comienzos. Fáltanos espacio para desenvolver esta demostración, que, por otra parte, ha sido ya presentada por los apologistas modernos bajo múltiples aspectos. Contentémonos con bosquejar rápidamente los puntos capitales de pruebas enumerados en el texto del Concilio del Vaticano que al principio hemos citado, conviene á saber:

1.° La eminente santidad de la Iglesia.

2.° Su inagotable fecundidad para todo bien.

3.° Su católica unidad.

4.° Por último, su invicta estabilidad.

1.° *La eminente santidad de la Iglesia.*—Las pasiones del corazón humano quedaron las mismas de siempre, y el mundo continúa despreciando en las virtudes cristianas aquellas que los gentiles trataban de locura. La Iglesia no ha hecho, sin embargo, cambio alguno en los preceptos y consejos evangélicos que predicaba cuando apareció por primera vez en la tierra, y produce en todos los siglos Santos no menos admirables que los que la ilustraron en los albores de su existencia.

2.° *Su inagotable fecundidad para todo bien.*—Las tribulaciones y miserias de la humanidad han variado según los tiempos y los países; pero la Iglesia ha sabido siempre y por doquiera encontrar en las inspiraciones de su corazón remedios á todos esos males. La historia de su desarrollo y de sus instituciones viene á ser, como quien dice, el reverso de la medalla en la historia de las necesidades de los pueblos, á cuyo bien se ha consagrado.

3.° *Su católica unidad.*—La Iglesia se ha extendido incesantemente sin relajar nunca las reglas de su fe ni aun para conservar en su seno las naciones del Oriente, ó Alemania ó Inglaterra, levantadas en rebelión. Y aun á mayor abundamiento ha precisado más esas reglas, añadiendo nuevos artículos á su símbolo siempre que se ha visto amenazada por alguna herejía.

4.° *Su invicta estabilidad.*—Ha desenvuelto su dogma, su moral y sus instituciones con una lógica que nunca retrocedió, y permanece firme á través de diecinueve siglos, viendo caer postrados á sus pies los innumerables enemigos que sucesivamente ha derribado ó convertido. ¿Quién ignora las luchas que ha sostenido y los triunfos que ha logrado contra los Príncipes perseguí-

dores, los herejes, el islamismo, los Césares de la Edad Media, la incredulidad moderna y los excesos de la Revolución? ¿Quién no sabe que al mundo le escuece siempre el yugo de la Religión, y que lo tiene que aguantar siempre sin poder sacudirlo?

Tal es el prodigioso espectáculo que la historia del Cristianismo nos ofrece; y quien considere de qué recursos disponía en lo humano la Iglesia católica para la realización de esas maravillas, habrá de reconocer que es imposible explicar su vida en semejantes condiciones sin una asistencia milagrosa de Dios. Ofrece, pues, la Iglesia por sí misma, como lo afirma el Concilio del Vaticano, en todos sus caracteres una prueba siempre viva de su divino origen y de su divina misión.

En los artículos correspondientes á las falsas religiones se verá cómo la propagación de éstas no se ha verificado en medio de semejantes obstáculos y que se explica por causas naturales.

VIII. Milagros de los Santos en la Iglesia católica. — Decíamos pocos renglones más arriba que es imposible explicar la propagación y existencia de la Iglesia sin auxilios sobrenaturales de Dios, y que esos auxilios pudieron ser milagros. Y efectivamente, además de los referidos en el Nuevo Testamento se han realizado también otros milagros en favor de la Iglesia. Son éstos principalmente los que han obrado los Santos desde los tiempos apostólicos hasta nuestros días, y justo será que nos detengamos un instante á tratar de ellos, ya porque son pruebas de la Religión católica, ya porque han dado ocasión á diversas objeciones contra nuestra causa. Veremos, pues:

1.º Cuáles son las enseñanzas de la Iglesia respecto á estos milagros.

2.º Qué reglas sigue para discernirlos.

3.º Cómo se han renovado sin interrupción hasta nuestros días.

4.º Cuáles son las razones providenciales de esto.

1.º *Lo que nos enseña la Iglesia católica respecto á los milagros de los Santos.* — ¿Se obrarán siempre milagros en la verdadera Iglesia? ¿Cuáles son los hechos particulares, posteriores á los tiempos apostólicos, que deben colocarse entre los verdaderos milagros? Acerca de estas dos cuestiones ninguna respuesta nos imponen las enseñanzas de la Iglesia. Admítense, sin embargo, comúnmente entre los católicos sobre ambos puntos opiniones que convendrá exponer aquí.

Cuestión primera. ¿Poseerá sin interrupción sensible la Iglesia verdadera el don de milagros hasta el fin de los siglos? No nos incumbe tratar aquí del sentir de los protestantes, que lo niegan. Entre los teólogos católicos algunos no se atreven á afirmarlo; pero la mayor parte lo admiten, porque Jesucristo ha prometido el poder de hacer milagros (Marc., XVI, 17 y 18; Joann., XIV, 12; I Cor., VIII, 9, 10) á los que creyeren en Él, y no se ve motivo para que esa promesa sin restricción fuese dirigida sólo á los primeros discípulos. Anuncia, en efecto, el Salvador que los que creyeren harán milagros, al mismo tiempo que envía sus Apóstoles á predicar el Evangelio. Ahora, como la misión de predicar la doctrina verdadera la da el Salvador hasta el fin de los siglos, ¿por qué habría de cesar la potestad de los milagros prometida á los que creyeren? Así que San Ireneo, Tertuliano, San Atanasio San Jerónimo, San Juan Crisóstomo y San Gregorio el Grande la miran como una aureola con que ha de ceñir siempre su frente hasta el fin del mundo la Iglesia católica, y San Agustín volvió á este sentir (*Retract.*, XIII, 7) después de haberlo primeramente rechazado. Por otra parte, cuando hablemos más adelante de las razones providenciales de los milagros de los Santos y de las pruebas de su existencia en todos los tiempos, apenas dudará el lector de que el Salvador haya prometido á su Iglesia el honor de tener en su seno taumaturgos en todos los siglos.

He ahí la opinión comúnmente seguida entre los católicos respecto á la perpetuidad de los milagros de los Santos; y por lo que toca á los hechos milagrosos considerados cada uno en particular, la Iglesia sólo nos prescribe admitir los de los Profetas, de Jesucristo y de los Apóstoles, cuyo relato nos ha conservado la Escritura.

Sin embargo, no es esto decir que se muestre indiferente respecto á los de-

más como de una cosa que le sea ajena. Porque el Papa y los Obispos tienen la misión de ilustrar al pueblo cristiano en todo lo tocante á la Religión, y particularmente acerca de los milagros verdaderos ó supuestos verificados á nuestra vista, y desempeñan este ministerio delicado con no menos celo que reserva. Quitan, por lo tanto, la máscara á los falsos prodigios, proscriben las obras diabólicas, evitan pronunciar respecto á aquellos hechos cuyo carácter no se muestra claro, y admiten después de maduro examen los milagros dignos de confianza. Volveremos á hablar en artículos especiales sobre los procesos de hechicería, sobre los casos de posesión, y sobre los reproches de credulidad y crueldad que, aprovechando esa coyuntura, han dirigido contra la Iglesia sus adversarios; vamos á tratar aquí tan sólo de los hechos en que la Iglesia ha reconocido un carácter milagroso.

En las causas de beatificación y canonización de los Santos, en los Oficios públicos compuestos á honor suyo y en la aprobación de algunas revelaciones privadas, es principalmente donde la Santa Sede ha pronunciado á favor de esos hechos, que se designan á menudo con la denominación de milagros eclesiásticos. Pues bien, aun en los casos en que más auténticas son estas decisiones de la Santa Sede no tienen por objeto imponer á los fieles la obligación de creer que aquellos hechos son debidos á una intervención sobrenatural de Dios; sólo resulta de ello que tenemos el derecho de creer en aquellos milagros y revelaciones, que podemos sin imprudencia hacerlo así, y que estamos en el deber de respetarlos como obras que parecen marcadas del sello de Dios.

2.º *Reglas que sigue la Iglesia para discernir los verdaderos milagros.*—Hemos visto que es posible comprobar la realidad y el carácter sobrenatural y divino de los milagros; pero hemos hecho notar que no siempre es fácil semejante comprobación. Así es que la Autoridad eclesiástica procede con gran circunspección cuando quiere discernir si un hecho es milagroso. Caso que ocurre sobre todo en los procesos de beatificación y canonización; porque sabido es que, una vez comprobadas las virtudes heroicas ó el martirio de un siervo de Dios, no procede la Santa Sede á su beatificación sino cuando él mismo ha obrado dos milagros incontestables después de su muerte, y que se necesitan todavía otros dos milagros para que le coloque en el número de los Santos con la canonización. Por las reglas seguidas en estas causas podemos, pues, ver de qué manera se comprueban los milagros en Roma, y cómo deben comprobarse en cada diócesi. Y como ésas son reglas de frecuente aplicación, se han fijado ya desde hace largo tiempo. Las recopiló Benedicto XIV en una obra notable que hace autoridad en la materia y que marca el procedimiento á que deben atenerse los Cardenales, los sabios y los teólogos llamados á dar su juicio sobre estos asuntos.

Para que no pueda sospecharse que nosotros tratásemos de presentar á nuestro modo por miras apologéticas las reglas generales dadas por Benedicto XIV, vamos á transcribir el muy sumario análisis que de ellas hizo en francés Beaudeau, con aprobación del mismo Benedicto XIV, y que se halla impresa en el curso completo de *Teología* del presbítero Migne (tomo VIII).

Hay que investigar la realidad de los hechos y apreciar después si son milagrosos.

He aquí las pruebas que se emplean para acreditar la realidad de los hechos: "Las causas de beatificación y canonización, dice Beaudeau (lib. II, capítulo VII, col. 892), se tratan en todo rigor como los asuntos criminales; es el principio general de la Congregación de Ritos. Es preciso, pues, que los hechos se prueben con la misma exactitud, y los procedimientos se examinen con igual severidad que para el castigo de los crímenes. Los testimonios sospechosos ó poco terminantes, que no bastarían para condenar á muerte á un acusado, son por ese mismo defecto incapaces de servir de fundamento á una declaración de santidad... Así es que se exigen en los testigos las siguientes condiciones:

„1.ª Deben ser dos ó tres por lo menos que hablen unánimes sobre un mismo hecho y sobre sus circunstancias...

„2.ª Es preciso que las personas interrogadas digan lo que han visto por sus mismos ojos y escuchado por sus propios oídos... Si las deposiciones de testigos de oídas pueden á veces probar la certeza de las virtudes..., al menos es cierto que no tienen fuerza alguna para certificar los milagros.

„3.ª Se pide, por último, en los declarantes la edad, cualidades y conocimientos necesarios según todas las reglas del Derecho eclesiástico y civil.„

Una vez comprobada de una manera indudable la realidad de los hechos, falta ver si son milagrosos.

"No todos los prodigios, por más que sean verdaderos, dice Beaudeau (libro IV, cap. II y III, col. 920, 922 y 923) resumiendo á Benedicto XIV, presentan al espíritu humano el mismo carácter de poder ó de maravilloso. Algunos parecen exigir la diestra del Criador, pues que la naturaleza toda es incapaz de producirlos. Es el primer orden de milagros. Otros menos asombrosos pudieran atribuirse á aquellas inteligencias puras cuyo saber y actividad está por encima del saber y actividad nuestros. Este es el segundo género de milagros. Hay también revoluciones que el hombre mismo puede ocasionar con los auxilios del arte, no siendo en tal caso más que acontecimientos ordinarios, pero que á veces el concurso de las circunstancias hace que deban contarse entre los milagros, y ésta es la tercera clase de ellos.

„Los de primer orden no tienen necesidad de más regla que el testimonio de la razón, que reconoce allí el sello de la Divinidad. Así, la resurrección de un muerto se da por un prodigio indudable.

„A los de la segunda clase se aplican todos los principios que hacen distinguir las obras de Dios de los prestigios del demonio... Cinco cualidades principales se requieren en estos casos:

„1.ª La *eficacia*.—El espíritu de las tinieblas tiene vallas á su poder, mientras que la autoridad de Dios es sin límites. A menudo lo maravilloso que el demonio procura no tiene más que una vana apariencia, porque fascina los sentidos ó seduce la atención con imitaciones, mientras que un verdadero milagro produce efectos reales.

„2.ª La *duración*.—Muchas veces el prestigio, es cosa de un instante, y todo vuelve á entrar en orden.

„3.ª La *utilidad*.—Dios no prodiga su poder en vano, y rasgos pueriles y cambios que no producen otro resultado que causar espanto ó asombro son indignos de ocupar á un hombre razonable, y con mayor razón de ser producidos por una determinación particular de la Providencia. Mucho menos aún puede suponerse que la suma sabiduría se preste á escenas indecentes ó ridículas, parecidas á aquellas con que se ha querido alguna vez halagar al vulgo, así como sería una impiedad el creer que esa suma sabiduría favoreciese designios injustos y perniciosos.

„4.ª El *medio*.—Obranse los verdaderos milagros por la oración, por la invocación de la augustísima Trinidad, de la santísima Virgen María ó de las almas bienaventuradas. Obtiénense con piadosos deseos y obras meritorias, mientras que los falsos prodigios se hacen por evocaciones del demonio, por artificios vergonzosos y acciones extravagantes.

„5.ª *Su principal objeto*.—Dios no puede llevar otras miras que su gloria y nuestra felicidad. El triunfo de la verdad, el reino de la justicia son los únicos motivos dignos de su bondad, siempre infinitamente sabia...

„...Pero respecto á los milagros de la tercera especie se añaden reglas que los pongan á cubierto de todo error y no permitan que se les confunda con los efectos del arte ó del curso ordinario de la naturaleza.

„Y así es que las curaciones se admiten en la clase de verdaderos prodigios siempre que se hallen revestidas de siete condiciones absolutamente indispensables:

„1.ª Que las enfermedades sean de consideración, de peligro, inveteradas, rebeldes comúnmente *(communiter*, es decir, siempre) á la eficacia de los remedios conocidos, ó al menos que sea largo y difícil extirpar con ese auxilio la causa. Puede recordarse que la Congregación de Ritos encarga este examen á los más íntegros y hábiles médicos.

„2.ª Que la enfermedad no esté aún en su último período, de suerte que pu-

diese esperarse razonablemente su decrecimiento.

„3.ª Que no se hayan administrado todavía los medios ordinarios que emplean la Medicina y la Farmacia, ó al menos que se tenga seguridad, por el tiempo ó las circunstancias, de que su virtud no puede influir en el alivio del enfermo.

„4.ª Que sea súbita é instantánea la convalecencia, que los dolores cesen de pronto en vez de disminuir con el tiempo y gradualmente, como en los efectos de la naturaleza.

„5.ª Que la curación sea completa y perfecta, pues una curación, digámoslo así, en bosquejo no merece el nombre de milagro.

„6.ª Que no haya sobrevenido crisis ó revolución sensible capaz de obrar por sí sola.

„7.ª Y, por último, que la salud obtenida sea constante, y no se siga de pronto la recaída; pues, de no ser así, sólo se habría obtenido un momento de tregua en vez de un alivio completo y prodigioso.„

No podemos indicar aquí más que estas reglas generales; pero Benedicto XIV, en su grande obra, va examinando detalladamente las diversas especies de milagros. Examina particularmente un gran número de enfermedades, consagrando á las principales un capítulo explicativo y determinando en qué casos habría ciertamente curación milagrosa. Si hubiese conocido los progresos que la Medicina había de obtener desde su tiempo hasta nuestros días, habría modificado en no pocos casos su terminología; pero como se apoya sobre hechos de experiencia, sólo rara vez hubiera tenido que modificar sus conclusiones.

Como el estudio de las enfermedades mentales (véanse los artículos *Histérico* y *Hipnotismo*) ha atraído vivamente la atención de nuestros contemporáneos, y como algunos de ellos han procurado encontrar la explicación de la mayor parte de los hechos sobrenaturales admitidos por la Iglesia en la acción que la imaginación, sobrexcitada por ciertas enfermedades ó sometida á diversas sugestiones, ejerce naturalmente en las funciones del cuerpo y en el juego de sus órganos, resumiremos todavía aquí el capítulo de la obra de *Beatificatione Sanctorum* (lib. VI, 1.ª parte, cap. XXXIII) que lleva por título: *De la imaginación y su poder*. La traducción de dicho capítulo llenaría veinte páginas del presente Diccionario, por lo cual habremos de contentarnos con indicar aquí las conclusiones del docto autor.

Propónese éste tres cuestiones:

1.ª ¿Puede la imaginación de una persona obrar sobre un cuerpo que no sea el suyo y que se halle á distancia?

2.ª ¿Puede obrar sobre un cuerpo que no sea el suyo cuando dicho cuerpo se halla unido al suyo por estrechos lazos?

3.ª ¿Puede obrar sobre su propio cuerpo?

Discute un gran número de hechos, más ó menos auténticos, y contesta á las tres preguntas:

A la primera, que la imaginación de una persona no puede obrar inmediatamente sobre un cuerpo que no es el suyo ni se halla relacionado con éste.

A la segunda, que la imaginación de una madre ejerce gran influencia sobre el cuerpo del niño que lleva en su vientre.

A la tercera, que la imaginación ejerce una increíble influencia sobre nuestro propio cuerpo, sobre todo en las mujeres. La imaginación hace realizar á los sonámbulos cosas de que serían enteramente incapaces si se hallasen despiertos. Fuera del estado de sonambulismo, es también la imaginación capaz de producir efectos de toda especie, como reemplazar un purgante, un vomitivo, un sudorífico, tornar á una persona insensible al dolor é impedirle, por ejemplo, sentir la quemadura de una llama muy intensa. Podrá producir enfermedades y curar todas las que ha producido, y podrá asimismo curar también otras.

Y aquí distingue Benedicto XIV tres especies de enfermedades: las que radican en el sistema nervioso ó, para usar el lenguaje de su tiempo, en los espíritus animales; las que afectan á los humores, y las que están en los tejidos.

Ahora bien; según él, no es imposible que la imaginación cure instantáneamente las enfermedades nerviosas, lo cual más de una vez ha sido óbice para

que la Santa Sede calificase de milagro las curaciones de paralíticos (*Ibid.*, capítulo II).—Respecto á las enfermedades que afectan á los humores, entre los cuales pone la sangre, ó bien proceden de una alteración esencial de los humores, y en tal caso no producirá la imaginación jamás una curación instantánea, ó bien provienen, ya de la escasez, ya de la demasiada abundancia de humores, y en este caso la imaginación no las curará instantáneamente, á no ser en una crisis ó violenta emoción, ó, caso de que la curación se verifique instantáneamente sin crisis ni violenta emoción, no tardará en reaparecer la enfermedad. —Y, por último, cuando el mal ha atacado los huesos y los tejidos, la imaginación no podrá acarrear la curación, ni instantánea, ni progresivamente, fuera del caso en que obre ella sobre los humores y éstos sobre los tejidos.

Tales son los límites que Benedicto XIV señalaba al poder de la imaginación, y fuera de los cuales veía una intervención sobrenatural; son los mismos que señalan hoy todavía los médicos que mejor han estudiado la materia.

El Dr. Bernheim, profesor de la Facultad de Medicina de Nancy, ha puesto más que ninguno de relieve la facultad medicativa de la imaginación. Y hasta se ha servido de ella para el tratamiento de muchas enfermedades, poniendo dicha facultad en las condiciones más favorables á la medicación con sugestiones impuestas á los enfermos en el sueño hipnótico. (Véase el artículo *Hipnotismo*.) Ha escrito recientemente un libro titulado *De la sugestión y de sus aplicaciones á la Terapéutica*. Refiere en él las varias curaciones que por ese procedimiento ha obtenido, y las asimila á diversos hechos que han sido considerados en la Iglesia católica como milagrosos. (Véase el artículo *Nuestra Señora de Lourdes*.) Ahora bien; si dicho escritor leyese este artículo quedaría, sin duda, no poco sorprendido de saber que los límites que señala á la acción de la imaginación son los mismos que admitía Benedicto XIV; de donde resulta que ninguna de las curaciones que él obtiene, ni ninguna otra análoga, podría ser calificada como milagro según las reglas seguidas por la Santa Sede.

Acabamos, en efecto, de ver las conclusiones de Benedicto XIV. He aquí ahora las del Dr. Bernheim, según él mismo las formula (en la citada obra, 2.ª parte, cap. II, pág. 406): "No pretendo que la sugestión obre directamente sobre el órgano enfermo para suprimir la congestión vascular, resolverla exudación inflamatoria, restaurar los elementos del parénquima destruído ó degenerado. ¿Posee, por ventura, la materia médica agente alguno capaz de suscitar ese proceso curativo directo? Las enfermedades curan por su evolución biológica natural cuando son curables.„ Los límites que señala el doctor Bernheim al poder de la imaginación son, pues, los mismos admitidos por Benedicto XIV y las Congregaciones romanas.

Así, pues, aun sin pretender la infalibilidad en sus decisiones respecto á los milagros de los Santos, sigue la Iglesia en tal materia las reglas de una sana crítica.

3.º *Milagros obrados en la Iglesia católica desde los tiempos apostólicos hasta nuestros días.*—Se han realizado en la Iglesia católica en todos los siglos muchos milagros comprobados. A quien probase á formar la historia de los mismos llamaríale la atención el ver que nos suministran menos los primeros siglos que las edades más inmediatas á nosotros. Y no es esto decir, ya se comprende evidentemente, que los primeros siglos del Cristianismo hayan sido menos favorecidos con intervenciones de Dios, sino que el recuerdo de lo acontecido en aquellas más remotas edades se ha perdido en parte, y que no tenemos ya documentos auténticos que nos den á conocer todos los prodigios que han debido de obrarse entonces como ahora. En lo cual no es casi posible dejar de reconocer una señal á favor del carácter histórico de muchos milagros. Porque, si fuesen hechos legendarios, sucedería que de los tiempos más lejanos se contaría el mayor número de milagros, y pasaría con la Iglesia católica lo que con el pueblo griego ó con la antigua Roma: su cuna estaría rodeada de prodigios cuyo número iría sucesivamente disminuyendo. Pero, en efecto, no sucede así, por más que se hayan visto también relatos apócrifos además

de nuestros documentos auténticos; señal, por lo tanto, de que nuestros milagros no tienen que temer de la viva claridad de la Historia.

Aunque en cuanto á los milagros que se obraron después de establecida la Iglesia no tengamos más que una harto escasa parte de los documentos que para conocerlos bien serían necesarios, encontramos, sin embargo, en los escritos de todos los siglos testimonios irrecusables respecto á eso. Los cuales nos hacen ver una no interrumpida cadena de milagros que viene desde los realizados por los Apóstoles, y extiende cada vez más sus densos eslabones, á través de los tiempos, hasta nosotros.

Desde luego Celso (*Orígenes contra Celso,* lib. I),Porfirio (Euseb., *Praepar. ev.*, lib. V), Luciano (*Philopat.*), Stacio (*Jheb.*, VIII, 196) y Suetonio (*In Ner.*, XVI) trataban de encantadores y hechiceros á los cristianos. San Justino (*Apol.*, XXI, 6; *Dialog. cum Tryphone*, núm. 82), San Ireneo (*Adv. haeres.*, lib. III, cap. III), Tertuliano (*Apolog.*, XXIII), Minucio Félix (*Dialog.*, XVI), Orígenes (*Contra Celsum*, I, 3-7), Arnobio (lib. I *Adversus gentes*), Lactancio (*Divin. inst.*, II, 16) y los autores de las actas de los Mártires dan testimonio de los numerosos milagros que se obraban entre ellos.

Ni se cerró con la era de las persecuciones la de los prodigios. Continúan los milagros de los Santos, y de ellos nos dan testimonio los testigos más fidedignos: de los de San Antonio, San Atanasio; de los de San Martín Turonense, Sulpicio Severo; de los de San Gervasio y San Protasio, San Ambrosio; y á su vez nos refiere también San Agustín los que vió él en Cartago y en Milán.

En pos del testimonio de estos grandes hombres viene después á sus respectivos tiempos el de San Gregorio el Grande, San Bernardo, San Buenaventura, Vicente de Beauvais, y los hagiógrafos y cronistas que relatan en particular los milagros obrados por mediación de las reliquias de los Santos. Del siglo XIII para acá, desde cuya época se reservó á la Silla pontificia la canonización de los Santos, cada proceso de canonización suministra milagros comprobados de la manera más auténtica posible. Y hay que tener en cuenta que las canonizaciones vienen sucediéndose sin interrupción en Roma de entonces hasta hoy.

Toda vez que, mediante el estudio concienzudo de los hechos, es como podemos esperar conocer la verdad en esta materia, á los documentos de esas causas es adonde habrá de acudirse para apreciar si los milagros de nuestros Santos son verdaderos.

Y hemos visto que la Santa Sede no admite milagros sino ante hechos incontestablemente sobrenaturales.

Porque aplica, en efecto, con el más exacto rigor las reglas tan sabias que arriba dejamos referidas. Ya se ha citado muchas veces aquella anécdota que trae el P. Daubenton en la *Vida de San Francisco de Regis*, publicada en 1716. Por el tiempo en que estaba instruyéndose la causa de dicho Santo, uno de los Prelados que se ocupaban en su examen recibió la visita de un noble anglicano amigo suyo, y le dió á leer las actas de ciertos prodigios debidos á la invocación del siervo de Dios. Leyólas el anglicano con atención é interés, y exclamó al devolverlas á su amigo: "He aquí pruebas persuasivas é indiscutibles á favor de los milagros. Si todo lo que enseña la Iglesia romana estuviese tan bien fundado, no podríamos menos de admitirlo, y no dariais materia á las burlas de que son objeto vuestros milagros.—Pues bien: sabrá Ud., respondió el Prelado, que de todos estos milagros que tan claros le parecen, ninguno ha admitido como suficientemente probado la Congregación de Ritos.„ Y el anglicano confesó sin dificultad que no habría nunca sospechado que la Sede Romana procediese con tanta cautela en estas materias.

Entre los milagros que presentados en dicha causa no fueron admitidos cita Benedicto XIV (lib. IV, cap. XXXII, n. 23) la curación repentina de una religiosa que había perdido el uso del dedo pulgar de la mano derecha. Y según refiere, se rechazó este milagro, ya porque la parálisis había podido ser producida por la acción de la imaginación sobre los nervios, y desaparecer así también naturalmente, ya porque,

suponiendo á dicha enfermedad otras causas, no era imposible que la curación debiera atribuirse á una grande impresionabilidad. Este ejemplo muestra cómo los individuos de la Congregación estaban alerta por lo que mira á los hechos naturales, á los que se ha intentado hoy asimilar todo milagro, y cómo aplicaban estrictamente las reglas que Benedicto XIV había de consignar algún tiempo después en su obra.

Bien se comprenderá que no tenemos espacio bastante para referir y dilucidar aquí todas las especies de milagros que se han realizado en la Iglesia. Acerca de los hechos que, sean ó no milagrosos, han preocupado más la atención en nuestros tiempos, hallará el lector noticias en los artículos *Llagas de San Francisco*, *Imágenes de la Virgen*, *San Jenaro* (*Milagros de*), *Extasis*, *Histérico*, *Hipnotismo*, *Espiritismo*, *Hechicería*, y en el párrafo que al final del presente artículo dedicaremos á los supuestos milagros de las falsas religiones.

Habremos de limitarnos aquí á decir breves palabras acerca de las resurrecciones qne se han verificado en el curso de los siglos. Porque son milagros cuyo carácter sobrenatural es innegable, sobre todo cuando cadáveres cuyas partes principales estaban hechas alheña, separadas ó corrompidas, han recobrado instantáneamente, no ya sólo la vida, sino también completa salud.

Las resurrecciones bien comprobadas no han sido tan raras como pudiera creerse. San Ireneo (lib. III, cap. III) dice que los fieles de su tiempo tenían á la vista, lo mismo que él, varias personas que habían sido milagrosamente devueltas á la vida. San Agustín (*De Civitate Dei*, XXII, 8) refiere cómo un niño aplastado fué resucitado por la intercesión de San Esteban. Los autores eclesiásticos narran otras resurrecciones obradas por San Hilario (Fortunato, *Patrol. Cat.*, IX, 190, y CLIV, 515), San Martín de Tours (Sulpicio Severo, ibid., XX), San Eleuterio (Guibert, ibid., LXV, 67, 75 y 80), San Cesáreo de Arlés (ibid., LXVIII, 1015) y por otros siervos de Dios anteriores al siglo XII; pero las vemos en mayor número acontecidas en tiempos más próximos al nuestro.

Benedicto XIV (obra citada, lib. IV, 1.ª parte, cap. XXVII) enumera varias bulas de canonización que mencionan resurrecciones obtenidas por las preces de diversos Santos, es á saber: San Guillermo, Canónigo de San Víctor; San Lorenzo, Arzobispo de Dublín; San Guillermo, Arzobispo de York; Santa Isabel de Portugal; San Guillermo, Obispo de San Brieuc; San Pedro, Mártir; San Estanislao, Obispo de Cracovia; San Ricardo, Obispo de Chichester; Santa Eduvigis; San Luis, Obispo de Tolosa; Santo Tomás, Obispo de Herford; Santa Brígida, San Nicolás de Tolentino, San Leopoldo de Austria, San Francisco de Paula, San Diego, San Raimundo de Peñafort, San Felipe Neri, San Francisco Javier, Santo Tomás de Villanueva y San Francisco de Sales. Cita además Benedicto XIV dos resurrecciones obradas por la intercesión del Beato Pedro Fourier, y que han sido admitidas para su beatificación (*ibid.*, núm. 16 y 17). Las resurrecciones que menciona han sido obtenidas de dichos Santos después de su muerte, pues que en las causas de beatificación y canonización no se aceptan los prodigios que los siervos de Dios han hecho en vida. De modo que habría lugar á agregar á las resurrecciones referidas otras varias, particularmente las que ciertos Santos, como San Vicente Ferrer, obraron en vida.

Podríamos limitarnos á esta simple enumeración; pero tal vez no sea inútil presentar un ejemplo de las resurrecciones admitidas por la Congregación de Ritos, é indicar de qué manera se han discutido la realidad del hecho y sus caracteres antes de aceptar el milagro. Este ejemplo nos lo suministrará el mismo Benedicto XIV. Nos referimos á la resurrección de dos niños hijos de un magistrado de Toul llamado Teodoro de Huz, la cual se verificó en dicha ciudad el 17 de Octubre de 1760 por intercesión del beato Pedro Fourier, y que ha sido admitida para su beatificación. Benedicto XIV tuvo en sus manos y examinó las piezas de la información hecha en Toul, y asistió á todos los debates de que fué objeto en Roma esa cuestión; como que era el Promotor de la Fe en dicha causa. Así es que expone detenidamente el caso (libro IV,

1.ª parte, cap. XXI), y creemos lo más acertado traducir aquí sus propias palabras:

"Cuando era yo Promotor de la Fe, entre los demás milagros propuestos para discutirse en la causa del entonces venerable y ahora beato Pedro Fourier, era el primero de dos muertos devueltos á la vida.

"He aquí el caso. Dos niños, uno de seis y otro de cuatro años, jugaban junto á un carro cargado con un tonel lleno de ocho medidas de vino; y como al jugar así moviesen el carro y estuviesen ellos debajo, les cayó sobre el pecho y el cuello la parte de atrás del carro. En aquella triste situación estuvieron por espacio de casi tres horas; y como al volver el carretero al carro no bastase él solo para levantar tanto peso, habiendo llamado á otros en su ayuda, libertaron por fin de aquella carga á los niños, cuyos cuerpos se encontraron yertos, lívida la faz, fuera de la boca la lengua, cubiertos de espuma los labios, y, por último, rotos los huesos del pecho. El médico y el cirujano abrieron varias veces las venas de los niños, que yacían sin movimiento, pero no salió ni siquiera una gota de sangre. Envolvieron sus cuerpos en lienzos humedecidos en vino tinto caliente, pero no se presentó movimiento vital ninguno. Con echarles cordiales por la boca nada se obtuvo tampoco. Inútil resultó también el remedio de envolver los cuerpos en pieles de carneros desollados. Mas habiéndoles puesto la madre en la cabeza un solideo que había usado en vida el siervo de Dios Pedro Fourier, dieron señales de vida, abrieron los ojos, volvió el calor del cuerpo y el color de la carne, hablaron y se levantaron; y hallándose ya avanzada la tarde, fueron el día siguiente á la iglesia á dar gracias con sus padres, y el subsiguiente al colegio como antes, sin quedarles indicio alguno de la anterior fractura de los huesos.

„En mis reparos dije, añade Benedicto XIV, que conforme á su cargo de Promotor de la Fe debía combatir aquellos milagros, no hallarse probada la muerte, porque el médico que aplicó las referidas medicinas me parecía no haberlos dicho muertos, sino casi muertos, y que los demás que atestiguaban de la muerte no eran peritos en Medicina. Añadí que tal vez los niños habrían sido atacados de apoplejía, pudiendo así aparecer las señales de la muerte sin haberla; y tanto más cuanto que sólo por espacio de tres horas habían permanecido bajo aquel peso, y, por lo tanto, concluí que, no probada la muerte, no había lugar al milagro de la resurrección. Juan María Lancisio [1], á quien se mandó dar su parecer según la verdad, reputando también no haber dicho el médico que estuviesen muertos los niños, sino como muertos y exánimes, manifestó que quería adherirse á él, dejando á un lado los demás testigos que los dieron por fenecidos; pero juzgó, con todo, que el milagro debía aprobarse, no como resurrección de muertos, sino como evidente liberación de la muerte, teniendo sobre todo en cuenta la fortísima apoplejía y ahogamiento durante tres horas, y lo pronto que había vuelto la salud. Contra esto Francisco Soldado, vivo hoy todavía y primer médico del venerable hospital mayor del Santísimo Salvador en el *Sancta Sanctorum*, discípulo del mismo Lancisio, compuso una disertación en la cual, insistiendo sobre la doctrina de su maestro, de que había de discernirse la certeza de la muerte más bien por el examen de las causas que precedieron que por la observación de las señales subsiguientes, dijo que el estropeamiento de los vasos del cerebro dentro del cráneo y el total impedimento de la entrada y salida del aire en los pulmones eran causas seguras ya de apoplejía, ya de ahogamiento; de las cuales dedujo juicio de la certeza de la muerte, aunque la privación de la voz, respiración y pulso no excediese de dos ó tres horas. Pero acaso hizo más para la aprobación del milagro la disertación de Tomás Montecatinio, célebre abogado en estas causas, que en su bien redactado escrito recorriendo el proceso, y tomadas en cuenta cada una de las partes del extenso atestado del médico, demostró evidentemente que éste había reputado á los niños, no como medio muertos, sino como verdaderamente muertos.„

Fué, pues, aceptado el milagro por

[1] Este sabio había escrito una obra sobre las muertes repentinas.

la Sagrada Congregación de Ritos como una resurrección, y Benedicto XIII aprobó esta decisión en 6 de Octubre de 1729.

4.º *Razones providenciales de los milagros de los Santos.*—Hemos dicho antes que Dios no ha cesado de obrar milagros en la Iglesia católica. Procuremos indagar ahora las razones de esto.

Tomados en su conjunto, tienen evidentemente por objeto los milagros glorificar la Iglesia verdadera, siendo una aureola que brilla en su frente y que facilita el distinguirla de las falsas religiones. Pues por más que los milagros de Jesucristo, una vez comprobados, hayan bastado para la demostración de la doctrina cristiana, conviene, sin embargo, que la Iglesia, que ha recibido la misión de continuar la obra de su Fundador, pueda invocar, como Él, este testimonio de los milagros en apoyo de su misión.

Pero hay un considerable número de hechos milagrosos que, al mismo tiempo que sirven para la glorificación de la Iglesia universal, se obran en favor de una época, de un pueblo, de una institución, de una ciudad, de un individuo; y como los milagros son favores absolutamente excepcionales que Dios da á quien le place, lo mismo que las gracias y las misiones extraordinarias; y como además el plan de la Providencia no lo alcanza muchas veces nuestra limitada perspicacia, no nos es posible trazar reglas con arreglo á las cuales se obrasen infaliblemente los milagros. No todo, sin embargo, es misterio en las vías que sigue el Señor, y con bastante frecuencia nos hacemos cargo de las razones que habrá tenido Dios en cuenta para intervenir por medio de una acción sobrenatural.

En la Iglesia todo tiende á santificarnos, y por eso á la santidad debía ir unido más especialmente el don de los milagros. Así vemos que Jesucristo promete la infalibilidad á los que han de enseñar con misión apostólica, mas el poder de hacer milagros lo promete á los que creyeren. *Signa autem eos qui crediderint haec sequentur*, y á los Santos es á quien elige ordinariamente Dios para taumaturgos. Lo cual es mostrar de una manera visible que la virtud, á menudo sin poder en el mundo, es la única cosa poderosa para con el corazón de Dios; es darnos en la tierra prendas de la gloria que aguarda á los Santos en el cielo; marcar con un signo infalsificable los modelos de virtud que debemos imitar y honrar. Y, en efecto, según hemos visto, la Iglesia sólo eleva á los altares por la beatificación y la canonización á aquellos cuya santidad y gloria ha manifestado Dios con prodigios concedidos por su intercesión después de su muerte.

Y de esta suerte los milagros, que son hechos de potestad, revisten, á consecuencia del lugar que ocupan en el plan divino, un carácter esencialmente moral. Son los milagros de la Iglesia la más alta glorificación de la religión verdadera y de la santidad, y son al mismo tiempo la prueba visible de que Dios tiene de nosotros solícito cuidado, y que vela sobre nuestras almas para ilustrarlas, socorrerlas, santificarlas y salvarlas.

IX. Pretendidos milagros de las religiones falsas.—A la prueba deducida de los milagros del Cristianismo oponen sus adversarios los pretendidos milagros que habrían tenido lugar en favor de las falsas religiones. "Las mismas gentes que creen en los milagros referidos en la Biblia, dice Larousse (*Dictionnaire*, artículo *Miracle*), niegan los que los griegos, los egipcios, los mahometanos y los indios atribuyen á sus dioses ó á sus profetas. Pero una de dos: ó es preciso que se rían de sí propios, ó que no se rían de nadie. No veo en qué sería más absurdo un milagro en la Meca, en Roma, en Atenas y en Menfis que en Jerusalén. ¿Por qué los milagros de la Biblia tienen solos patente de autenticidad?„ Eso es lo que vamos á decir recorriendo los prodigios y oráculos en que las diversas sectas paganas ó heréticas pensaron hallar manifestaciones de la divinidad. No es posible que relatemos todos los hechos; pero expondremos con sinceridad los que constituyen las objeciones más fuertes contra nosotros. No pretendemos tampoco determinar de una manera indiscutible qué parte corresponda en cada uno de tales prodigios á la leyenda, á la superchería, á fuerzas de la naturaleza ignoradas ó á las intervenciones del demonio; pero

esperamos demostrar fácilmente que ninguno de ellos reune los caracteres del verdadero milagro, aquellos caracteres que hemos visto realizados en los milagros juntamente auténticos, sobrenaturales y divinos que constituyen la más cierta prueba de la Religión cristiana.

En dos categorías pueden dividirse los prodigios que se dice haber tenido lugar en las falsas religiones. Son unos los hechos de magia y de adivinación, cuya realización se atribuye á la virtud sobrenatural, pero constante, de fórmulas, ritos, talismanes, objetos ó lugares determinados, y los otros son fenómenos maravillosos que, sin tener el expresado carácter mágico, han tenido lugar en la vida de los dioses de las falsas religiones, ó en la de sus fundadores ó de algunos de los adictos de éstos.

En el artículo *Hechicería* tratamos de las prácticas mágicas de las religiones falsas. Aquí nos fijaremos, recorriendo las diversas sectas, en los hechos acontecidos en el seno de ellas, y que parecen superiores á las fuerzas del mundo y del hombre, ya hayan sido obtenidos por medios mágicos, ya de otra manera.

Pasaremos sucesivamente revista al brahmanismo, al budismo y el lamaísmo, á las religiones de los antiguos babilonios, egipcios y persas, al paganismo de los griegos y romanos, al judaísmo moderno, el islamismo y las diversas sectas cristianas que se han separado de la Iglesia católica.

1.º *Brahmanismo.*—Sabido es que la antigua religión védica se transformó en un culto donde se ve un politeísmo muy pronunciado. Los dioses principales del neo-brahmanismo figuran como héroes de diversos relatos maravillosos; pero dichos relatos carecen totalmente de carácter histórico: son leyendas fabulosas que no debemos, por lo tanto, examinar aquí. No están en iguales circunstancias los prodigios que se atribuyen á ciertos religiosos mendigos de la religión brahmánica denominados *fakires*, y que existen desde muy antiguo en la India. Diremos, por lo tanto, breves palabras acerca de ellos.

Andan los fakires, los unos en bandadas, los otros solos; unos con un traje especial, otros en completa desnudez, y se les encuentra en las plazas públicas, calles y veredas entregados á actos extravagantes. Sostiénense algunos inmóviles, alzados sobre un pie sólo, expuestos á los rayos del sol desde la mañana á la noche. Otros, acurrucados sobre los talones, levantan los brazos por encima de la cabeza, y se los ve en esta incómoda postura días, meses y hasta años. A veces sus músculos endurecidos no pueden ya moverse á consecuencia de tal ejercicio. Varios pasan años enteros de pie junto á un árbol, sin sentarse ni acostarse, apoyándose sólo en una cuerda colgada del árbol cuando los agobia el sueño.

He aquí, ciertamente, prácticas que parecen exceder las fuerzas del hombre y asemejarse á los milagros. Por otra parte, el número de testigos que las refieren es demasiado grande para que podamos ponerlas en duda; pero tal vez podrán explicarse por la acción de una imaginación exaltada, por un estado semejante al que se obtiene hoy entre nosotros con el hipnotismo ó por el uso de ciertas bebidas. Habría, pues, en los fakires una especie de locura espontánea ó producida artificialmente que sería la causa natural de los fenómenos que excitan la admiración respecto á ellos, y, en efecto, vemos producirse fenómenos idénticos en nuestras casas de locos.

Por lo demás, si ciertos fakires de la antigüedad han podido darse á esas singulares prácticas por el deseo de llegar á una mayor perfección, los que viven en nuestros días más bien se guían por el orgullo y el interés, buscando lo que puede captarles la veneración y atraerles las limosnas de los devotos. Así que los europeos, y á veces hasta sus correligionarios, los desprecian como á charlatanes.

Varios de ellos venden hechizos, dicen la buenaventura y ejecutan prodigios de toda clase. Contaremos el hecho más maravilloso que se les ha atribuído, y en el cual se trata de una especie de resurrección.

Para comprender cómo los fakires pueden verse en el caso de practicar el prodigio que vamos á referir, conviene saber que es una prática piado-

sa en el brahmanismo enterrar vivos los leprosos, y que algunos fanáticos se entierran voluntariamente del mismo modo á fin de obtener, dice Monseñor de Harlez (*Controversia*, tomo I, pág. 128), durante el tiempo que respiran aún bajo tierra, la concentración del pensamiento en un objeto divino, y la suspensión de toda relación entre el alma y el cuerpo por el recogimiento religioso. Algunos fakires, sin suicidarse de esta manera, se meten vivos en una fosa donde el aire y la luz no pueden penetrar más que por una estrecha abertura, y permanecen allí por espacio de nueve ó diez días, sin tomar alimento alguno y sin cambiar de postura. Hasta los hay que resucitan, digámoslo así, después de haber estado completamente enterrados y privados de todo movimiento sensible durante varios meses. He aquí lo que de uno así se lee en la *Revista Británica* (4.ª serie, tomo XXVII, 1840, segunda parte, página 368), traducido de un artículo de la *Revista de Edimburgo* titulado: "La Corte y el campamento de Sin„:

"En Adenanugor, la Misión inglesa tuvo ocasión de ver un personaje, á quien llamaban el fakir, enterrado y resucitado. Este fakir logra gran veneración entre los sihkes por la facultad que tiene de enterrarse durante determinado tiempo. Y lleva ya varios años de este oficio, pues que es en él verdaderamente un oficio. El capitán Wade me dijo haberse hallado presente á una de sus resurrecciones después de haber estado enterrado dicho fakir algunos meses.

„La ceremonia preliminar se había practicado en presencia de Runjet-Sing, del general Ventura y de los principales sirdares, después de haber durado varios días los preparativos. Los pormenores serían demasiado largos y nada delicados; el maha-rajah había hecho preparar una cavidad ex profeso, y el fakir se declaró pronto á ser enterrado y terminó sus últimas disposiciones á la vista del soberano. Tapóse con cera los oídos, las narices y todos los demás orificios por donde pudiera penetrar en su cuerpo el aire, menos la boca, hecho lo cual le desnudaron y le metieron en un saco de lienzo; por última operación revolvió la lengua para cerrar la abertura de la garganta, é inmediatamente se puso como muerto en una especie de letargo. Cerraron entonces el saco, lo sellaron con el sello de Runjet-Sing, y lo pusieron en una caja de abeto, que, cerrada y sellada asimismo, la bajaron á la hoya. Echaron encima tierra y la pisaron, sembraron cebada y pusieron centinelas. Parece que el maha-rajah, muy escéptico respecto á esta muerte, envió por dos veces gentes que revolviesen la tierra, abriesen la hoya y examinasen el féretro, encontrándose el fakir en la misma posición y con todas las señales de una suspensión de vida. Al cabo de diez meses, que era el término señalado, el capitán Wade acompañó al maha-rajah para asistir á la exhumación; examinó atentamente por sí mismo el interior de la tumba, vió abrir las cerraduras, romper los sellos y sacar la caja ó féretro al aire libre.

„Cuando se sacó al fakir, los dedos colocados sobre la arteria y el corazón no pudieron percibir pulsación alguna. Lo primero que se hizo para que volviese á la vida, y no dejó de costar trabajo, fué traer otra vez la lengua á su posición natural. El capitán Wade observó que el occipucio abrasaba, pero el resto del cuerpo muy fresco y sano; regáronlo con agua caliente, y al cabo de dos horas el resucitado se hallaba tan bueno como diez meses antes... Pretende tener en su fosa los sueños más deliciosos, de modo que teme ser despertado de su letargo. Sus uñas y cabellos dejan de crecer, y lo único que le da recelo es si le atacasen gusanos ó insectos, y para preservarse de ellos hace colgar en el centro del sepulcro la caja en que descansa. Este personaje, después de haber ofrecido renovar su muerte y su resurrección en presencia de la Misión inglesa, esquivó después esta prueba, porque los ingleses propusieron imponerle algunas precauciones más.„

Tal es la relación del suceso. Veamos ahora qué deberemos opinar de este maravilloso hecho. No constituye una resurrección propiamente dicha, puesto que el fakir así enterrado no está muerto y vive en una especie de letargo que no le quita la facultad de soñar. Con todo, y en la suposición de que la

narración no haya sido recamada para interesar á los lectores, preciso es reconocer que el hecho es cosa asombrosa. ¿Habremos de achacarlo á superchería, como parece indicarlo el recelo que excitaron en el fakir las condiciones á que deseaban someterle los ingleses? ¿O deberemos más bien pensar que la posibilidad de vivir por diez meses en una situación anormal dependía de su temperamento, del estado letárgico que había contraído poco á poco, ó medios que empleaba para eso, pareciéndose su letargo al de algunos enfermos á quienes se ve dormir meses enteros? No lo sabemos, pero seguramente todo su modo de proceder denota un charlatán parecido á los que se exhiben en nuestros teatros de ferias, y por ninguna manera un taumaturgo.

El hecho, dado que sea cierto, presenta todos los caracteres de un fenómeno natural, y en todo caso no exige seguramente la intervención del poder divino. No es una resurrección, sino el sacudimiento de un letargo provocado, y la vida no ha cesado ni un solo instante. Si alguno quisiere ver en ello la intervención de un poder extranatural, las circunstancias charlatanescas del prodigio, el carácter de disconformidad con la razón manifiesto en la religión del taumaturgo, muestran claramente que ese poder sería el del ángel malvado.

2.º *Budhismo y lamaismo.*—No entraremos á discutir los prodigios atribuídos á Budha, por más que se haya tenido la avilantez de compararlos á los milagros del Evangelio; no se discuten los hechos cuando no presentan carácter alguno de autenticidad, y la vida del fundador del budhismo no la conocemos sino por biografías redactadas algunos siglos después de su muerte, é impregnadas de leyendas y de elementos mitológicos. En las relaciones maravillosas se ve particularmente de un modo ostensible el sello de las fábulas debidas á la imaginación. Así, cuando Çakya-Muni fué llevado al palacio de su padre en carro tirado por dos dragones, los dioses hicieron parecer treinta y dos señales, entre las cuales figuran principalmente éstas: halláronse los caminos espontáneamente limpios, y los lugares fétidos exhalaron perfumes; paráronse el sol, la luna, las estrellas y los planetas; quinientos elefantes blancos que ellos mismos se habían metido en la red, estaban colocados delante de palacio; quinientos leones blancos venidos de las montañas nevadas estaban atados á la puerta de la ciudad... Así también, en una famosa lucha donde triunfa de seis brahmanes, produce Budha luces brillantes como el oro; hace temblar la tierra de seis diferentes modos; hace que lluevan lotos y polvos de sándalo, y vestidos, y que su cuerpo despida luces azules, encarnadas y blancas; hace después brotar llamas de la parte inferior de su cuerpo, mientras que de la superior sale una lluvia de agua fría. ¿Podría imaginarse una narración donde más ostensibles se presenten el sello y carácter de la leyenda?

Pero los budhistas del Tibet se prevalen de prodigios en que no parece campear tan á sus anchas la fábula. Relataremos y examinaremos los principales, conforme á los recuerdos de un viaje al Tibet y á la Tartaria publicado por Mr. Huc, religioso lazarista francés que ha vivido en aquellos sitios, estudiado atentamente estas especies de prodigios y sabido en muchas circunstancias discernir las fábulas infundadas y dejar al descubierto las bellaquerías. Acompañábale otro religioso, observador atento y sensato también como él, Mr. Gabet.

En 1357 de la era cristiana, refiere Mr. Huc, nacía en el país de Amdo, habitado por los tibetanos orientales, un maravilloso niño, es á saber, Tsong-Kaba, que había de reformar la religión budhista y darle la forma que todavía conserva en el Tibet. Desde su nacimiento gastaba una barba blanca, y hablaba en la lengua de Amdo. A los tres años abrazó la vida religiosa. Su madre le cortó la hermosa cabellera y la arrojó á la entrada de su tienda. De sus cabellos nació espontáneamente un árbol, cuya madera exhalaba un exquisito perfume, y cada una de cuyas hojas llevaba grabado en su disco uno de los caracteres de la lengua sagrada del Tibet. Desde entonces Tsong-Kaba vivió en el retiro, la oración y el ayuno. Recibió lecciones de un lama de admirable santidad y ciencia venido de las

más remotas regiones de Occidente. Habiendo muerto dicho lama extranjero, púsose Tsong-Kaba en camino para ir á Occidente y completar su instrucción. Al llegar á Lassa, capital actual del Tibet, y disponerse á proseguir su viaje, un espíritu resplandeciente le mandó detenerse allí, prometiéndole el imperio. Tsong-Kaba se retiró á una pobre morada del arrabal más pobre de la ciudad, y se presentó como reformador de la antigua doctrina. Atrájose tantos discípulos, que el chakdja, budha viviente y jefe de la jerarquía lamaica, después de haberle invitado infructuosamente á una discusión, fué á buscarlo él mismo á su habitación. Hacía éste un pomposo elogio de la antigua doctrina, cuando Tsong-Kaba le interrumpió diciendo: "¡Qué cruel eres! Suelta ese piojo que oprimes entre tus dedos; oigo desde aquí sus gemidos, y me parten el corazón.„ Sin reparar en ello el chakdja, con menosprecio de las prescripciones de la religión budhista, procuraba, en efecto, aplastar al desgraciado insecto, que le molestaba mientras estaba él ensalzando los méritos de aquella religión. No sabiendo qué responder á las severas palabras de Tsong-Kaba, prosternóse á sus pies y reconoció su supremacía. Desde entonces no hallaron ya obstáculo alguno las reformas propuestas por Tsong-Kaba. Murió éste en 1419, y fué enterrado en el lamariato de Khaldan, donde su cuerpo dicen que se conserva, por un continuo prodigio, sin corrupción, y que se sostiene sin apoyo levantado del suelo.

El relato de estos hechos maravillosos carece de todo carácter de autenticidad, y sólo pueden ser estudiados los dos datos que persisten: lo del árbol sagrado, y lo de la tumba de Tsong-Kaba.

El árbol que, según la leyenda, nació de los cabellos de Tsong-Kaba existe todavía, y le han examinado los señores Huc y Gabet, que habitaron por tres meses en el lamariato del Kumbum, en que se halla el aludido árbol. "Fijáronse nuestras miradas desde luego con ávida curiosidad en las hojas, dice el Sr. Huc, y quedamos pasmados de asombro al ver en cada una de dichas hojas caracteres tibetanos muy bien formados; son de color verde, unas veces más y otras veces menos claro que la hoja. Nuestro primer pensamiento fué sospechar una superchería de los lamas; pero, después de haberlo examinado todo con la más minuciosa atención, nos fué imposible descubrir el menor fraude. Los caracteres nos pareció que formaban parte de la hoja, como de las venas y nervios; la posición que ocupan en las hojas no es siempre la misma, que ora se los halla en el ápice, ora en el medio de la hoja, ya en la base, ya á los lados; las hojas más tiernas representan el carácter rudimentario y á medio formar; la corteza del tronco y de las ramas, que se levanta poco más ó menos como la de los plátanos, está asimismo llena de caracteres. Si se arranca un trozo de corteza vieja se divisan en la nueva las formas indeterminadas de los caracteres, que ya comienzan á germinar, y ¡cosa singular! difieren á menudo de los que se hallaban encima.—Otros más hábiles que nosotros podrán tal vez dar explicaciones respecto de este singular árbol, que, por lo que á nosotros toca, renunciamos á ello.„ En la suposición de no haber sido engañado por los lamas M. Huc, el árbol sagrado ofrecería algo de prodigioso; pero ese prodigio de último grado no podría atribuirse á Dios, toda vez que se realizaba en favor de una religión cuya falsedad no puede ponerse en duda. Tal vez, sin embargo, el parecido que tienen los caracteres tibetanos con las nervaduras naturales de las hojas, y la corteza de los árboles bastaría para explicar el expresado fenómeno.

¿Pero no habrá sido, en efecto, el concienzudo autor que hemos citado víctima de una superchería? El Sr. Guely, misionero belga, ha visitado en 1883 el árbol sagrado de Kumbum. Traía entre manos el libro del Sr. Huc, y examinó con mucho cuidado la cuestión. Para él el Sr. Huc ha sido inducido en error, ó por lo menos el árbol sagrado que describe no existe ya. El árbol sagrado actual contiene algunos caracteres tibetanos, pero que son manifiestamente debidos al pincel de los lamas. Las pruebas que da de ello el mismo Sr. Guely dejan este punto fuera de duda. (*Las Misiones Católicas*, Julio 1884.)

Por lo que mira á la incorruptibilidad del cuerpo de Tsong-Kaba, y á que estuviese en el aire sobre el suelo sin ningún apoyo, el Sr. Huc, y tampoco ningún otro europeo, no ha podido observar el fenómeno. Todo induce á creer ser ésa una fábula inventada y perpetuada por los lamas amarillos, cuyo primer jefe fué Tsong-Kaba.

Prodúcense, por lo demás, en la religión de los lamas otros prodigios cuyo carácter sobrehumano parece más probable. Dicha religión admite que Budha se encarna sucesivamente en diversos *chaverones*, budhas vivientes á quienes se tributan honores en los lamariatos. Tales *chaverones* nacen de ordinario muy lejos del lamariato en donde han de ser venerados. Y en efecto, es difícil explicar por causas naturales algunas de las particularidades por las cuales son reconocidos. A menudo se revela el *chaverón* por sí mismo, ó ya al nacer, ó bien á una edad en que los niños ordinarios no saben todavía articular palabra alguna. "Yo soy, dice, el gran lama de tal templo; que me lleven á mi antiguo lamariato, cuyo superior inmortal soy.„ Avisados los lamas del templo designado, se apresuran á ir allá, aun teniendo que hacer de ordinario un viaje harto largo y penoso. No reconocen con todo al *chaverón* sin un minucioso examen. Es preciso que aquel niño, de cinco ó seis años todo lo más, dé pormenores sobre el lamariato cuyo lama pretende ser, sobre las costumbres, la vida y la muerte del lama difunto. Pónensele delante libros de oraciones, muebles de toda especie, teteras, tazas, etc., y debe decir sin tropiezo alguno los objetos que eran del uso del *chaverón* difunto. Ordinariamente sale victorioso de tales pruebas. "Sin duda alguna, dice el Sr. Huc, son los mongoles más de una vez víctimas de la superchería de los interesados en convertir en un gran lama á aquel chiquillo. Creemos que á menudo, sin embargo, pasa todo esto, por una y otra parte, con sencillez y sin engaño.„ Y después de añadir que ha tomado datos de personas dignas de la mayor confianza, viene al Sr. Huc á la conclusión de una intervención del demonio en esas circunstancias.

Los simples lamas hacen también prodigios llamados *sie fa*, ó medios perversos. De éstos los hay menos grandiosos, que se practican á domicilio y en reducido círculo. Así, después de recitadas algunas preces, enrojecen al fuego trozos de hierro y los lamen luego impunemente; hácense incisiones en el cuerpo, sin que quede momentos después la menor señal, etc., etc. Los señores Huc y Gabet encontraron un lama de quien todo el mundo decía que llenaba á voluntad un vaso de agua mediante cierta fórmula de plegaria. No quiso hacerlo en presencia de ellos, diciendo que sería una tentativa infructuosa y que le expondría tal vez á graves peligros á causa de no tener ellos sus creencias; pero accedió á recitarles la fórmula que al efecto empleaba, y en la cual reconocieron una invocación directa de la asistencia del demonio. (*Recuerdos*, tomo I, pág. 324.)

Hay otros *sie fa* mucho más grandiosos, pero atroces, y que sólo lamas de mala reputación son capaces de ejecutarlos. Es un espectáculo que atrae mucha concurrencia de pueblo, por cuya razón se da en las grandes solemnidades con aprobación de los lamas superiores.

Piensa el Sr. Huc que no todo es superchería en aquellas horribles ceremonias, y que hay que ver en ellas también la intervención del mismo demonio; y por otra parte, tal era asimismo la opinión de los lamas más virtuosos que encontró.

Refiere los pormenores de una de esas solemnidades, á la cual no pudo asistir, pero que se la han contado muchos testigos y que se repiten con bastante frecuencia en los principales conventos de la Tartaria y el Tibet. Un lama, que no es nunca de los más virtuosos, se abriría el vientre con un alfanje y sacaría afuera las entrañas delante una multitud de espectadores, y después le bastaría con pasar la mano sobre su horrible herida para curarla instantáneamente, sin quedarle más rastro que sentirse fatigado por unos días.

¿Qué deberemos pensar de semejantes hechos? Hay algunos cuya realidad parece difícil negar, y que suponen la intervención de un poder superior al del hombre. ¿Será ese poder el de Dios,

ó será el del demonio? En cuanto á los últimos hechos que hemos referido, la índole de los mismos y los vicios de las personas que tienen el privilegio de realizarlos prueban que no pueden venir de Dios. En cuanto á los otros, vendremos á igual conclusión si consideramos la manifiesta falsedad de la religión budhista (véase *Budhismo)*, en favor de la cual se obran esos prodigios. Por lo demás, la doctrina budhista explica todas esas maravillas, no por la intervención de una divinidad personal en testimonio de sus revelaciones, sino por un poder mágico, inherente, sin saberse por qué, á los méritos de Budha ó al valor de las fórmulas empleadas por sus secuaces. En resumen: no se aduce á favor del budhismo milagro alguno que requiera la fuerza del poder divino, y los prodigios de orden inferior que alega pueden y deben, si son verdaderos, atribuirse al demonio, ya que el budhismo contradice manifiestamente en varios puntos á la razón natural.

3.º *Religiones de los antiguos babilonios, egipcios y persas.*—Los monumentos que se han estudiado ofrecen datos para conocer las fórmulas y prácticas mágicas que usaban aquellos pueblos, pero no han revelado ningún prodigio auténtico que hubiese de atribuirse á la protección que invocaban. Una estela que se guarda en la Biblioteca Nacional, en París, refiere que la enfermedad incurable de una princesa de Mesopotamia se curó, al principio del siglo XII antes de Jesucristo, por el arca sagrada de Chons, dios de Tebas en Egipto, pero sin dar pormenores suficientes para poder hacerse cargo exactamente del expresado hecho.

Los libros de los parsis atribuyen á Zoroastro muchos milagros; pero nada tienen de auténtico aquellos relatos, y la vida de Zoroastro (véase dicha palabra) se halla envuelta entre tinieblas, donde ha sido imposible penetrar todavía.

4.º *Paganismo greco-romano, oráculos, libros sibilinos, curaciones de Esculapio y de Serapis, prodigios diversos.*—No hablaremos de los hechos de la Mitología, ni de la historia fabulosa de Grecia y Roma, pero diremos sí, brevemente algo:

1.º De los *oráculos.*
2.º De los *libros sibilinos.*
3.º De las *curaciones obradas por los dioses.*
4.º De *diversos prodigios atribuidos á ciertos paganos.*

A) *Oráculos.*—El oráculo más famoso de Grecia, el que mayor influencia política tuvo, fué el de Delfos, en el monte Parnaso. Había en aquel sitio una gruta natural, en cuyo interior salían de un agujero vapores que producían vértigo. En el templo edificado sobre aquella caverna recibía la pitonisa la inspiración de Apolo. El oráculo sólo debía ser consultado en determinadas fechas. Ayunaba la pitonisa durante tres días seguidos antes de aquel en que se le hacía la consulta; bebía el agua embriagadora de la fuente Castalia y mascaba hojas de laurel, que, como es sabido, encubren un violento veneno. Si daban las víctimas signos favorables, traíanla los ministros, y la colocaban ó retenían de grado ó por fuerza en un trípode sobre el agujero de donde surgían los temerosos vapores. Por influjo de éstos entraba en un estado de violento frenesí, durante el cual exhalaba gritos de dolor y frases desordenadas, con cuyas palabras, cuidadosamente recogidas por los sacerdotes, formaban éstos la respuesta pedida.

En los oráculos de Colofón y de Claros, atribuídos á Apolo, como el de Delfos, eran hombres los intérpretes, y se les procuraba también, pero valiéndose de brebajes, un delirio furioso. El oráculo de Trofonio en Lebea, en Beocia, se hallaba establecido en un profundo antro, donde no se entraba sino á gatas después de haber pasado otra caverna situada encima; y los que consultaban al oráculo cumpliendo primero varias prescripciones, entraban después en el subterráneo. Tenían allí sueños ú oían voces, y aquélla era la respuesta de sus preguntas. Salían de allí impelidos de una fuerza misteriosa, y, al decir de Pausanias, quedaban por algún espacio en un estado de abotagamiento y estupor, del cual les hacían volver los sacerdotes, y no les costaba poco á éstos el conseguirlo. Y hasta era cosa admitida que los que habían bajado al antro de Trofonio conservaban de

ello una profunda impresión de tristeza.

Los demás oráculos parecen haber sido obtenidos todos, poco más ó menos, por procedimientos análogos. Algunos, sin embargo, se manifestaban por el movimiento de cabeza, ojos, labios, ó por palabras de los ídolos; pero han debido dar lugar más que los otros á supercherías, como pudo verse cuando fueron destruídos aquellos famosos ídolos, porque, según Teodoreto y Eusebio, se encontraron estatuas huecas en cuya cavidad se ponía el que había de responder en nombre del dios.

Los romanos procuraron principalmente conocer lo por venir por las entrañas de las víctimas, el vuelo de las aves y diferentes augurios. Cuajada está su historia de observaciones sobre los prósperos sucesos que debían á las advertencias de los dioses, y sobre los contratiempos que les habían acontecido por no haber hecho caso de ellas; pero con una estadística bien formada y un poco de reflexión hubieran podido ver que aquellas coincidencias eran efecto de la casualidad, ó resultado de la impresión que las palabras del oráculo producían, naturalmente, sobre el espíritu supersticioso del pueblo, de los soldados ó de los Cónsules, sumiéndolos en el abatimiento ó inspirándoles valor y confianza. No se cita hecho alguno que suponga la intervención de la Divinidad, ni aun ninguno que no pueda explicarse con suma facilidad por causas naturales.

Los oráculos de Delfos, de Trofonio y los demás de la misma clase no parece que hayan exigido tampoco ordinariamente intervención alguna de un ser superior al hombre. Porque el estado de los que recibían la supuesta inspiración del dios se explica por las condiciones á que se los sometía. ¿Qué hay de extraño en que aquellos vapores y aquellos brebajes espirituosos hayan exaltado hasta el delirio y el frenesí á personas de constitución nerviosa sometidas á un rigoroso ayuno? Ambiguas eran y obscuras las respuestas obtenidas; de suerte que la historia nos las muestra realizándose á menudo de una manera diferente de la que correspondía al sentido en que habían sido primeramente entendidas. Otras veces eran dictadas á influjo del oro y los regalos, y bien decía Demóstenes por qué "filipizaba„ la pitonisa. Debe, sin embargo, reconocerse que los oráculos han gozado en la antigüedad un gran crédito, no sólo para con el pueblo crédulo é ignorante, sino también entre la mayor parte de los hombres ilustrados, que les hacían caso, y entre los historiadores que los mencionan; pero ese crédito parece halla explicación bastante en la unión de los oráculos y los augurios con la religión que se veneraba, en la antigüedad de los oráculos y en las fábulas admitidas respecto á los mismos, como también en el deseo insaciable que existe en los hombres de conocer lo por venir. No se refiere, en efecto, oráculo alguno que haya contenido ni una sola profecía de sucesos futuros imposibles de prever.

Es sabido que en el siglo pasado sostuvo Fontenelle, siguiendo las huellas de Van Dale, que todos los oráculos eran debidos á superchería de los sacerdotes, y que el P. Baltus, jesuíta, le refutó procurando mostrar que el demonio tenía en ello la mayor parte. Parécenos que á la credulidad y á la pasión de lo maravilloso, más bien que á las engañifas y á la intervención del diablo, deberá atribuirse la boga que obtuvieron los oráculos; pero es, con todo, incontestable que la superchería ha tenido su parte en ello; ni parece tampoco dudoso que el demonio haya á veces utilizado ese medio que se le presentaba para engañar á los hombres y hacerles daño. Así dan ocasión á sospecharlo las prescripciones inmorales é inhumanas de los oráculos, que exigían sacrificios humanos, como también el desbandamiento de los sacerdotes gentiles, y el no poder dar respuesta cuando se hallaron en presencia de los cristianos.

El expresado desorden no habrá sido tal vez tanto como algunos autores pretenden; pero está demostrado por hechos auténticos demasiado numerosos para que sea posible adherirse á la opinión de quienes pretenderían negarlo en absoluto.

B) *Libros sibilinos.*—Poseemos doce libros sibilinos que comprenden cerca de 4.230 versos, de los cuales se hizo una colección hacia el siglo VI de nues-

tra era. Eran mirados entonces como profecías inspiradas, en la más remota antigüedad, á mujeres llamadas sibilas, que vivían entre los paganos. Los escritos sibilinos, después de haber gozado de extraordinaria celebridad, fueron poco á poco olvidados durante la Edad Media. Desde el Renacimiento acá publicarónse varias ediciones incompletas, pues de catorce libros no contenían sino ocho. En nuestro siglo el Cardenal Mai ha descubierto y publicado otros cuatro: el XI, XII, XIII y XIV.

Varios autores han consagrado á estos libros cuidadosos estudios críticos, y particularmente Fabricio en el siglo XVIII, y C. Alexandre en el XIX. Resulta de dichos estudios que los elementos que forman tales libros son obra de varios autores de épocas muy diversas.

"Para comprender su verdadero carácter, dice Mons. Freppel (*Los Apologistas en el siglo II*, pág. 299), es preciso ver en ellos un conjunto de fragmentos á los cuales un trabajo posterior ha dado mutua trabazón; una mezcla de piezas mal apareadas, donde diferentes doctrinas se codean sin unirse.„ El paganismo, el judaísmo, el Cristianismo, Egipto, Asia Menor y Siria, todos han traído, cada cual á su vez, su tributo á este raudal de poesías proféticas, que fué creciendo desde el siglo II antes de Jesucristo hasta el III de la era cristiana. Y con bastante facilidad pueden distinguirse en él todavía elementos paganos, judíos y cristianos.

Lo de procedencia pagana redúcese á algunos versos. Los autores antiguos nos enseñan, sin embargo, que había muchas poesías proféticas atribuídas á la sibila ó sibilas, porque se ignora si hubo una sola ó fueron varias, y hasta se ha pretendido que nunca han existido las profecías designadas con ese nombre, y que eran meramente parto de la imaginación popular. Como quiera que sea, Grecia tenía profecías sibilíticas, de las cuales atribuíanse las más antiguas á la sibila de Eritrea. Los harto breves fragmentos que se conservan son insignificantes, y anuncian en términos ambiguos las calamidades que amenazaban á ciertas poblaciones. En Roma los libros sibilinos desempeñaron un papel político, y los consultaban en ocasiones dificultosas Creíase que habían sido redactados por la sibila de Cumas. Decíase que parte de ellos los había comprado á la sibila misma Tarquino el Soberbio, y que otra parte se habían encontrado en las manos de una estatua sepultada en el fondo del Anio. Cuando la guerra social, el año 84 antes de nuestra era, ardieron dichos libros con el templo en que se custodiaban. Envió entonces el Senado á recoger por toda Grecia, y especialmente en Eritrea, las profecías de las sibilas. Los diputados al efecto trajeron muchos versos, entre los cuales se escogieron mil que ocuparon el sitio de los libros que en el incendio habían perecido. Esta nueva colección pereció también incendiada por Estilicón en el año 389 de nuestra era; pero sabemos que sesenta años antes, en 325, habiendo concedido Constantino libertad de consultar aquellos famosos oráculos, resultaron completamente burladas las esperanzas de los que se imaginaban encontrar allí revelaciones extraordinarias. Ni vemos tampoco en la historia de Grecia ó en la de Roma que los escritos sibilinos de origen pagano hayan encerrado nunca profecías que se cumpliesen.

La mayor parte de nuestros actuales libros sibilinos ha sido obra fabricada, ora por judíos alejandrinos del siglo II antes de nuestra era, que pusieron en verso, atribuyéndolas á la sibila, ciertas narraciones de la Biblia y algunas de las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, ora por cristianos judaizantes del I y II siglo de nuestra era, que hacen predecir á dicha sibila las circunstancias de la vida de Jesucristo con una precisión que no le va en zaga á la de los Evangelios, que tenían á la vista. Fácilmente se reconoce la mano de estos falsarios, ya por los detalles circunstanciados con que presentan su relato, ya por los sucesos contemporáneos á que aluden, ya, en fin, por las ideas de que se muestran preocupados y por los errores doctrinales en que han incurrido.

No nos toca investigar aquí los motivos de estas singulares supercherías, ni el lugar que á los libros sibilinos, judíos ó cristianos, corresponde entre las producciones apócrifas que por en-

tonces salieron de iguales orígenes; pero sí debemos hacer constar que esas poesías, saturadas de judaísmo y cristianismo, fueron recibidas del público por producciones auténticas de las antiguas sibilas paganas. Compartieron los cristianos esa equivocación, y la exactitud de aquellas pretendidas profecías les llevó á pensar que las sibilas paganas habían recibido revelaciones sobrenaturales, y hasta se persuadieron que habían sido favorecidas con inspiraciones divinas como los Profetas judíos. Creencia que hallamos adoptada por San Justino, San Teófilo de Antioquía, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Lactancio, Constantino el Magno y San Agustín, quienes reconocían, sin embargo, que en su tiempo se ponía ya en duda la autenticidad é integridad de los libros sibilinos.

Saquemos, pues, por conclusión que estos libros no han encerrado nunca verdaderas profecías, toda vez que los versos de origen pagano no anunciaron nada que se cumpliese, y los versos de procedencia judía ó cristiana reproducían la Biblia, y que el sentir de los Padres de la Iglesia que consideraron como inspiradas á las sibilas paganas era un sentir personal fundado por completo en una creencia errónea de su tiempo.

c) *Curaciones atribuídas á los dioses.*—Tales curaciones eran atribuídas sobre todo á Esculapio en sus templos de Epidauro, Pérgamo, la isla de Cos y una isla del Tíber, y á Serapis, dios egipcio, á quien se atribuyó virtud curativa desde el punto en que Tolomeo Soter hizo colocar en su templo la estatua de un dios desconocido traído del Ponto. (Tácito, *Histor.*, tomo IV.) El modo con que de ordinario se procedía para obtener tales curaciones era el siguiente: venía el enfermo á consultar al dios en su templo, y quedaba allí dormido, en cuyo estado se le indicaba en sueños un remedio, aplicado el cual se obtenía la curación.

Estrabón (XVII, I), Pausanias (lib. II, cap. XXVII), Galeno (*De Subfig. empir.*), Tácito (*Histor.*, IV, LXXXI), Suetonio (*in Vespas.*), Arístides, retórico griego, natural de Misia, en tiempo de Adriano, refieren curaciones realizadas de este modo. Y el último hasta nos ha dejado seis discursos dedicados al relato de las curas maravillosas de que él personalmente fué objeto por parte de Esculapio. Y además, los enfermos curados hacían colgar en el templo tablillas con su nombre, su enfermedad y el remedio que les había sido manifestado; y como se han encontrado además varias tablillas de ésas, poseemos las inscripciones que en ellas se leían.

Y en vista de estos hechos, se pregunta ahora: ¿Hay en ellos verdaderos milagros que supongan la intervención de la Divinidad?

Comprensible es que los enfermos se durmiesen en el templo y que se les indicasen por sueños los remedios, pues que los sueños dependen de la imaginación de quien los tiene; pero que los remedios conocidos por ese camino hayan sido eficaces, eso ya no se explica tan fácilmente por causas naturales.

Podría suponerse que ciertos consultantes hayan simulado enfermedades que no padecían para hacer creer en un prodigio; que otros hayan sido curados merced á la imaginación, que les persuadía que iban á conseguirlo. Probable es que estas causas no fueron ajenas á las sabidas curas que obró Vespasiano, según atestigua Tácito, en un ciego y un cojo que le había enviado el dios Serapis para que los curase.

Pero no creemos que la superchería y la imaginación expliquen todas las curaciones que se nos refieren. Porque hay, á lo que parece, casos en que la superchería era imposible, y las enfermedades eran de lesiones á las cuales no alcanzaba el poder de la imaginación. Eran, pues, alguna vez al menos, ó los remedios ó el dios quienes curaban.

Algunos de los remedios indicados eran en lo natural excelentes. Y tanto es así, que se vino por ahí á formar un catálogo de los remedios usados de esta manera, y se formó con ellos un verdadero manual de medicina, cuyas recetas alcanzaban seguro éxito. Estos remedios podían manifestarse en sueños que pasaban por divinos si se sugería al enfermo, ora de antemano, ora durante el sueño, que habían de ser eficaces. Para todo esto ninguna nece-

sidad tenemos de recurrir á las causas ocultas, pues que las palabras que oímos antes de dormir ó después de dormidos dirigen fácilmente nuestros sueños.

Pero acontecía también, según el testimonio de Arístides, que los remedios con que se recobraba la salud cuando se tomaban por orden del dios hubieran sido ineficaces sin esta circunstancia, de lo cual hallamos además prueba en las indicaciones que nos suministran, ya varias de las tablillas que los enfermos colgaron en los templos después de su curación, ya los relatos de los autores de entonces.

Un tracio de quien hace mención Galeno, curó de la lepra con un ungüento en cuya composición entraba carne de víbora. Eliano (*Hist. anim.*, IX) refiere que un tísico quedó completamente restablecido desde que comió carne de burro. "Si algo hay de singular, dice Arístides, son ciertamente las visiones del dios. A éste manda beber yeso, á otro cicuta, y al de más allá tomar un baño helado cuando humanamente se creería necesario el calor.„

Sería, pues, difícil probar que nunca se ha mezclado en dichas curaciones un poder superior al del hombre; pero lo que fácilmente se demuestra es que, si ha habido intervención sobrenatural, no era divina. La de un ángel bueno ó malo basta para explicar todo eso, y entre los ángeles sólo el demonio pudo trabajar en sostener el politeísmo griego y romano, que estaba, como todos confiesan, en contradicción tan manifiesta con la sana razón.

Hemos hablado sólo de curaciones, y eso que algunos autores atribuyen también á Esculapio resurrecciones, de las cuales unas, como la de Hipólito, hijo de Teseo, habrían tenido lugar en los tiempos fabulosos, y las otras se dan como referidas por Arístides y sucedidas en el siglo II de nuestra era. Pero en cuanto á los hechos mitológicos de los tiempos fabulosos, no hay para qué discutirlos aquí; y en cuanto á lo que se dice de Arístides, ha sido una tergiversación de su texto el atribuirle el relato de una resurrección donde no habla más que de haberse uno restablecido después de la enfermedad. (Véase al P. de Bonnot, *El milagro y sus falsificaciones*, obra que á menudo hemos utilizado en el presente artículo.)

D) *Diversos prodigios atribuídos á ciertos paganos.* — Nada hablaremos del genio con el cual imaginaba conversar Sócrates, y que dijo haberle hecho varias predicciones realizadas por los acontecimientos, ni del demonio aparecido á Bruto, el asesino de César, y que se dice haberle anunciado muy lejos de Farsalia que le esperaba en dicho sitio, donde murió, en efecto, Bruto; porque esos hechos singulares, y muchos otros por el estilo, no se relacionan directameute con ninguna religión, y no tenemos, por lo tanto, que examinar aquí ni la autenticidad ni la índole de los mismos.

En igual caso, poco más ó menos, están los prodigios atribuídos á Apolonio de Tiana y á algunos neoplatónicos. Diremos, sin embargo, brevemente algo acerca de ellos, toda vez que se los ha querido contraponer á los milagros de nuestro Señor Jesucristo.

Apolonio, filósofo pitagórico, había nacido en Tiana, población de Capadocia, hacia el principio de nuestra era. Su compañero y discípulo Damis, espíritu crédulo y hasta cándido, dejó acerca de él Memorias que se han perdido. Las notas de Damis, que estuvieron antes ignoradas durante largo tiempo, cayeron en manos de Julia Domna, mujer de Septimio Severo, y á ruegos de la princesa escribió el retórico Filostrato la vida de Apolonio, ayudándose de las Memorias de Damis, de las leyendas conservadas en diferentes sitios, y, por último, de las cartas de Apolonio, que parecen apócrifas, pues son poco conformes á la filosofía de Pitágoras, que seguía Apolonio. Así que á dicho filósofo lo conocemos por esa biografía, escrita más de cien años después de su muerte.

Más adelante, en tiempo de la persecución de Diocleciano, Hierocles, gobernador de Bitinia, escribió contra los cristianos una obra, en la cual comparaba á Apolonio con Jesucristo, y fué refutado por Eusebio de Cesarea. Y de entonces acá han continuado los adversarios de la Religión cristiana en el empeño de buscar objeciones contra ella en la vida de Apolonio escrita por Filostrato.

Dicha vida no es más que una cadena de prodigios; y como para muestra basta un botón, véase las frioleras que se le atribuyen, y son al tenor siguiente: "El nacimiento de Apolonio apareció rodeado de maravillas. Hizo después largos viajes, sembrando milagros á diestra y siniestra; resucitó á una joven en Roma; desapareció súbitamente en presencia de Diocleciano, ante quien le habían acusado; hizo cesar una peste en Efeso mandando matar á pedradas un pobre desharrapado, en cuyo lugar se encontraron un perro negro; hizo saber en dicha ciudad la muerte de Diocleciano y el nombre de Estefano, su asesino, en el momento en que era asesinado en Roma el expresado Emperador. Mostrábase en diversos lugares á la vez, sabía todas las lenguas sin haberlas estudiado, evocaba los muertos, daba oráculos, etc., etc.„

Cuando se recorre tal biografía, se comprende que Septimio Severo honrase como á un dios á Apolonio; que Caracala le levantase un templo; que Amiano Marcelino lo coloque, á la par de Sócrates y de Numa, entre los personajes favorecidos con revelaciones divinas, y se explica uno que Luciano, Eusebio, y la mayor parte de los autores que leyeron su vida, le hayan considerado como un mago, y así mismo que Lactancio, San Crisóstomo y San Agustín no hayan visto sino una novela de imaginación en la biografía de Filostrato; y ni aun se pasma uno de oir á ciertos autores modernos decir que no ha existido nunca Apolonio.

Parécenos, con todo, que es ir demasiado allá negar su existencia, y que hay motivo de pensar que recorrió el mundo y se dió á la magia; pero lo que nos parece más incontestable todavía, es que los relatos de Filostrato no merecen confianza alguna.

Hemos señalado, en efecto, las sospechosas fuentes en que bebió dicho autor, y acabamos de ver también que su libro tiene todos los caracteres de una novela fabulosa, á lo cual añadiremos que al describir los países desconocidos que visitó Damis con Apolonio incurre en los más palmarios errores. Hace disertar á los brahmanes de la India como griegos que hubiesen leído á Homero y Herodoto é ignorasen la religión y costumbres índicas. ¡Cuenta haber visto Damis en el Cáucaso las cadenas de Prometeo! Ni es más exacto cuando prueba á describir las cataratas del Nilo y la estatua de Memnón.

Inútil es discutir milagros que no ofrecen más garantías que un libro tan poco merecedor de crédito. Si se quiere, por lo demás, conceder alguna confianza á las relaciones de Filostrato, deberá darse lugar á Apolonio entre los mágicos y charlatanes más bien que entre los filósofos.

Tocábase, por otra parte, al tiempo en que los filósofos de Alejandría habrían de darse á las prácticas de la teurgia, y en que había de verse á Juliano el Apóstata, su discípulo, rodeado siempre de arúspices y adivinos. Sabido es que aquellos filósofos procuraron, lo mismo que el Emperador Juliano, reanimar así la vida del paganismo moribundo y entorpecer los progresos del Cristianismo. Numerosos son los prodigios que se les atribuyen. Si prestamos crédito á Eunapio (*Vita sophist. Jamblic.*), elevóse Jamblico un día á diez codos sobre el suelo al hacer su oración; y otra vez, habiendo tocado dos manantiales, hizo salir de ellos dos niños admirablemente hermosos, que le rodearon con sus bracitos. Pero Eunapio es muy crédulo cuando se trata de prodigios favorables al paganismo. Lo que nos parece dudoso es que Porfirio, Jamblico y los neoplatónicos de su tiempo se tenían como taumaturgos, dotados de un poder sobrenatural. ¿Deberemos darlos por titiriteros y charlatanes, ó reputarlos unos alucinados? Probable es que hayan sido víctimas de más de una ilusión, y que hayan cedido también al deseo de hacer alarde de su poder, que pretendían pasase por divino; pero dicho poder parece haber sido efectivo, y nada se opone á que admitamos que eran verdaderos magos. (Véase el artículo *Hechicerías*.) Sus prodigios, en tal caso, sobrepujarían las fuerzas de la naturaleza; pero no se ha podido hacer constar ninguno de los que, como la resurrección de un muerto, hubieran exigido la intervención de la Divinidad, y habremos de atribuirlos al poder de seres sobrenaturales interesados en aniquilar el Cristianismo, es decir, á los demonios.

5.º *Judaísmo moderno.*—Ciertos son los milagros referidos en el Antiguo Testamento; pero testifican á favor del judaísmo antiguo y del Cristianismo que lo completa, y no del judaísmo moderno, que rechazó al Mesías anunciado por los Profetas, y consiste en observancias diferentes de las del mosaísmo.

Por lo demás, después de la muerte de Jesucristo no se ha realizado milagro alguno en pro de los judíos. Los prodigios referidos en el *Talmud* son leyendas, fábulas y parábolas sin valor histórico alguno. Respecto á las operaciones de los cabalistas, baste decir que eran visiblemente semejantes á todas las prácticas mágicas de cuyo examen nos ocupamos en el artículo *Hechicería*. Deben, por lo tanto, atribuirse sus efectos á la misma causa.

6.º *Islamismo.*—No hay para qué detenernos en los milagros atribuídos á Mahoma, que ha declarado él mismo varias veces (*Corán*, XVIII, 91-93; Cfr. VI, 6-10-34: XIII, 9-28-34: XXI, 5 y 6), á los que le pedían que probase su misión con milagros, que había venido á predicar y no á hacer milagros. Quédese para otros el cuidado de discutir si lo que Mahoma ha referido de las apariciones del ángel Gabriel era alucinación diabólica, alucinación natural ó impostura.

Sería asunto demasiado largo referir todas las maravillas que se han presentado en las diversas ramas salidas del islamismo desde su origen. En Oriente los derviches ejecutan prodigios parecidos á los de los fakires del brahmanismo, sin llegar, no obstante, á igualarlos, advirtiéndose en todas estas obras un aire de familia que muestra bien que proceden del mismo origen. El uso del haschich y de bebidas espirituosas procura allí también éxtasis y delicias fácilmente explicables ante la Medicina, pero que reputan sobrenaturales los que las disfrutan como en los tiempos del *Viejo de la montaña*. Los franceses que habitan en Argel pueden, por lo que se nos ha asegurado, asistir á asambleas religiosas en que ciertos musulmanes mascan vidrio machacado, el cual tragan después con fruición, y se entregan á otras no menos increíbles excentricidades. En el supuesto de que no se expliquen naturalmente tales prácticas, preciso se hace evidentemente colocarlas entre las operaciones del demonio, y no entre las obras de Dios; porque, aun sin examinar á fondo todas las sectas que á eso se dedican, se echa de ver que si Dios quisiera obrar en favor de ellas milagros, haría otros más dignos de su sabiduría.

7.º *Sectas cristianas, gnósticos, montanistas, camisardos, convulsionarios, jansenistas,* etc.—Un considerable número de prodigios se han presentado en diversas épocas en el seno de las sectas cristianas que se oponían á la Iglesia católica. En algunas que de ordinario desaparecieron pronto, han sido dichos prodigios permanentes, y en otras transitorios.

Requiere el orden de los tiempos que hagamos en primer lugar mención de los gnósticos. "Los sacerdotes de sus misterios, dice San Ireneo, se dan á la magia... Trátase entre ellos ardorosamente de filtros, de atractivos mágicos, de demonios familiares y de aquellos demonios que envían sueños." El padre del gnosticismo, Simón Mago, era, nótese también, célebre por sus prestigios. No solamente el libro de los *Actos de los Apóstoles* nos le representa entregado á la magia, sino que los escritores eclesiásticos nos le muestran continuando en Roma con las mismas prácticas. El autor ebionita que publicó las *Clementinas* á fines del siglo II cuenta detalladamente los prestigios empleados por Simón en sus luchas contra San Pedro; pero dicho novelista teólogo parece haber bordado considerablemente sobre el fondo histórico conservado por la tradición. (Véase á Fouard, *San Pedro*, apéndice V; Freppel, *Los Padres apostólicos*, lección 9.ª)

Las obras de los gnósticos se reducen casi exclusivamente á actos de juglares. Así, los *Philosophumena* nos dan noticia de que otro jefe gnóstico llamado Marcos engañaba al pueblo dando al vino del cáliz que quería consagrar color de sangre ú otros colores mediante hábiles mezclas. Marcos, por lo demás, no era solamente un juglar; era también un mago, lo mismo que Simón y otros muchos de los partidarios de esta secta.

Pero la orgullosa ostentación con que se conducían y la corrupción de sus costumbres mostraban claramente que sus prodigios no procedían del mismo origen divino que los de los Apóstoles. Por otra parte, ninguno de sus prodigios exigía la intervención del poder divino.

Los montanistas pretendían que se les daba el Parácleto en las revelaciones particulares hechas á Montano y á profetisas secuaces suyas. Tertuliano, que tuvo la desgracia de dejarse seducir por estos fanáticos de apariencias austeras, escribe (*De Anima*, cap. IX): "Pues porque conocemos los carismas espirituales hemos merecido, aun después de Juan, conseguir la profecía. Existe hoy entre nosotros una hermana dotada de la gracia de revelaciones, las cuales recibe en espíritu por éxtasis en la iglesia entre las solemnidades del domingo; conversa con los ángeles, á veces también con el Señor, y ve y oye cosas misteriosas, y conoce los corazones de varios, é indica medicinas á los que las desean."

Estos éxtasis en mujeres que se entregaban al ayuno, y cuya imaginación se hallaba exaltada, se explican, creemos, sin intervención alguna sobrenatural, y de todos modos sin la intervención de Dios.

Las prácticas mágicas de los gnósticos se perpetuaron entre los maniqueos, y volvieron á aparecer en la Edad Media entre los albigenses. La hipocresía é inmoralidad de aquellos herejes manifestaban suficientemente que nada había en las maravillas por ellos producidas que no fuese superchería, alucinación ó magia diabólica.

Los éxtasis de los montanistas y las locuras á que daban margen se encuentran de nuevo en las herejías que atribuyen á cada uno de los fieles inspiraciones especiales del Espíritu Santo, como las de los anabaptistas, cuáqueros, metodistas, tembladores y mormones. Miguel Ventras, que intentó resucitar en el siglo XIX los errores de Montano sobre el reinado del Parácleto, juntó á los éxtasis de los montanistas prodigios semejantes á los de Marcos el gnóstico; fenómenos que se explican por las astucias de algunos que dan el tono, y por los ayunos, danzas y otros medios empleados en tales sectas para obtener el éxtasis. Cuéntase que acontecen entre los mormones hechos más maravillosos y que exigirían la acción de un agente superior. Pero no puede citarse ningún milagro cierto en favor de esa secta que ha retrocedido desde la civilización cristiana hasta la poligamia del paganismo.

Además de los prodigios que se presentaron de una manera continuada en diversas sectas heréticas, viéronse otros que fueron solamente pasajeros.

Son los principales los obrados en las Cevenas por los camisardos, y los del diácono jansenista Paris en el cementerio de San Medardo, de la capital de Francia.

Dióse el de camisardos á los protestantes franceses que á fines del reinado de Luis XIV sostuvieron una encarnizada lucha contra los ejércitos del Rey. No examinaremos aquí las causas de esa lucha, para lo cual sería, por otra parte, necesario presentar la historia del protestantismo en Francia desde su nacimiento hasta entonces, ni entraremos tampoco á estudiar las peripecias de aquella guerra. Hagamos notar, sin embargo (pues que esto toca á nuestro asunto), que por una y otra parte se llegó á ejecuciones crueles que se explican por las pasiones del momento; pero no por eso se legitiman. La mayor fuerza de los protestantes procedió de las inspiraciones y socorros divinos que creían tener.

Existía en Ginebra una especie de escuela de profetas. El año 1689, un vidriero del Delfinado, llamado Du Serre, estableció otra parecida en su oficina. Después de haberlos preparado con el ayuno y diversos ejercicios, comunicó el espíritu á todos los individuos de su familia, como también á varios adolescentes obreros suyos. Esparciéronse éstos por todo el Delfinado, comunicando á su vez el don de profecía. Y al mismo tiempo estalló, digámoslo así, el iluminismo profético en diversos puntos.

Los profetas transmitían su don soplando en la boca de los que querían recibirlo; pero muy luego dejó de ser indispensable el indicado medio, y la inspiración se esparció como una epidemia sobre cuantos se relacionaron

con los profetas, siendo también agraciados con ella varios católicos, lo mismo que los protestantes. Multitud de muchachos, algunos menores de dos años, caían en éxtasis proféticos. Los más célebres entre tales profetas fueron una pastora llamada Isabel Vincent, que había de convertirse al Catolicismo, y Juan Cavalier, que estuvo al frente de los camisardos.

Apoderábase el éxtasis de dichos profetas en diversas maneras. Muchas veces se presentaba de pronto el acceso, y otras se anunciaba con muchos días de antelación por bostezos, desmayos y alucinaciones. Duraba más ó menos tiempo, y á veces un día entero. El extático caía adormecido, y ordinariamente se agitaba y gesticulaba de todas maneras. Ningún dolor podía sacarlos de aquel estado, que cesaba espontáneamente.

Durante la crisis decía el individuo las órdenes del espíritu, exhortando á la penitencia, predicando contra la Misa, avisando los peligros, indicando las medidas que debían tomarse, anunciando lo que debía acontecer, y manifestando las faltas y las acciones secretas de varias personas. Después de las grandes crisis, el profeta no se acordaba de lo que había dicho ó hecho.

A tales éxtasis venían á mezclarse hechos más prodigiosos. He aquí uno de los más notables, cuyo relato tomamos del P. de Bonniot (*Los milagros de los herejes*, artículo de *La Controversia*, tomo III, pág. 81, y *El milagro y sus falsificaciones)*, y, como dicho autor, no vemos tampoco razón alguna para que haya de negarse este hecho extraordinario.

Un inspirado, que se llamaba Claris, recibe del espíritu la orden de arrojarse públicamente á las llamas. Faye, testigo de vista, refiere en los términos siguientes lo que resultó: "Yo era, dice, uno de los que recogieron la leña... Se hizo una pira de pinos secos y de aulagas mezcladas con gruesas astillas...; púsosele fuego... Claris tenía una camisola blanca, que por la mañana le había traído su mujer. Púsose en medio del fuego de la leña hablando en éxtasis, juntas y levantadas las manos. Y la asamblea toda, puesta en tierra la rodilla, rompían á llorar y cantaban salmos, y clamaban: "Perdón, misericordia." Las llamas envolvieron á Claris por todos lados, y se alzaron muy por encima de su cabeza... Salió cuando estaba la leña toda tan consumida que ya no daba llama. Durante todo este tiempo, que duró un cuarto de hora, no le dejó el espíritu." Peyrat que reproduce este testimonio (*Historia de los pastores del desierto*), añade: "Ni sus cabellos, ni sus vestidos, ni su camisola habían padecido daño."

Si los hechos se redujesen á éxtasis epidémicos, en que ignorantes y niños predicaban con facilidad, se podría con ciertos autores, como, por ejemplo, el Sr. Figuier (*Historia de lo maravilloso*), atribuirlos todos á una enfermedad mental.

Pero este último hecho que hemos transcrito ahora, y otros fenómenos que no parecen ser menos ciertos, no pueden explicarse sino por intervención de un ser superior al hombre. Aquellos extáticos adormecidos dirigían las tropas con una seguridad á veces maravillosa; indicaban con exactitud la marcha y los movimientos de los soldados del Rey, que se hallaban muy lejanos. No sólo eran insensibles durante su crisis, sino que una llama intensa no tenía acción en su carne, ni en sus cabellos, ni en sus vestidos; fenómenos son éstos que seguramente no pueden explicarse por ninguna enfermedad mental.

¿Cuál era el ser sobrenatural que intervenía en aquellas crisis nerviosas? Quienquiera que haya leído un solo detalle de los hechos, comprenderá fácilmente que no era Dios, y que, de consiguiente, era el demonio. Si algunos extáticos había tranquilos, la mayor parte se agitaban de una manera extravagante, y á veces muy indecente. ¿Son ésos, por ventura, signos del espíritu de Dios? ¿Podía ser el espíritu de Dios quien los movía á acusar en público de adulterios y otras faltas vergonzosas á varias personas presentes ó ausentes, cuando éstas protestaban, sin duda con razón, hallarse inocentes? Si predecían á veces lo que iba á suceder en los combates, hicieron también varias predicciones que los sucesos no realizaron; y si predicaban el amor de Dios, mezclaban á estas predicaciones extravagancias ridículas, de lo cual se

encontrarán ejemplos á granel en la narración de Flechier (*Relación de los fanáticos*).

Y, en fin, no era Dios quien por boca de ellos mandaba asesinar mujeres y niños indefensos. Háse dicho para disculparles que ejecutaron crueles represalias á la manera que los israelitas, á quienes intentaban imitar (*Diccionario de ciencias religiosas*, de Mr. de Lichtemberger, artículo *Camisardos*, por E. Arnaud). Que se quieran justificar las intenciones de los camisardos, y explicar sus crueldades por el arrebato y la exaltación que se manifiestan frecuentemente en las guerras civiles y religiosas, eso lo comprendemos; pero que se diga que Dios mandaba estas venganzas sanguinarias, eso sí que ya no puede comprenderse. Y, por otra parte, ninguno de los prodigios que se les atribuyen sobrepuja el poder del demonio.—En cuanto á los prodigios que se exhibían en el sepulcro del diácono Paris, véase el artículo *Convulsionarios*.

Resultan de esta exposición, hecha con la más completa imparcialidad, dos importantes conclusiones. La primera, que no se cita en favor de ninguna otra religión sino la católica milagro alguno que exija la intervención del poder divino, por lo cual pueden y deben todos los prodigios alegados por esas otras religiones atribuirse, ya á causas naturales, ya á los ángeles buenos ó malos. Segunda, que dichos prodigios van casi todos acompañados de circunstancias indignas de los ángeles buenos, y que los más sorprendentes se han ejecutado en favor de doctrinas religiosas opuestas á la razón natural, y no es, por lo tanto, Dios, mediata ni inmediatamente, el autor de los mismos, toda vez que Dios no puede enseñar en una revelación positiva lo contrario de lo que por la razón ha enseñado al hombre. Los pretendidos milagros de las otras religiones, fuera de la católica, en nada amenguan, pues, la fuerza probatoria de los milagros incontestables en que se apoya la demostración cristiana.

J. M. A. Vacant.

MIQUEAS (*Profecías mesiánicas de*) [1]. — Lo mismo que su contemporáneo Isaías, el Profeta Miqueas, durante su largo ministerio, vió, no solamente la destrucción del reino de Israel y de la capital, Samaria, la ruina de Jerusalén, la cautividad de Babilonia y la vuelta del destierro, sino que también á la par vió en medio de esos sucesos, y como mezclados con ellos, los tiempos del Mesías con los caracteres que Isaías les señala. Y es de todos los profetas el único que designó por su nombre el lugar donde había de nacer el Redentor.

No siempre es fácil discernir en el Profeta lo que corresponde á los reinos de Israel y Judá de lo que corresponde al reino del Mesías. Sin embargo, quien se halle cursado en la lectura de los Profetas no se equivocará respecto á esto. El reinado mesiánico tiene notas que le son peculiares: preséntase el Mesías con cualidades que le distinguen y no permiten que se le confunda con nadie. Menester es tener presente cuando se lee á Miqueas la regla de exégesis que en otro lugar dejamos sentada. Son las profecías como cuadros en perspectiva. Sucede en éstos que las figuras se tocan sobre el lienzo; pero la vista, merced á la diestra aplicación del claro obscuro, sabe bien distinguirlas. Así acontece con la luz profética. Pinta los sucesos sin marcar el tiempo que los separa. Porque para Dios no hay tiempo: todos los sucesos están eternamente presentes á su inteligencia infinita; los abraza con aquella luminosa mirada que es eternamente la misma. Nuestra inteligencia, por el contrario, los mira sucesivamente uno en pos de otro, sin que pueda efectuarlo de otra manera á causa de su limitación. Distingue los tiempos porque miden para ella la existencia contingente de las cosas. Oficio es, pues, del intérprete distinguir en los cuadros del Profeta lo que corresponde á los tiempos mesiánicos y lo que corresponde á épocas anteriores. Ni debe chocarnos que el Profeta pase así, sin trarsición, del Antiguo al Nuevo Testa-

[1] Véanse los *Comentarios* de Sánchez de Rivera, de Cornelio a Lápide y de Calmet á los Profetas menores. Véanse las obras, más recientes, de L. Reinke, *Die Messian. Weissag* (Las profecías mesiánicas), Giessen, 1860-1862, II-III; de Trochon, *Coment. á las profecías menores*, Paris, 1883; de Corluy, *Spicileg. Biblic.*, Gand, 1884, I; de Knabenbauer, *Comment. in proph. min.*, Paris, 1886, 2 vol.

mento, y mezcle en una misma profecía sucesos separados por un largo intervalo. Porque no solamente es el Antiguo Testamento figura del Nuevo, y ofrece así al Profeta una transición fácil del uno al otro, sino que además la luz profética aproxima frecuentemente, según antes hemos dicho, acontecimientos muy distantes. Una cosa análoga sucede con nuestra débil vista cuando desde lejos nos parece que se tocan objetos muy distantes entre sí; nos parece, por ejemplo, ver salir la luna de la selva detrás de la cual se levanta, y al sol confundirse con el mar que le roba á nuestras miradas.

Mientras tanto que Miqueas se levanta contra los crímenes de Samaria y Jerusalén, y denuncia á uno y otro pueblo los juicios de Dios, y muestra la venganza divina *poniendo á Samaria como montón de piedras en el campo cuando se planta una viña*[1], *y haciendo que se are Sión como un campo, y sea Jerusalén como un montón de piedras, y el monte del templo como una selva muy alta*, divisa que "*en los últimos días*, es á saber, en los días mesiánicos, *el monte de la casa del Señor será fundado sobre la cima de los montes y ensalzado sobre los collados, y correrán allá los pueblos*". Oye, como Isaías, á los pueblos que dicen: "*Venid, subamos al monte del Señor y á la casa del Dios de Jacob, y nos enseñará sus caminos y marcharemos en sus veredas, porque de Sión saldrá la Ley y de Jerusalén la palabra del Señor. Y juzgará entre muchos pueblos y castigará naciones poderosas hasta lejos, y convertirán sus espadas en rejas de arados y sus lanzas en azadones, no empuñará espada gente contra gente, ni se ensayarán más para hacer la guerra. Y descansará cada uno debajo de su parra y debajo de su higuera, sin tener temor de nadie, pues lo ha prometido por su boca el Señor de los ejércitos*[3]."

¿Quién no ve pintada aquí la Iglesia de Cristo con las notas que la caracterizan? Con su *unidad*, que llama á todos los pueblos al monte del templo, es decir, á la única y sola casa del Señor; con su *santidad*, que mantiene á los pueblos en los caminos del Señor y los hace marchar por sus veredas; con su *catolicidad*, que hace confluir hacia ella los pueblos todos. Y hasta puede también entreverse la *apostolicidad*. Porque de Sión saldrá la ley, y la palabra del Señor de Jerusalén, de donde por los Apóstoles se esparcirá hasta los últimos términos de la tierra.

Poco hace aquí al caso que Miqueas haya tomado estas palabras de Isaías, ó Isaías de Miqueas, ó que, en fin, Dios las haya hecho oir á ambos y les haya comunicado casi al mismo tiempo la misma revelación sobrenatural. Lo que importa es tomar nota de que se trata aquí de Cristo y su Iglesia, del Mesías y su reino. En efecto, el Profeta nos advierte primeramente que nos transporta á los tiempos mesiánicos. Porque la expresión *in novissimo dierum* ó *in novissimis diebus*[1], tiene habitualmente en los Profetas ese sentido, y sólo por excepción otro. Etimológicamente, la expresión hebrea marca únicamente un tiempo posterior; pero en los Profetas la "extremidad de los tiempos" se dice de los tiempos mesiánicos, del advenimiento de Cristo, con el período que le sigue hasta lo consumación de los siglos. Para los Profetas, la historia del mundo sólo tiene dos grandes períodos: el de la preparación, que comprende los tiempos anteriores al Mesías, y el del cumplimiento, que comprende el advenimiento de Cristo con los tiempos posteriores hasta lo último. Como hay la distinción del primero y segundo advenimiento de Cristo, la expresión *in novissimis diebus* puede designar lo mismo el uno que el otro, y aun todo el período que á ambos comprende. Isaías en el pasaje idéntico emplea dicho término hablando del primer advenimiento de Jesucristo. Lo mismo hace Joel hablando de la venida del Espíritu Santo sobre los Apóstoles el día de Pentecostés, Jeremías en varios pasajes, y Ezequiel y Oseas aplican igualmente la expresión *novissimi dies* al primer advenimiento del Salvador[2].

El Profeta se halla, pues, transportado á los tiempos mesiánicos. Ve en la luz

[1] Mich., I, 6.
[2] Ibid., III, 22.
[3] Ibid., IV, 2, 4.

[1] בְּאַחֲרִית הַיָּמִים.

[2] Is., II, 2; Joel, II, 28 (Cfr. Act. Apost., II, 17); Jeremías, XXXVI, 24: XLVIII, 47: XLIX, 39; Ezech., XXXVIII, 8, 10; Os., III, 5.

profética el monte de la casa del Señor ó el monte del templo, cuya devastación acaba de predecir afirmado y elevado sobre los montes, y ve, no ya sólo las tribus de Israel, sino los pueblos todos venir á él para aprender la ley de Dios, y practicarla y saborear la paz. No puede aludirse aquí á una *exaltación material*. La montaña del templo, muy poco alta, no será elevada sobre los montes, y quedará materialmente tal como es, ni correrán á él los pueblos desde los confines de la tierra. Trátase de una *exaltación espiritual*. Lo que el Profeta ve es un símbolo, una figura cuyo sentido es fácil comprender. El monte del templo es el lugar donde se celebra el culto divino; es la Iglesia visible á todas las miradas, colocada como se halla sobre las alturas apostólicas, y en cierto modo implantada sobre el templo mismo; es la Iglesia que llama á todas las naciones, que les enseña la ley de Dios, y se la hace practicar, y les procura la paz que los Profetas todos presentan como uno de los caracteres del reino de Cristo. Esta interpretación es la de los mejores comentaristas antiguos y modernos. Bástenos mencionar á San Cirilo, Teodoreto, San Jerónimo, Rivera, Sánchez, Cornelio a Lápide, Calmet, Reinke, el abate Trochon y el P. Knabenbaner.

La luz profética, después de haber mostrado al Profeta el pueblo judío llevado en cautiverio á Babilonia, y más adelante restituído á la libertad [1], le reconduce á los tiempos mesiánicos, y le muestra el nacimiento de Cristo en Belén.

"Y tú, Bethlehem Ephrata, pequeña eres entre los millares de Judá; de ti me saldrá el que sea dominador en Israel, y la salida de él desde el principio, desde los días de la eternidad.

„Por esto los abandonará hasta el tiempo en que parirá aquella que ha de parir, y las reliquias de sus hermanos se reunirán con los hijos de Israel.

"Y él estará firme y pastoreará con la fortaleza del Señor, en la sublimidad del nombre del Señor, su Dios; y se convertirán, porque ahora será engrandecido hasta los términos de la tierra. Y éste será paz.„

Fácil es comprender el sentido general de esta profecía, no obstante algunas obscuridades que no habría si el texto no fuese tan antiguo y que, acaso, provendrán de que se haya cambiado allí algo.

Anuncia el Profeta que será en Belén el nacimiento de este dominador ó Soberano, engendrado eternamente en el seno del Padre, y que nacerá de la que, según Isaías, ha de parir. Ese dominador apacentará su grey por la fuerza divina que habrá en él, y será conocido y magnificado hasta los últimos confines de la tierra por las naciones, que se convertirán. Será éste la paz ó el Príncipe de la paz, como Isaías lo anunciara. Rasgos son éstos por los cuales se reconoce al Mesías. Anuncia, pues, Miqueas el nacimiento del Mesías en Belén de Judá.

Así comprendieron las palabras de Miqueas los Príncipes de los Sacerdotes y los doctores de la Ley, á quienes preguntó Herodes. Habiendo inquirido éste de ellos dónde debía nacer el Cristo, le respondieron: "En Belén de Judá, porque así está escrito por el Profeta: y tú, Belén, tierra de Judá, no eres la menor entre las principales de Judá, porque de ti saldrá el caudillo que rija mi pueblo de Israel.„

Los individuos del Sanedrín citaron libremente, dando más bien el sentido que las palabras del Profeta. Al decir Miqueas: Belén, tú eres pequeña para ser contada entre los pueblos de millar; sin embargo, de ti nacerá el Mesías, había indicado suficientemente la nobleza y futura grandeza de Belén; es población pequeña por el número; será noble y grande por quien ha de salir de ella. La diferencia que hay entre la cita libremente hecha por los individuos del Sanedrín y el texto de Miqueas, no podría, pues, ser aquí motivo de dificultad. Queda sentado que al tiempo del nacimiento del Salvador la nación judía, por boca de su Tribunal Supremo, interpretaba al Profeta Miqueas como nosotros.

Otro testimonio tenemos de la misma época referido por San Juan. Jesús había curado un hombre en día de sábado. Varios decían que era verdaderamente Profeta, otros que era el Cristo, y algunos objetaban: "¡Pues qué! ¿de Galilea ha de venir el Cristo? ¿No dice la

[1] Mich., IV, 10.

Escritura "*que del linaje de David y del castillo de Belén ha de venir el Cristo* [1]?„ Tal es también la doctrina del *Talmud* [2], como asimismo de los grandes rabinos David Kimchi, Raschi, Abarbanel, etc. El autor de la paráfrasis caldea hasta añade en el texto la palabra Mesías: "De ti saldrá el Mesías para ejercer la soberanía, etc.„ Es, en fin, sentir unánime de los Padres. Es el sentido del texto no obstante algunas obscuridades.

Conviene justificar este aserto.

Hemos traducido "de ti me saldrá„ acomodándonos al genio de la lengua.

El hebreo vertido al pie de la letra, sería "de ti saldrá para mí„, es decir: de ti nacerá para mi gloria. Porque el verbo יָצָא, *salir*, se usa á menudo para denotar el nacimiento, la descendencia de alguno. Y así vemos que Dios dice á Abraham: "Y Reyes saldrán de ti [3].„

El Profeta, después de haber dicho que el Mesías saldría, traería su origen de Belén, añade: "Y la salida de él desde el principio, desde los días de la eternidad.„ El vocablo que hemos traducido por "salida„ es en hebreo וּמֹבָאֹתָיו del verbo יָצָא, *salir*, cuya explicación acabamos de dar. Los Setenta han traducido literalmente αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ, *sus salidas*. Sus salidas ó su nacimiento son, pues, desde la eternidad. La palabra que emplea el Profeta es no menos profunda que exacta. Acaba de decir que el Mesías saldría de Belén, es, á saber, que nacería en aquella ciudad. En las palabras que añade no se trata ya de aquel nacimiento temporal, sino de un más sublime nacimiento: del nacimiento ó generación eterna del Mesías en el seno del Padre. Y por más que las palabras hebreas, que nosotros hemos traducido: "desde el principio, desde los días de la eternidad„, puedan tomarse en la acepción de un espacio de tiempo muy remoto, así como en la de eternidad, no puede convenirles aquí aquel sentido. Anuncia el Profeta el nacimiento del Mesías en Belén como una cosa futura; no puede, por lo tanto, designarlo como un suceso acontecido ya desde muy remotos tiempos. Trátase, pues, de otro nacimiento que la luz de la revelación cristiana nos ha hecho conocer á nosotros, pero que para los judíos estaba velado. Este Mesías, que ha nacido en el tiempo en Belén, sale por generación eternamente del seno del Padre. Eso es lo que el Profeta ha querido designar aquí.—Emplea precisamente la palabra "salidas„, y la emplea en el plural que dicen los gramáticos mayestático, lo cual señala muy bien la continuidad de la procesión ó generación del Verbo, que parece así incesantemente renovada. Estas "salidas„ ó nacimiento se verifica desde el principio, desde los días de la eternidad, es eterno; el Mesías es eternamente engendrado; sale eternamente, como Hijo, del seno de su Padre. La palabra que usa el Profeta es la más exacta. Este supremo dominador, cuyo nacimiento temporal en Belén predice Miqueas, tiene pues ya, según el mismo Profeta, otro nacimiento; tiene aquel nacimiento eterno que Dios ha designado con estas palabras: "*Mi Hijo eres tú, y te he engendrado hoy entre los resplandores de los santos:... antes de existir el lucero te engendré* [1].„

No podría, pues, aludirse aquí á un dominador como Zorobabel, pues que Zorobabel no nació en Belén, ni á un Mesías ideal ó imaginario, como algunos racionalistas pretenden. Porque ni Belén recibiría honor alguno de semejante Mesías, ni un Mesías así tiene un nacimiento eterno.

Que del Mesías se trata, nos lo confirman los siguientes versículos. Así, "aquella que parirá„ es la misma Virgen Madre, de quien ha hablado Isaías en su célebre profecía para Acaz: "He aquí que concebirá una virgen y parirá un hijo.„ La palabra יוֹלֵדָה que usa Miqueas, es precisamente la misma que ha empleado Isaías, y los caracteres del niño que ha de nacer, ó del Mesías, son los mismos en ambos Profetas. Así Isaías llama á ese niño "Admirable, Dios fuerte, Príncipe de paz. Se extenderá su imperio y la paz no tendrá fin [2].„ En Miqueas: "gobernará con la fortaleza del Señor... será engrandecido hasta los términos de la tierra; Él será la paz misma.„

Es lo que repitieron los ángeles en

[1] Joann., VII, 41, 42.
[2] *Pesachim*, fol. 54, y *Redarim*, fol. 39.
[3] Gen., XVII, 6.

[1] Ps. II, 7: CCIX, 3.
[2] Is., IX, 6-7.

Belén cuando el nacimiento del Salvador: "Gloria á Dios en las alturas, y en la tierra paz á los hombres de buena voluntad.„ El Salvador mismo dijo antes de su muerte: "La paz os dejo, paz os doy.„ Verdad es que los intérpretes discuten el sentido de la frase obscura que hemos traducido "las reliquias de sus hermanos se reunirán con los hijos de Israel„. ¿Qué ha de entenderse por las reliquias de sus hermanos? Rivera, uno de los más excelentes intérpretes de los Profetas menores, y Reinke después con él, entienden aquí los judíos que en tiempo del Mesías abrazaron la fe como los Apóstoles y sus discípulos, y los demás que se convirtieron. Veamos cómo. Al nacer de una virgen de la familia de David, el Mesías ha venido á ser hermano de ellos según la carne. Llámase á los judíos convertidos hermanos de Cristo, como pertenecientes al mismo pueblo y procedentes del mismo tronco. Vendrán á juntarse por una fe común á los hijos de Israel, al pueblo heredero de los oráculos de los Profetas. El Evangelio nos enseña, en efecto, que el Mesías llamó á sí desde luego á los judíos, que sin eso estaban perdidos: *Non sum missus nisi ad oves quae perierunt domus Israel*. Los Apóstoles comenzaron por predicar el Evangelio á los judíos. Rechazándolo éstos, se dirigieron á los gentiles: *Ecce convertimur ad gentes* [1]. Y caso de adoptarse otra interpretación, tampoco por ella podría destruirse el sentido mesiánico de esta profecía.

E. Lamy.

MISA.—I. Desígnase con esta palabra en la Iglesia católica el místico é incruento, pero verdadero y real, sacrificio del cuerpo y sangre de Jesucristo, ofrecido cada día en el altar, como lo fué una vez de manera visible y cruenta en el Calvario, para adorar á Dios, para darle gracias, para expiar nuestros pecados y para obtener el socorro de las gracias celestiales.

En lo que toca al dogma, Jesucristo es á un tiempo Sacerdote y Víctima en el sacrificio eucarístico, como lo fué en el de la cruz. El celebrante no es más que representante, delegado, ministro suyo. La Misa no es solamente una representación simbólica del sacrificio de la cruz; es una representación completa é idéntica del sacrificio; en cuanto al acto esencial, es un sacrificio real que recuerda otro no menos real, ó más bien es esencialmente el mismo sacrificio reproducido y perpetuado con el mismo mérito é igual eficacia. La consagración eucarística, al poner el cuerpo y la sangre del Salvador bajo las especies del pan y del vino, los anonada y separa hasta donde es posible en su actual estado glorioso, así como el suplicio de la cruz los anonadó y los separó hasta donde su visibilidad y pasibilidad de entonces lo permitían. Obra es de la omnipotencia divina esta acción intrínsecamente sobrenatural, cuya sublimidad es una manifestación incomparable y perpetua de la misericordia y amor infinitos del Redentor para con los hombres rescatados al precio de su sangre.

II. Resumamos en poco espacio las pruebas de esta doctrina:

1.ª El sacrificio es el acto supremo del culto religioso, y sería cosa muy extraña que el Cristianismo, donde encuentran su resumen y complemento todas las perfecciones de los cultos legítimos anteriores, fuese una religión sin sacrificio.

2.ª El Profeta Malaquías (I, 10 y siguientes) había anunciado, en lugar de los sacrificios de la Ley antigua, un sacrificio nuevo, una Víctima purísima, una oblación universal, no ya limitada á los estrechos confines del pueblo judío, sino extendida por los ámbitos todos de la gentilidad. Otros indicios proféticos de tan alta institución se hallan además en la Biblia (por ejemplo, Isai., LXVI, 21, coll.; Jerem., XXXIII, 17 y siguientes; Dan., VIII, 11, y XII, 11). Y el mismo Jesucristo parece desde luego insinuarla en su conversación con la Samaritana (Joann., IV, 21 y sig.). Y es indudable que la declara en las palabras mismas de la consagración eucarística. "Este es mi cuerpo, *dado* para vosotros, *partido* para vosotros; este es el cáliz de mi sangre, *derramada* por vosotros para la remisión de los pecados.„ (Matth., XXVI, 28; Luc., XXII, 20-21; I Cor., XI, 24.) Es asimismo Sacerdote según el orden de Melquisedec,

[1] Act., XIII, 46; XVIII, 6.

que ofreció el pan y el vino (Hebr., V, 1; VIII, 3, coll.; Gen., XIV, 18). Obedientes á sus órdenes ofrecen sus Apóstoles ese mismo sacrificio (Act., XIII, 2, según el griego; 1 Cor., X, 16 y siguiente). Los Padres más doctos, San Cipriano, San Ambrosio, San Agustín, San Gregorio Nacianceno, San Fulgencio, los siriacos Jacobo de Sarug y Aphraates, el gran Crisóstomo y muchos otros, se expresan sobre este punto con extremada claridad. Las más antiguas liturgias, así en Oriente como en Occidente, se hallan enteramente inspiradas en este dogma. Los escritores eclesiásticos y los teólogos de la Edad Media, así como también los de los tiempos modernos, pueden diferir, y efectivamente difieren, en cuanto al análisis metafísico del concepto general del sacrificio y del concepto particular del sacrificio eucarístico; pero de ninguna manera respecto á la substancia misma de las verdades que aquí hemos recordado, y que el Concilio de Trento ha sancionado con su infalible autoridad (Ses. XXII).

En cuanto á la liturgia, ese mismo Concilio, cuya legislación constituye el Derecho eclesiástico moderno, recuerda que la Misa no se ofrece á los Santos, sino en honor de ellos; que las oraciones del Canon son dignas de toda estima y veneración; que los ritos y ceremonias del sacrificio eucarístico merecen igualmente nuestro piadoso respeto; que las Misas privadas, en que sólo comulga el sacerdote, merecen también perfecta recomendación; que debe mezclarse un poco de agua al vino para la consagración; que la Misa no se ha de decir universal é indiferentemente en lengua vulgar, pero que deben hacerse con frecuencia á los fieles explicaciones del Santo Sacrificio (Ibid., caps. III-IX, y cánones correspondientes).

Por lo que hace al punto de vista canónico, prohibe el Concilio, respecto á la celebración del santo sacrificio de la Misa, todo cuanto se resienta de avaricia, irreverencia ó superstición; señala algunos abusos introducidos por la negligencia del clero y la ignorancia de los fieles, exige de los Obispos la mayor vigilancia en esta materia (Ibid., decreto) y en la de las fundaciones (Ses. XXV, *De Reformat.*, cap. IV), y hace, por último, reformar el Misal (Ibid., decreto). Entiendo que no hay ninguna necesidad de justificar para con mis lectores estas diversas medidas tomadas en Trento para la práctica litúrgica y canónica del santo sacrificio de la Misa. Ni la hay tampoco de demostrar su desenvolvimiento y aplicación, tan cuidadosa como exacta, en todas las partes del universo católico sometidas afectiva y efectivamente á la dirección de la Iglesia de Roma.

III. Por más que el mismo Lutero quiso en un principio hacer respetar algo la Misa entre sus secuaces, presentándola como universalmente reconocida á título de sacrificio por la antigüedad cristiana (*De Capt. Babyl.*, I), dió él la señal, fielmente seguida después por los protestantes y los incrédulos, de un ataque furioso contra esa misma Misa. Según él,

1.º No es un verdadero sacrificio propiciatorio cuya utilidad se extiende á otros fuera del celebrante y los asistentes.

2.º Es una blasfemia de obra contra el único sacrificio y el único Sacerdote, contra la cruz y contra Jesucristo.

3.º Celebrarla en honor de los Santos es una impostura.

4.º Y lo mismo el aplicarla en provecho, según se pretende, de los difuntos.

5.º Es un tejido de errores, de ceremonias ridículas, de textos sin valor para los simples fieles.

6.º No aprovecha en modo alguno á los que en ella no comulgan, y deberían prohibirse las Misas privadas.

7.º Es ocasión y materia de un vergonzoso tráfico, que escandalizará á los fieles hasta tanto que sea abolida.

8.º Una prueba evidente de su falsedad es la variedad prodigiosa de liturgias con que se celebra, de maneras absolutamente contradictorias.

IV. A estas añejas dificultades, uniformemente reproducidas por los enemigos de la Misa desde la aparición del protestantismo hasta nuestros días, fuerza es oponer respuestas igualmente antiguas, pero siempre verdaderas.

1.ª Si la Eucaristía no fuese sino un símbolo sin la presencia real y substancial del cuerpo y sangre del Redentor, no tendría, ciertamente, la Misa

más que las exterioridades de sacrificio; sería una representación más ó menos teatral del que se efectuó en la cruz; sería tal vez un sacrificio de alabanzas á Dios, y una predicación algún tanto útil para excitar la fe, la confianza, la religión del celebrante y los asistentes, y Lutero, Enrique VIII y Eduardo VI tendrían plena razón contra los católicos. Pero la Eucaristía (véase dicha palabra) contiene real, verdadera y substancialmente al Verbo encarnado y hecho víctima por los pecados del mundo. Inmolado en la cruz, está presente en el altar en virtud de las palabras de la consagración; su presencia recuerda y renueva allí, según arriba dejamos dicho, su estado de inmolación en el Calvario. Tenemos, pues, en la Misa una cosa infinitamente mayor que un Símbolo á propósito para excitar la fe y la devoción; tenemos una víctima real con la realidad de sus méritos, y, por consiguiente, con la plenitud de sus expiaciones, de sus satisfacciones, de sus propiciaciones, de sus intercesiones, y la realidad objetiva de esa presencia y de ese estado de víctima basta, según puede comprenderlo quien sepa reflexionar, para constituir un sacrificio real y propiamente dicho.

2.ª Lejos de ser la Misa una negación blasfema de la cruz, es la afirmación completa de aquel sacrificio, su continuación, su reproducción concreta hasta la identidad; la misma Víctima, el mismo Sacerdote, la misma oblación, la misma eficacia y los mismos frutos, con estas dos diferencias, sin embargo, en cuanto al modo del sacrificio y en cuanto á sus efectos: que el sacrificio de la cruz fué visible y cruento, mientras que el de la Misa es invisible é incruento, y que los frutos producidos enteramente nuevos por el primero son tan sólo reproducidos y aplicados por el segundo. No hay, pues, ninguna sustitución, ninguna yuxtaposición de un sacrificio inferior á un sacrificio superior, ni pretensión alguna de añadir á la eficacia mérito y excelencia del uno por la celebración del otro, sino sencillamente aplicación, transmisión, recepción en nosotros, por el sacrificio eucarístico, de la virtud infinitamente poderosa del sacrificio del Calvario. Entendida y explicada así, conforme al Concilio de Trento, ¿puede, por ventura, la doctrina de la Misa presentarse como repugnante á la conciencia cristiana?

3.ª La Misa no se celebra á los Santos, como si á ellos se les presentase en ofrenda, como si las adoraciones y las satisfacciones, las acciones de gracias y las impetraciones de Jesucristo, Víctima eucarística, fuesen dirigidas á ellos, lo cual sería evidentemente una idolatría absurda y altamente culpable, y jamás ha imaginado tal la Iglesia. Tampoco se celebra la Misa á los Santos en sentido de decirla por utilidad suya, por acrecentamiento de su gloria y felicidad esenciales, lo cual sería también un absurdo que es imposible sospechar de la Iglesia. Sino que la Misa se ofrece á Dios con ocasión de la fiesta ó del recuerdo de un Santo, á fin de dar á aquella fiesta y á aquel recuerdo especial importancia y solemnidad, de dar gracias y glorificar á Dios por la obra completamente divina de la glorificación de los escogidos, de hacer más eficaces las intercesiones de los Santos por nosotros, uniéndolas más íntimamente á las del Mediador, del Redentor, del Santo por excelencia. Puede ser también que se diga la Misa para alcanzar de Dios la beatificación ó la canonización de un Santo, ó la extensión de su devoción y culto entre los fieles; pero tampoco en estos casos es á Él á quien se ofrece la Misa.

4.ª Suponemos que nadie irá á imaginarse que la Misa se les ofrezca á los difuntos, y no tengo para qué tratar aquí del horrible sacrilegio, referido por algunos autores, de misas satánicas exigidas por el demonio á desventuradas víctimas. Tales supersticiones son el polo opuesto de la Teología más elemental. La Misa no se hace tampoco, según á ciertos espiritistas ó soñadores de nuestra época ha podido antojárseles, para sacar del infierno á los condenados, ó del limbo á los niños muertos sin bautismo. Se aplica solamente á las almas del Purgatorio, para las cuales es propiciatorio el sacrificio eucarístico, no por vía de absolución, sino por vía de intercesión y expiación; las oraciones y los méritos, los sufrimientos y las satisfacciones de la divina Víctima, son ofrecidas á favor de

esas almas por la Iglesia, y aceptadas por Dios en condiciones y proporciones que sólo puede determinar y conocer su infinita sabiduría. Sabemos que la Misa es eficaz por los difuntos; pero ignoramos en qué medida está llamado cada uno de ellos á recoger los beneficios que del santo sacrificio les provienen.

5.ª El Misal romano aprobado por la Iglesia, las liturgias examinadas y autorizadas por la misma, están, ciertamente, exentos de todo error dogmático y moral. Las ceremonias allí reguladas podrán parecer singulares á quien no conoce su simbolismo y antiguo origen; pero convenientemente explicadas, como lo están en muchos libros, y como el Concilio de Trento desea que las presenten á menudo los predicadores (Sess. XXII, cap. VIII), están llenas de sentido y de edificación. Lo mismo sucede con los textos litúrgicos; sus traducciones y explicaciones no faltan á quien las quiere; y si el Canon de la Misa, por razón de su carácter especialmente sagrado, no debe ser impreso en lengua vulgar, puede muy bien ser comentado, además de que los libros que corren en manos de los fieles dan su equivalencia.

6.ª Indudablemente la participación en la Misa por la comunión del pueblo abunda en frutos espirituales, y es muy conforme á los deseos de la Iglesia. Pero no por eso la Misa en que comulga sólo el sacerdote deja de ser grandemente útil á la gloria de Dios, á la Iglesia, á las almas del Purgatorio, á las personas por cuya intención se celebra. La comunión de los fieles, la predicación simbólica de las ceremonias, no constituyen toda su eficacia; tiene un valor *objetivo*, frecuentemente asimilado por los teólogos á la acción sacramental *ex opere operato*. Pío VI, por lo tanto, ha obrado perfectísimamente al reprimir, en su bula *Auctorem fidei*, las falsas y rencorosas declaraciones del jansenismo contra las Misas privadas.

7.ª Respecto á los estipendios de las Misas, necesario es repetir la distinción, que tan frecuentemente hemos tenido ocasión de presentar, entre la legislación eclesiástica y los abusos culpables que de la humana flaqueza pueden originarse. En los estipendios, tal como la Iglesia los admite y aprueba, nada hay que no sea razonable, piadoso y delicado. Son ofrendas hechas con espíritu de religión y de caridad, necesarias muchas veces para la sustentación de los ministros del altar, y ciertamente provechosas ante Dios á la persona que los hace ó por quien se hacen. Que algunos intermediarios, y á veces hasta también eclesiásticos ignorantes ó poco dignos de la confianza con que se les honra, cometan en esta materia sensibles abusos, nadie lo lamenta más vivamente que la Iglesia; y no solamente lo deplora, sino que se esfuerza en precaverlo con una legislación precisa, minuciosa, meticulosa casi, y cuyos pormenores pueden verse en todas las obras recientes de Teología moral. Donde quiera que haya hombres habrá también abusos más ó menos al descubierto, porque el pecado es posible desde el momento que entra en juego la libertad humana; pero los extravíos de ésta no son en modo alguno imputables á la Iglesia, ni en tal materia ni en otra ninguna.

8.ª Que hay gran variedad de liturgias eucarísticas.—No tanto, sin embargo, como se supone; el número de las que se hallan aprobadas por la Sede Apostólica, y únicas cuyo examen nos importa, es en extremo restringido. Ahora bien; en todas esas Misas hay un fondo común fácil de advertir, instrucciones y oraciones preparatorias, ofertorio, consagración, fracción de la hostia, depositando una parte de ella en el cáliz, comunión y acción de gracias. En todas se ve el mismo dogma y una piedad más ó menos expresiva, pero de espíritu y sentimientos idénticos. El simbolismo difiere tan sólo respecto á pormenores secundarios. Puede afirmarse, en vista de la oportuna comparación, que los Apóstoles tenían una liturgia perfectamente determinada en cuanto á la substancia, y capaz de adaptarse á las conveniencias de las naciones muy diferentes en que penetraba á la par del Evangelio. La utilidad de los pueblos ocasionaba y justifica aún hoy la diversidad que se nota; pero la unidad de la fe mantenía la identidad esencial bajo la multiplicidad de formas y de aparato que debía

revestir entonces dicha liturgia, y que propenderán en lo sucesivo más bien á reducirse que á aumentarse.

(Véase Martigni, *Diccionario de las antigüedades cristianas*, artículos *Liturgia*, *Misa*, etc.; D. Gueranger, *Instituciones litúrgicas* y *Año litúrgico;* Thalhofer, *das Opfer des A. und N. Bundes* (El sacrificio del Antiguo y Nuevo Testamento); Franzelin, *De Eucharistia,* etc.)

DR. J. D.

MISIONEROS (*La libertad de los indígenas americanos y los*) [1]. Hay quien, concediendo á los antiguos misioneros católicos de América el celo y abnegación que tan evidentes se manifiestan en sus penosos trabajos, pretende, sin embargo, achacarles, como contrapeso de aquellas generosas cualidades, un grave defecto. Porque, según tales censores de los misioneros, guiados éstos por el espíritu monacal que había dirigido su propia educación, habrían tenido poco en cuenta los derechos naturales, y sobre todo la libertad de los indígenas, y hasta habrían mirado la compresión, y aun la servidumbre más ó menos completa, como un medio de atraer más fácilmente aquellos bárbaros á la fe católica. Para responder á estas acusaciones bastará mostrar cómo se portaron los misioneros respecto á los ataques que hubo de experimentar la libertad de los indígenas á consecuencia de las conquistas de los europeos. Indicaremos tan solamente los principales hechos, pues con ellos hay lo suficiente para probar que los derechos de los aborígenes hallaron siempre en los misioneros unos decididos defensores.

I. La isla Española ó de Haití, la primera tierra importante descubierta en el Nuevo Mundo (1492), había empezado á ser colonizada por los españoles cuando llegaron allí los religiosos dominicos en 1510. Desde el siguiente año vemos ya á dichos religiosos alzar enérgicamente la voz en sus predicaciones contra la esclavitud de los indígenas. Irritados los colonos españoles, apelaron al Rey; pero el P. Antonio Montesino, que había llevado la voz de los dominicos en aquella primera protesta, parte para España, y hace tan buen abogado á favor de los indios que logra se suavice notablemente la condición de éstos. (*Leyes de Burgos*, 1512.)

Sabido es cuán infatigable defensor hallaron luego los indios en el generoso Bartolomé de las Casas (sacerdote en 1510 y dominico en 1522). Pero el gran "protector de los indios" (como se le ha llamado) tuvo siempre por auxiliares á los misioneros religiosos, cuyo apoyo le sirvió en extremo para obtener de Carlos V nuevas leyes á favor de los indios, á las cuales sólo faltó ser mejor ejecutadas para asegurar, no sólo la libertad, sino también la dicha de las poblaciones indígenas en América. Ni le ayudaron menos en aquellos ensayos de colonización con que intentó, y no sin éxito, resolver el problema de la civilización de los indígenas por la aplicación del principio en que se fundaron tiempos después las *Reducciones* del Paraguay. En la primera de aquellas tentativas, que fué desgraciada, tres de sus auxiliares dominicos pagaron con su vida la solidaridad que habían aceptado (1513). En Méjico, los franciscanos (que llegaron en 1522) realizaron, con la conversión de una innumerable multitud de indios, maravillas dignas de los tiempos apostólicos, y los dominicos vinieron también á compartir sus tareas en 1526. Rivalizaron unos y otros en celo, no sólo en la instrucción de la población indígena, sino en la defensa de sus derechos. A su frente se distinguieron dos Prelados procedentes de sus filas: el Arzobispo de Méjico, Zumárraga, y el Obispo de Tlascala, Garcés. Respecto al primero, no le han escaseado ignominias ciertos escritores moder-

[1] Téngase por reproducida aquí con todas sus letras la nota que pusimos en el artículo *Cruz*, columna 750 de este DICCIONARIO. El sabio, pero muy mal informado, autor francés rectificaría su artículo, quitándole el sabor antiespañol, si leyera, como bien lo necesita, los concienzudos trabajos del P. Capa, que allí citamos. Gracias á este sabio Jesuita la verdad se abrirá camino, y todos los espíritus desapasionados, despreciando las calumnias extranjeras, darán á España la gloria que mereció como nación conquistadora y civilizadora. El mismo autor de este artículo no puede menos de reconocer en él que Carlos V, Felipe II y Felipe III se conducían como padres de los indios. Repetimos lo que escribimos en la citada nota: ¡Cuándo acabarán de conocer nuestra historia y de hacernos justicia nuestros vecinos de allende los Pirineos! — (NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.)

nos por haber mandado quemar manuscritos mejicanos que suponen de mucho precio desde el punto de vista arqueológico. Deba ó no justificársele respecto á eso, siempre los amigos de la humanidad habrán de honrarle como uno de los más intrépidos defensores de la libertad de los indígenas y uno de los más celosos promotores de todos sus intereses.

Preciso es confesar que mientras los misioneros, y con ellos la inmensa mayoría de sus hermanos de religión en Europa, sostenían altamente el derecho de las poblaciones aborígenes, tenía la opresión sus abogados, no sólo entre los juristas, sino también, aunque pocos, entre los teólogos. Alégabase como argumento que siendo los indios sólo hombres á medias, é incapaces de hacer buen uso de su independencia, estaban naturalmente designados para la servidumbre. Los misioneros, y especialmente los dominicos, apoyados por el Obispo de Tlascala, suplicaron al Jefe de la Iglesia que reprobase con su soberana autoridad aquella inhumana teoría. Apresuróse á acceder á sus deseos el Papa Paulo III publicando el Breve *Veritas*, en el cual declaraba que los indios eran verdaderos hombres, capaces de recibir la fe cristiana, y que, por consiguiente, tenían pleno derecho al uso de su libertad y sus bienes, y que no podían ser reducidos á esclavitud; y, en fin, que los indios y todos los demás pueblos paganos debían ser atraídos á la fe de Cristo por la predicación de la palabra de Dios y el ejemplo de una buena vida (2 de Junio de 1527). El Soberano Pontífice acompañó esta decisión con un carta dirigida al Arzobispo de Toledo, primado de España, en la cual ordenaba se publicase la excomunión de la Iglesia contra los que en lo sucesivo tratasen á los indios contra el tenor de dichas prescripciones (18 de Mayo de 1537).

En todas las partes del inmenso imperio ganado para España por sus conquistadores siguieron los misioneros la misma línea de conducta que les hemos visto guardar en la Española y en Méjico, y es inútil que insistamos sobre este punto, ya que así lo confiesan todos los historiadores que han acudido á las fuentes, aun aquellos que, por otra parte, puedan mostrarse muy poco benévolos hacia la Iglesia católica.

Así, por ejemplo, el americano Prescott escribe: "Los misioneros dominicos y sus demás compañeros trabajaron (dicho sea en honor suyo) con infatigable celo y valor en la conversión de los indígenas y en la defensa de sus derechos naturales.„

No negamos, con todo, que puedan encontrarse alguna vez en la historia de las colonias españolas individuos del clero y hasta religiosos más ó menos en connivencia con las iniquidades que han manchado la conquista del Nuevo Mundo.

Pero, en primer lugar, no han de admitirse como probados todos los hechos que en ese sentido se aducen, ni aun en el caso de hallarse mencionados por algún cronista contemporáneo. Ejemplo famoso de esto tenemos en lo que se dice del P. Valverde, que acompañó á Francisco Pizarro en el Perú. Preténdese que dicho religioso dominico, irritado de que el inca Atahualpa respondiese con el desprecio á todas sus exhortaciones, habría excitado á sus compatriotas al exterminio de los peruanos. Pero las relaciones contemporáneas se contradicen abiertamente respecto á este punto. Además, Prescott cita una carta en que Valverde, dirigiéndose á Carlos V, le ruega con las más vivas instancias que mande devolver la libertad á los indios reducidos á servidumbre por las soldados de Pizarro. ¿No demuestra, pues, esto la inverosimilitud del papel que se pretende atribuir á este religioso en el primer encuentro de los conquistadores con Atahualpa?

Como quiera que sea, éste y otros hechos por el estilo, dado que sean ciertos, serían infracciones de los principios constantemente reconocidos por la Iglesia católica y abiertamente profesados por la Santa Sede y el clero. Y no se ha probado que hayan constituído una práctica general en ninguna de las grandes colonias latinas del Nuevo Mundo.

Por lo que toca á los misioneros propiamente dichos, que son los solos cuya conducta nos ocupa especialmente ahora, nos atrevemos á afirmar que nunca se les ha visto en complicidad

con los opresores de los antiguos habitantes de América.

II. Séanos lícito añadir unas cuantas líneas acerca de los misioneros jesuítas. Notorio es cuán vasto desarrollo alcanzó el apostolado de la Compañía de Jesús entre las tribus del Nuevo Mundo. También, en cambio, le ha cabido á esa Compañía no pequeña parte en las acusaciones que refutamos. Y, sin embargo, pudiera decir con buen derecho que nadie ha sufrido más que ella por defender los derechos de los indios.

A la raíz casi de su establecimiento aceptaba ya el Instituto de los jesuítas la difícil Misión del Brasil. Varios de los individuos más distinguidos que tuvo la Compañía se consagraron á la evangelización de las salvajes tribus de aquel país. Figura entre ellos el Padre Antonio Vieira. (Véase *Vieira,* por E. Claret, presbítero, 1779.)

Ciertamente que ningún moderno filántropo ha sobrepujado á aquel elocuente misionero en el celo por los derechos de las razas inferiores. En una obra bastante hostil hacia los jesuítas ha escrito un portugués, el Marqués de Sa da Bandeira, que "el Padre Antonio Vieira fué el primero que en Para clamó enérgicamente contra la esclavitud de los aborígenes, y vino ex profeso á la metrópoli (á Portugal) para solicitar medidas en favor de la libertad de los mismos„. Pero la verdad exacta es que durante más de un siglo habían los jesuítas luchado sin tregua por dicha causa. El P. Manuel de Nóbrega, fundador de la Misión del Brasil, adonde arribó en 1549, había dado ya el ejemplo. Rehusaba inflexiblemente la absolución á los colonos que reducían á servidumbre los aborígenes ó que no se avenían á poner en libertad aquellos de que injustamente se habían hecho dueños, y los compañeros y sucesores de aquel apostólico varón siguieron la misma conducta. No contentos con protestar en el confesonario y en el púlpito, reclamaron repetidas veces la intervención de los Papas y de los Reyes de Portugal en favor de los infelices indios. Ni estaba exento de peligros este celo. Habiendo dado en 1637 Urbano VIII un severo decreto contra los europeos que privaban de su libertad á los aborígenes americanos, no dejó de atribuirse en el Brasil dicho decreto á la influencia de los misioneros jesuítas, que en realidad lo habían pedido. Enfurecidos una multitud de mercaderes de esclavos, y otros colonos á quienes afectaba, arremetieron en armas contra el colegio de la Compañía en San Sebastián, y sólo por la llegada de los soldados del Gobernador, Correa de Sa, se libraron los Padres de los más crueles ataques, y tal vez de la muerte. Al mismo tiempo, y por igual causa, eran expulsados otros jesuítas de la ciudad de San Pablo y del lugar Dos Santos.

Análogos sucesos se reprodujeron en 1652 al promulgarse una ley de don Juan IV, debida á las instancias de los jesuítas, y especialmente del P. Vieira, en virtud de la cual se declaraba libres á todos los brasileños tenidos en esclavitud hasta aquella fecha. Agolpóse el pueblo á la casa de los jesuítas de Marañón, donde se hallaba el P. Vieira, para incendiarla ó arrojar de la ciudad á los Padres, y fué también preciso que interviniesen nuevamente los soldados para restablecer el orden.

Más maltratados fueron todavía los amigos de los indios con ocasión de una nueva ley, obtenida en 1655 por las gestiones del mismo misionero, que había ido el año anterior á Lisboa para defender ante el Rey la causa de los indígenas brasileños. La promulgación de las reales órdenes causó un levantamiento en la provincia de Guarupa, y los colonos portugueses cogieron y pusieron en prisiones á dos misioneros, y después los expulsaron de la ciudad. En San Luis de Marañón es invadido el colegio y hacen salir á los religiosos, entre los cuales se hallaba el P. Vieira; y después de haberlos tenido prisioneros algún tiempo, los echan en un barco con otros jesuítas que habían traído de los pueblos de los indios, y los hacen partir para Lisboa el 8 de Septiembre de 1661. Por su parte los colonos de Para aprisionan á dieciséis jesuítas que habaín detenido, ya en el colegio de aquel punto, ya en las Misiones de los indios; y luego, después de ocho ó nueve meses de malos tratamientos, los ponen también en un navío y los hacen volver á Lisboa en Junio de 1662.

De modo que no sorprende el oir al

Gobernador General del Marañón, en 1725, expresarse respecto á los jesuítas en los términos siguientes: "Los Padres de la Compañía, escribe dicho Gobernador al Rey D. Juan V, son odiados en esta provincia de Marañón, y lo han sido siempre aquí únicamente porque defienden con celo la libertad de los infelices indios, y se oponen con todas sus fuerzas á los opresores tiranos que reducen á hombres nacidos libres á una indigna é injusta servidumbre.„

Y lo mismo que en el Brasil hicieron los jesuítas donde quiera que presenciaban idénticas iniquidades. En la América meridional, á últimos del siglo XVI, continuábase, más ó menos, tratando á los indígenas como esclavos á despecho de las leyes de Carlos V, Felipe II y Felipe III, que les garantizaban la libertad. Las protestas de los Obispos del país, y hasta los sinceros esfuerzos de los gobernantes españoles, resultaban estériles para la extirpación de aquel arraigado abuso. Y con todo, un jesuíta emprendió llevar á cabo la obra, que parecía ya inasequible. Era el P. Diego de Torres, antiguo misionero entre los indios del Perú, y ya á la sazón Provincial de los jesuítas del Paraguay, Chile y Tucumán, provincias pobladas de numerosas tribus y principal teatro de las injusticias á que nos referimos.

Comenzó el P. Torres una especie de pacífica cruzada predicando por doquiera contra el esclavizamiento de los indios. Y al mismo tiempo establecía nuevas residencias de jesuítas para continuar su apostolado y recordar incesantemente á los colonos las ofendidas leyes de la justicia y la caridad cristiana.

Esto excita al punto terribles sentimientos de cólera contra aquellos predicadores, inoportunos para los interesados en aquel abuso, y se les acusó de querer la ruina de las colonias, que no podían, se decía, subsistir sin el trabajo forzoso de los indios.

En Santiago, capital de Tucumán, las hostilidades de la población española obligaron á los Padres á dejar aquella ciudad, y en otras partes les costaba harto trabajo sostenerse en medio de la prevención general. Poco faltó para que la Compañía pagase su celo por la libertad de los indígenas con la ruina total de sus establecimientos en la América del Sur. Pero poco á poco las elocuentes protestas de Torres y sus compañeros fueron produciendo efecto; despertóse el sentimiento de la justicia en el alma de los opresores, y comenzó la emancipación de los indios. Preciso es decir en honra del Gobernador de la metrópoli que dió formal apoyo á los jesuítas, y combinando su acción con la de éstos logró, en fin, que dejasen de ser letra muerta las benéficas disposiciones de las leyes españolas en favor de los aborígenes.

Entre los cooperadores más activos y afortunados del P. Torres, digno es de especial mención el P. Luis de Valdivia. En Chile, donde ejercitaba su ministerio este misionero, prevalíanse los colonos, para justificar sus violencias contra los indígenas, del carácter salvaje y turbulento de las tribus que los rodeaban.

Después de haber hecho escuchar largo tiempo en vano los dictámenes de la razón y la religión contra los sofismas de la codicia, vino Valdivia á defender ante el Rey de España la causa de los indios. Volvió á Chile con los poderes de Comisario Real, de los cuales usó para hacer restituir la libertad á más de diez mil esclavos. Y traía también un decreto dirigido á cortar de raíz las violencias á que daban ocasión las guerras contra los indios independientes. Prohibíanse en virtud de dicho decreto, desde entonces en adelante, á los jefes militares de la colonia española todas las expediciones ofensivas, y se les mandaba atenerse á una estricta defensiva, vedándose en todo caso reducir á esclavitud los prisioneros de guerra.

Creemos bastará con los hechos aducidos, y no sería difícil añadir otros. Hemos citado solamente algunos nombres, pero lo que hicieron Montesinos, Las Casas, Zumárraga, Vieira, Torre, y Valdivia, cien y cien otros misioneros lo han practicado en más reducida esfera. Y nada menos que estos multiplicados é incesantes esfuerzos eran precisos para sacar á flote, no ya solamente la libertad, sino aun también la existencia misma de las tribus aborígenes. Calcúlanse, por lo menos, en

ocho millones (en veinte según otros) el número de indígenas civilizados que viven todavía en las regiones del Nuevo Mundo colonizadas por los españoles y los portugueses, mientras que, por otra parte, vemos que los aborígenes han desaparecido por completo, ó quedado reducidos á proporciones sumamente exiguas, en todos los países colonizados por protestantes, especialmente en los Estados Unidos y Australia. Así, pues, no obstante los excesos cometidos por los conquistadores ó colonos españoles y portugueses, tuvieron los naturales mucha suerte en que no haya caído una mayor extensión de América bajo la férula del protestantismo. Pero á los misioneros sobre todo es á quien deben los indios no haber sido entregados más generalmente al exterminio.

III. Antes de terminar contestaremos á una objeción que, si bien refutada repetidamente, ofrece siempre un tema fácil á la declamación, ayudada de la ignorancia y la mala fe. Si los misioneros han defendido la libertad de los indígenas americanos, ¿no sería acaso para confiscarla en provecho propio? Eso es lo que se les acusa de haber hecho en el Paraguay.

Responderemos ante todo que nunca hubo confiscación de libertad en las reducciones del Paraguay. Los indios ingresaban y permanecían allí de su plena voluntad, retenidos únicamente por las ventajas que encontraban y por la voz persuasiva de los apóstoles que los habían sacado de sus selvas. Sin duda que, mientras permanecían formando parte de una reducción, renunciaban los indios á aquella plena libertad de movimiento que hubieran podido tener en su estado salvaje; pero no era eso una esclavitud, sino una regla que aceptaban para ir haciéndose paulatinamente á la vida civilizada. Para aquellos pueblos incultos, que no eran más que unos niños grandes, hacía falta una disciplina análoga á la que exige la educación de la niñez. Y por más que este aserto indigne á hombres meramente teóricos, no por eso dejará de ser una verdad, de la cual no debe dudarse cuando la vemos proclamada de conformidad por los jueces más competentes, un d'Orbigny, un Demersay, un de Castelnau, un Martín de Moussy, y esto concretándonos sólo á los franceses y á los hombres que han estudiado sobre el terreno las tribus americanas.

Bastaba saber que la organización de las reducciones del Paraguay fué obra del P. Diego de Torres para convencerse anticipadamente de que los derechos de los indios se hallaban allí religiosamente protegidos. Aquel decidido abogado de los indios no se limitaba á sacarlos de la opresión, sino que se ocupaba con no menor celo en asegurarles los beneficios que la libertad sola no concede, y que son fruto de la civilización cristiana, y á ese pensamiento generoso deben su existencia las reducciones de la América meridional. El P. Torres escogió é inspiró á los apóstoles que las fundaron, y él fué quien redactó las leyes que habían de regirlas; leyes que respiran todas el más puro desinterés y la más afectuosa solicitud por la felicidad espiritual y temporal de los indios [1]. Si á alguien hubiésemos de considerar como esclavos en las reducciones sería á los misioneros, que renunciaban las más legítimas alegrías de la vida civilizada por encadenarse á la obscura é ingrata labor de la educación de los salvajes. Esclavos de la santa caridad, no se pertenecían á sí mismos ya que todos sus instantes estaban ocupados por los cuidados de toda especie que reclamaban sus neófitos.

¿Pero no se obligaba á los indios de las reducciones á trabajar en provecho de los jesuítas? No por cierto; trabajaban sólo en provecho personal suyo, ó para las necesidades de la comunidad á que pertenecían. Tenía cada uno sus tierras propias, cuyos productos le pertenecían exclusivamente, y podía libremente dedicar la mayor parte de su tiempo á cultivarlas. En cuanto á las tierras que se cultivaban en común, sólo exigían dos días de trabajo á la semana, y el producto de este cultivo en común no era para los misioneros. Empleábase en el sostenimiento de los ancianos, viudas, huérfanos é inválidos impedidos de trabajar, en comprar los

1 Citalas con elogio A. Helps, *The Spanish conquest in America*, tomo V (Londres, 1855).

medicamentos para los enfermos, la sal y los instrumentos necesarios, ya para la labranza, ya para los diversos oficios é industrias que ejercían los indios bajo la dirección de los Padres; y con eso se atendía también á los gastos de construcción y decorado de las iglesias, y á los de las ceremonias del culto y solemnidades religiosas, y otras fiestas cuya innofensiva influencia tenía una importancia particular para la marcha de aquellos pueblos en estado de infancia; y, finalmente, el tributo anual que los pueblos indios tenían que pagar al Rey de España por la protección que les aseguraba, es á saber, un duro ó cantidad aproximada por cabeza, se tomaba también del producto común.

¿De qué vivían, pues, los misioneros? De una subvención de 300 pesos, ó sean pesetas 1.500, que el Gobierno español asignaba á la dirección espiritual de cada reducción, cantidad modesta, puesto que había siempre dos jesuítas, y á veces tres, en cada uno de aquellos pueblos, que ordinariamente no bajaban de dos mil almas. Si aceptaban de mano de los neófitos las cosas necesarias para su sustento, les pagaban á conciencia.

Los informes tomados por los funcionarios españoles después de la expulsión de los jesuítas, y más adelante por viajeros europeos de todas nacionalidades y creencias, han aplastado la fábula calumniosa de que las reducciones del Paraguay habrían sido simplemente una inmensa explotación á beneficio de la Compañía de Jesús. Pero la mejor refutación será siempre el afecto de los indios hacia los Padres, y el recuerdo tan profundo que de sus beneficios han guardado. Permítasenos tomar al acaso un testimonio entre los muchos que pudieran citarse. Alcides d'Orbigny, que visitó los restos de las reducciones de 1826 á 1834, escribe: "Se ha hablado repetidamente de la excesiva severidad de aquellos religiosos (los jesuítas) para con los indígenas. Si así hubiera sido, no los recordarían aun hoy día los indios con tanto amor. No hay anciano que no se incline cuando los oye nombrar, que no recuerde con viva emoción aquellos tiempos felices, siempre presentes en su pensamiento, cuya memoria ha venido transmitiéndose de padres á hijos en las familias.„ (*Fragmento de un viaje al centro de la América meridional.* París, 1845.)

Jos. Brucker, S. J.

MISIONES.—I. No vamos á tratar en este artículo de los ejercicios religiosos que tienen por objeto la conversión ó mejoramiento de pueblos ya católicos, sino que este nombre de Misiones lo concretamos aquí á las obras de predicación, enseñanza y caridad emprendidas por la Iglesia católica para la conversión de los infieles, los herejes y los cismáticos, con lo cual se continúa la misión practicada por nuestro Señor Jesucristo en la tierra, y confiada por el mismo á los Apóstoles según Él la había recibido del Padre. Es una de las más visibles manifestaciones de la apostolicidad, catolicidad y santidad de la Iglesia. (Véase dicha palabra.) Tienen, pues, para la apologética las Misiones un valor é importancia muy notables, que los enemigos del Catolicismo pretenden disminuir con las consideraciones siguientes:

II. *Objeciones:*

1.ª El celo por las Misiones es intermitente en la Iglesia.

2.ª Es el resultado de hechos sociales ó políticos, intelectuales ó morales que no tienen nada de sobrenatural.

3.ª Es igual en ciertas circunstancias entre los paganos, los budhistas, los mahometanos, los chinos, los protestantes, los cismáticos orientales y los católicos.

4.ª Los medios que emplea dicho celo no siempre son muy puros, y en este punto no se hallan los católicos en situación más ventajosa.

5.ª Los resultados son á veces buenos, á menudo medianos, y con frecuencia también muy sensibles, y tales que ni la sana Filosofía ni la Teología cristiana podrían aplaudirlos, respecto á lo cual las Misiones católicas no están en mejor ni peor condición que las otras.

6.ª Los mismos misioneros, de cualquiera religión que sean, están, generalmente al menos, igualmente faltos de preparación suficiente y de autoridad bastante, ya moral, ya intelectual.

7.ª La política humana puede, pues, sacar provecho de este pretendido celo

apostólico; pero sólo ella puede darse por contenta; de modo que, en resumen, valdría más limitarse á simples misiones de buen sentido y de civilización natural, que no provocar, bajo el pretexto frívolo de salvar las almas ó fortalecer una apologética resentida, deplorables cambios de costumbres, creencias y organización social.

III. *Respuestas:*

1.ª No ha sido ni será jamás intermitente en la Iglesia católica el celo apostólico; podrá ser, sí, más ó menos ardiente, gozar más ó menos libertad para sus manifestaciones y su acción, verse ya más ó menos secundado, ya más ó menos contrariado con trabas en sus empresas. Pero ahí está la Historia para atestiguar que ese celo no ha cesado de procurar, desde la ascensión del Señor á los cielos, la extensión de su reino. En lo que se advierten intermitencias es en el concurso que necesita por parte de los poderosos y ricos del mundo; los cuales están lejos, lo confesamos, de haber contribuído siempre en la necesaria medida para hacer posible y fructuosa la predicación evangélica. Si la tierra toda no es todavía cristiana, ellos tienen principalmente la culpa. Sus luchas intestinas, sus indecisiones y cobardías, sus impías oposiciones, han "retenido la verdad cautiva en la injusticia„.

2.ª Los hechos políticos ó sociales, como el descubrimiento y conquista de países desconocidos, la curiosidad y la afición á las exploraciones científicas, pueden contribuir, pero sólo en limitada proporción, á que se dilate más el apostolado católico. Su fuente principal y lo que esencialmente lo alimenta, es la influencia del Espíritu divino, la asistencia del Salvador á su Iglesia, la consagración episcopal ó sacerdotal con las gracias que le son propias, y el amor, finalmente, de Dios y de las almas.

3.ª El furor de invasión que en diversas épocas se ha manifestado en las naciones paganas, es en absoluto diferente del celo de los misioneros católicos. Aquel movimiento ha sido intermitente hasta el punto de calmar del todo, como entre los brahmanistas, los mahometanos y los chinos; tenía un carácter y un fin políticos; apelaba á medios de fuerza, de violencia y de corrupción; no era fruto de una doctrina y una virtud más puras, ni causa tampoco de un indiscutible mejoramiento intelectual y moral, y, sobre todo, carecía de misión divina y de autoridad sobrenatural. Habiendo los protestantes comenzado, como los albigenses y los valdenses, por predicaciones, ó más bien motines fanáticos, se habían después abstenido casi de todo proselitismo; y luego, habiendo querido en ciertos países al menos, como en Inglaterra, crearse una reputación de apostolado, han organizado Sociedades bíblicas y misiones que distan mucho de hallarse conformes al método seguido por nuestro Señor Jesucristo y los Apóstoles. Los cismáticos orientales han caído de ocho siglos á esta parte, por lo menos, es decir, desde que se tornaron totalmente cismáticos, en una inercia y una esterilidad bien sabidas por todos los ámbitos del universo. Sólo el Catolicismo se nos presenta siempre como misionero, y misionero según Cristo y el Colegio apostólico.

4.ª Una indicación hemos hecho, y basta, de los medios de propaganda empleados en las invasiones paganas y en las de los sectarios de la Edad Media y del siglo XVI. Están generalmente suavizados hoy en las misiones del anglicanismo y el luteranismo; pero es probado que el heroísmo de la caridad, la mansedumbre y la castidad son medios de apostolado que se dejan de buen grado á los misioneros católicos. Si algunos de éstos han podido dejarse llevar á actos de violencia, cuidadosamente puestos de relieve por sus adversarios, necesario es confesar que son lunares muy raros é insignificantes en un vasto y espléndido conjunto de todas las virtudes enseñadas y recomendadas por Cristo á sus discípulos. Decisivos son en esto á favor de nuestros misioneros los testimonios que los viajeros, y aun los mismos predicantes heterodoxos, les tributan.

Los anales periódicos de las actuales misiones, así como también los trabajos históricos y estadísticos consagrados á su desenvolvimiento, prueban que el buen éxito de la propaganda católica va sin cesar acentuándose y en aumento. En el instante en que escri-

bimos estas líneas, más de cuarenta Sociedades de misioneros emplean sus fatigas en más de ciento setenta países de misiones. La Sociedad de Misiones extranjeras establecida en París, ella sola, se halla al frente de veinticinco inmensas misiones, pobladas de 204 millones de infieles y de 900.000 católicos; en 1887 ha bautizado 22.000 adultos paganos y 172.000 niños paganos *in articulo mortis*, sin contar 33.000 niños de cristianos; tiene 2.500 iglesias ó capillas, 2.000 seminaristas, 50.000 alumnos ó huérfanos. ¿Osará nadie sostener que son poca cosa tales resultados? Bien sabemos que son precisos á veces largos años, y aun siglos de trabajos, sufrimientos y martirios, para desbrozar tierras rebeldes, donde parece tener establecida su dominación el demonio; pero en tales casos, ¿no ofrece la paciencia de esos apóstoles la mejor prueba de la divinidad de su apostolado? Sabemos también que los convertidos no dejan en las aguas del bautismo todos sus vicios y flaquezas; pero ¿prueba eso acaso nada en contra del Evangelio? ¿Y quién en nuestros días osaría sostener, como cínicamente pretendían los filósofos del siglo pasado, sobre todo los discípulos de Rousseau, que la semicivilización establecida con la fe cristiana entre los bárbaros y los salvajes vale menos que el estado de naturaleza, ó más bien de decadencia en que nuestros misioneros los encontraran?

Si en ciertas regiones han surgido vicios á la par de los que ya había, no recelamos decir, con las pruebas en la mano, que de eso tienen la culpa los herejes, los malos católicos, los apóstatas, que han encontrado manera de escandalizar aun á los mismos salvajes, y nunca los Obispos ni los sacerdotes católicos.

6.ª Fáltase á la exactitud al decir que nuestros misioneros no tienen en manera alguna preparación para sus misiones, pues que, por el contrario, entran todos en Seminarios ó Noviciados especiales, cuyo tipo es la célebre Propaganda de Roma, ó al menos en casas y Seminarios establecidos no lejos del campo de sus futuras predicaciones, y en esas casas religiosas es donde principalmente se familiarizan con el clima, la lengua, las costumbres y las dificultades de sus misiones. A cuya muy formal preparación se añade la autoridad de una vida de oración, trabajo y abnegación completa. No podríamos decir otro tanto de los ministros protestantes, en quienes á menudo se echa de menos la preparación y la autoridad de una vida enteramente consagrada á la religión, según fácilmente lo reparan y proclaman altamente los mismos indígenas.

7.ª Una de las cosas que principalmente recomienda á sus misioneros la Sede Apostólica, es que eviten las preocupaciones políticas, y es sensible que, á pretexto de protegerlos, se intente alguna vez convertirlos en agentes de colonización ó en preparadores de anexiones. No es en manera alguna ése su cargo; penetrados están de ello, y por eso se abstienen de imitar á los predicantes, cuya principal misión es las más veces servir á los intereses de un Gobierno ó de una Sociedad mercantil. Si nuestros sacerdotes católicos hacen amar y respetar su patria de la tierra, al mismo tiempo que trabajan por la extensión de la Iglesia, patria de las almas, podrá ser eso un resultado de sus esfuerzos, precioso ciertamente, pero secundario tan sólo, y el felicitarlos exclusiva ó principalmente por ese resultado mostraría tan poco criterio como el censurarlos por ello. Su cargo es el salvar las almas y hacer que conozcan á Jesucristo, y para contestar con una sonrisa de menosprecio á esa santa ambición necesario sería haber perdido ya las más elementales nociones de la fe cristiana. Y en cuanto á imaginar que nuestros misioneros se inspiran principalmente en el deseo de reforzar una apologética que amenace ruina, sería desconocerlos absolutamente. Cierto es que prestan un nuevo realce á la santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia; pero tienen un alma y un corazón demasiado elevados para mirar únicamente á eso. Si á su predicación sobrevienen modificaciones de costumbres, y aun de la misma organización social, y estos cambios resultan en gloria de Dios, alégranse de ello los misioneros, y nadie, ciertamente, intentará reprochárselo. Si sus esfuerzos resultan infructuosos, ellos son

quienes más lo deploran, y nadie tiene el derecho de inferir de ahí un cargo contra el Evangelio y el apostolado católico, cuyos resultados están subordinados á la libre cooperación de los hombres.

Saquemos, pues, como conclusión que, por más que en modo alguno queramos negar la existencia y ciertos buenos efectos de las misiones protestantes, son éstas muy inferiores, en resultados religiosos y morales, á las Misiones católicas; las cuales, además, sin constituir un argumento apologético de primer orden, son, no obstante, indiscutible testimonio de la vida sobrenatural dada por el Redentor á su Iglesia.

(Cf. Marschall, *Historia de las Misiones católicas*; Perrone, *Las Misiones católicas comparadas con las protestantes*; *Anales de la Propagación de la Fe* y *Las Misiones Católicas*, dos revistas de mucha importancia que se publican en Lyon; O. Werner, S. J., *Atlas de las Misiones católicas*; Doctor Isaac Taylor, dos artículos sobre las misiones protestantes inglesas en la *Fornightly Review* de 1889, etcétera, etc.)

Dr. J. D.

MISTERIOS.—La palabra misterio tiene varias acepciones en el lenguaje eclesiástico, y así se emplea para denotar, según los casos: una cosa escondida, el signo de esa misma cosa, una cosa sagrada, una verdad oculta, una verdad revelada por Dios é inaccesible á las investigaciones del espíritu humano. En esta última acepción la tomamos en el presente artículo.

Los misterios se distinguen en dos clases. Hay en primer lugar verdades cuya existencia no puede descubrir la inteligencia humana abandonada á sus solas fuerzas, pero cuya naturaleza, una vez reveladas, no es ya inescrutable. Tales son los dogmas de la institución de la Iglesia, de la primacía de San Pedro, del pecado original, de la redención del género humano por el Hijo de Dios, de varios medios de santificación libremente establecidos por Cristo. Sabemos por la revelación que Pedro y sus sucesores han sido constituídos cabezas de la Iglesia, encargados de enseñarla y de gobernarla. Pues la naturaleza de ese poder no se nos oculta. La palabra de Dios nos enseña que la culpa de Adán trajo consigo la ruina del género humano, y sólo la muerte del Hijo de Dios podía devolverle sus prerrogativas sobrenaturales. Supuesto lo cual, comprendemos nosotros que el sacrificio de la cruz tenía la virtud de borrar los pecados del mundo, que la muerte de un Dios es un rescate suficiente para redimir á los hombres del cautiverio de Satanás.

Hay en segundo lugar otras verdades cuya existencia puede, en efecto, enseñarnos la Revelación, pero sin que ésta alcance á hacernos comprender la naturaleza de las mismas. Merced á las palabras de Dios llega el hombre en esas verdades á concebir, aunque de una manera muy imperfecta, el hecho y á formarse de ello un concepto analógico; pero la esencia, la naturaleza, la razón intrínseca no están aquí al alcance de nuestro espíritu. De este número son el misterio de la Santísima Trinidad, el de la Encarnación y el de la transubstanciación. Sabemos, y la fe no los enseña, que en Dios hay una sola naturaleza, que está toda entera é indivisible en tres Personas realmente distintas entre sí; que en Jesucristo, al contrario, hay dos naturalezas realmente distintas y una sola Persona; que en la Eucaristía la humanidad del Salvador, sin dejar el cielo, está real y substancialmente presente por la conversión del pan y el vino en la substancia de su cuerpo y sangre. La posibilidad de estas verdades permanece velada para nosotros, y el filósofo cristiano tiene que limitarse á mostrar que no hay en ellas contradicción evidente, que no se hallan en oposición manifiesta con ningún principio racional cierto.

Por lo que toca á los misterios considerados en general, dos cuestiones se nos presentan. ¿Es posible que haya misterios? ¿Es posible que Dios los revele á los hombres? Esta segunda cuestión se dilucida en los artículos *Revelaciones, Milagros, Profecías*. Bastará, pues, responder aquí á la primera.

Dios es infinitamente perfecto, y sólo la inteligencia divina puede comprender adecuadamente la infinita perfección de su esencia. Esta puede ser imitada por una multitud innumerable de

mundos, más perfectos los unos que los otros, y de los cuales el más hermoso y mayor no es más que una pálida imagen de aquella perfección, beldad y grandezas sin límites. El universo creado es uno de esos mundos, y no el más perfecto. Ahora bien; el espíritu humano saca todos sus conocimientos de la contemplación de las obras de Dios. De la criatura se eleva hasta el Criador, y las perfecciones que en aquélla descubre las atribuye á Dios, suprimiendo en ellas el límite y la imperfección. Si, pues, el mundo existente es finito; si la omnipotencia divina puede sacar de la nada otros mundos más perfectos; si el más perfecto de ellos queda necesariamente á infinita distancia de la perfección de Dios; y si, en fin, todos nuestros conocimientos los tomamos de las cosas creadas, ¿podrá, por ventura, parecer extraño que más allá del horizonte que circunscribe el campo de nuestras investigaciones haya esencias, haya verdades cuya razón intrínseca no alcanzamos, porque ni el mundo creado ni los mundos posibles ofrecen tipo alguno en que se vean realizadas? Basta, pues, con esto para mostrar que sería una sinrazón el recusar *a priori* los misterios propiamente dichos.

Mayor lo fuera todavía el rechazar como imposibles los dogmas cuya naturaleza puede alcanzar el hombre, dada la condición de haberle sido revelada por la palabra divina la existencia de ellos. Seguramente Dios puede querer añadir ciertos preceptos á la ley natural. Si los poderes de este mundo tienen la prerrogativa de hacer nuevas leyes, ¿por qué había de carecer de ella el Criador? Puede tener por acepta tal ó cual manera de alabarle y glorificarle más bien que tal otra. Si ha podido elevar la humanidad á un fin sobrenatural, puede querer subordinar la consecución de ese fin al empleo de ciertos medios determinados por él. Negar uno ú otro de estos asertos, es negar la existencia misma del ser soberanamente poderoso y bueno. Habiendo podido el Hijo de Dios encarnar, ¿por qué no había de poder ofrecer su muerte para redimir á los hombres? Y si Dios puede querer estas cosas, evidentemente le es posible, según en otro lugar demostramos, manifestar á los hombres su voluntad. Conclúyese de aquí que ningún misterio de la Religión cristiana puede ser rechazado por imposibilidad intrínseca. Así, pues, únicamente quedaría como materia de discusión el saber si realmente Dios lo impone á nuestra creencia.

LAHOUSSE.

MITOS (*Sistema mítico*).—El sistema mítico respecto al origen de las religiones llevado á sus últimos límites, consiste en sostener que el hombre primitivo no tenía religión y no reconocía ser alguno superior á él; pero que, al ver los fenómenos naturales que le cercaban, representó metafórica y poéticamente las fuerzas que los producen como seres personales, antropomorfos, movidos de sentimientos humanos. Así al Sol lo habría convertido en un guerrero que recorre el espacio en su carro y ahuyenta con sus armas (los rayos de luz) á sus enemigos (las tinieblas), personificados por igual modo. La tempestad la habría representado como un combate entre dos adversarios; el retumbar del trueno sería el son del resurtir de las armas; el rayo el arma victoriosa, el disco irresistible lanzado por el vencedor, etc. Así se habría formado toda una serie de personajes sobrenaturales, que los primeros hombres miraron como mero juego de la imaginación. Mas con el tiempo, obscureciéndose los recuerdos, llegaron estas metáforas á ser otros tantos enigmas de los cuales se había perdido la clave, y no quedaron más que los mismos personajes cuyo origen y representación eran ya desconocidos. Se les tomó por seres realmente existentes, se creyó en su acción y poder, y he ahí formados los mitos. Con estos mitos comenzó la creencia en los seres sobrenaturales, en los dioses de quienes tiene el hombre algo que temer ó que esperar, y de quienes depende. Así habrían nacido las religiones y los cultos, y no serían más que eso.

Semejante sistema se ha originado de los descubrimientos que de cincuenta años á esta parte han hecho la Lingüística y la Mitología comparadas. Nada casi se comprendía anteriormente de los mitos y de las aventuras de los dioses paganos; veíanse en ello locuras

poéticas, historias alteradas, conceptos derivados de creencias. El estudio de los *Vedas* suministró la clave de varias historias de la mitología griega, germánica, asiática, etc.; descubriéronse en ellas verdaderos mitos en el sentido actual de la palabra, pinturas metafóricas de la acción del Sol, de la luz, etc. El entusiasmo hizo al punto exagerar el alcance del descubrimiento, y hubo quienes, aguijados por el estímulo de sus anhelos librepensadores, sacaron en consecuencia que los mitos eran únicamente ficciones poéticas, y por añadidura que todo en las religiones, todo lo sobrenatural al menos, era mito, y nada más. Limitóse por de pronto el ensayo á las religiones paganas; pero, impulsados por la audacia y el deseo de inventar, no tardaron algunos en aplicar el sistema al Antiguo Testamento, al Evangelio y á todos nuestros libros sagrados. Los *Vedas* de la India eran desde entonces para tales ingenios la primera expresión de la religión; todo había sido tomado de la India; todo era mito solar, tempestuoso ó luciente. Abraham y Sansón, por ejemplo, fueron colocados en la categoría de héroes solares, y la serpiente del Génesis fué considerada como la de la nube tempestuosa de los *Vedas*. Hasta á Cristo mismo trataron de dárnosle por un héroe mítico; su muerte era la desaparición del Sol en el crepúsculo; su resurrección la vuelta del Sol por la primavera ó al tiempo de la aurora, etc.

El peligro que ofrece este sistema, hoy tan en boga, es considerable. Los extravíos de la Filosofía y de la Geología dejan todavía subsistir el Cristianismo, pero el sistema mítico lo aniquilaría. El Cristianismo no es para los que patrocinan tales ideas más que una fase de la Mitología, una religión superior á muchas otras, pero inferior en varios aspectos.

Tanto mayor es el peligro cuanto que el sistema mítico ostenta el espejismo de verdaderas conquistas y de brillantes descubrimientos, y abre el camino á otros nuevos, é invita á cada cual á lucir su perspicacia descubriendo nuevos mitos. De modo que se produjo entre los tales investigadores un inconcebible apasionamiento, una verdadera manía. Bástales descubrir cualesquiera analogías para dar ya el mito por cosa averiguada. Véamoslo con un ejemplo.

La historia de Sansón y Dalila es, nos dicen, un mito solar; es el Sol que desaparece ante la noche. Sansón, el gigante, es el Sol; sus cabellos, en que consiste su fuerza, son sus rayos, y su nombre Sansón es una forma adulterada del nombre del Sol, *Shemesh*. Dalila, que le atrae, en cuyo seno duerme y que le corta los cabellos, es la noche, en cuyo seno se sumerge el Sol, y que le quita á éste sus rayos; Dalila es una forma alterada de *Dah-lailak* (la noche). Y, por último, el palacio de los filisteos echado á tierra por el héroe ciego es el palacio que tan bien figuran las nubes acumuladas en el horizonte y atravesadas por los rayos del sol poniente. Al retirarse el sol, desmorónase y desaparece el palacio. Y á causa de estas analogías quieren negarle á Sansón toda realidad histórica.

Tanto más peligroso es el tal sistema cuanto que en varios casos particulares es embarazoso el refutarlo. Porque es muy fácil señalar algunas analogías más ó menos aparentes entre un hecho histórico y un fenómeno del orden natural, analogías que hábilmente presentadas impresionan los espíritus poco reflexivos, y son necesarios después para borrar aquella impresión argumentos muy evidentes, que no siempre los hay. Por este motivo conviene mucho, en el estado actual de la lucha, guardarse bien de favorecer el sistema mítico y aumentar sus fuerzas con proseguir el procedimiento apologético de los tradicionalistas, que buscan por doquier semejanzas para probar una revelación primitiva, pues que de ello tan sólo perjuicios pueden seguirse á la verdad y la Religión. Importa, por el contrario, hacer resaltar cuán poco tiene de común con los falsos cultos la Religión verdadera.

No hay duda que la explicación mítica es verdadera en muchos casos respecto á las religiones paganas. Pero, erigida en sistema, resulta por completo falsa, toda vez que dicho sistema se apoya en un fundamento erróneo y sus procederes son ilógicos, como también igualmente sus deducciones.

Supone su principio que el hombre

había llegado ya á un alto grado de desarrollo intelectual, y que la Poesía se hallaba ya del todo formada antes que hubiese algún concepto de un ser divino y superior á la humanidad. Supone además que se personificaban los elementos antes de tener idea de los agentes de carácter sobrenatural cuya forma y atributos se les concedían, cuando lo que hace posible el mito es precisamente el que ya de antemano se cree en poderes invisibles. ¿Puede, por ventura, considerarse al Sol como un dios si no se tiene ya antes la idea de una divinidad? El mito es posterior á los conceptos religiosos, es la religión poetizada, es un resultado y no una causa. Así que varios pueblos, tanto civilizados como salvajes, tienen una religión de un carácter muy acentuado y hasta muy subido sin haber tenido nunca mitos. Tal sucede, por ejemplo, con los chinos, los melanesios y muchos otros.

La táctica de la mitomanía consiste en confundir la analogía, la semejanza exterior, con la identidad. Así, por ejemplo, desde el punto en que los adeptos de tal sistema descubren coincidencias tal vez bien pequeñas entre dos religiones, muy separadas, por otra parte, en tiempos y lugares, ya concluyen desde luego que dichas religiones son idénticas, que proceden de un mismo y único origen. Y ante esta semejanza más ó menos vaga desaparece para ellos el valor de los testimonios históricos.

Aplicando semejante táctica, se podrían reducir á mitos los hechos históricos más manifiestos. Se ha aplicado, en efecto, el sistema á la historia de Napoleón, á la de Gladstone y á la del mismo Max Müller, padre del sistema de los mitos mejor arreglados. Era emplear el *argumentum ab absurdo*, y con ameno y completo éxito.

MOISÉS *(legislador de los hebreos)*. —La tradición, así de los judíos como del Cristianismo, nos ha presentado siempre á Moisés como legislador del pueblo hebreo y autor del libro donde se contiene su ley, es á saber: el Pentateuco. Comprendiendo los racionalistas toda la importancia que esta verdad tiene para el Cristianismo, intentaron por de pronto arrebatar á Moisés el título de autor del Pentateuco; y envalentonados después con su propia audacia, se han propasado á negarle, no ya sólo la redacción histórica, sino también la promulgación misma de la ley. "Según los de esa escuela, dice muy bien el presbítero Sr. Broglie, Moisés no sería siquiera autor de la mayor parte de las leyes que llevan su nombre. Conceden que será tal vez autor del decálogo y de algunas pocas leyes promulgadas al mismo tiempo que aquella regla fundamental de la Religión y las costumbres, y aun ni eso mismo es seguro para estos tales doctores modernos; pero en cambio dan por indudable que Moisés no es autor ni de las leyes rituales del Levítico ni del Deuteronomio, y afirman que la legislación del Pentateuco, atribuída á Moisés, es en gran parte posterior á éste." ¿Cómo explican, pues, los racionalistas la formación de dicha ley? Ya hemos expuesto y refutado sus hipótesis en varios artículos de esta obra, y ahora nos basta ocuparnos en examinar lo que afirman de que Moisés no es el legislador de los hebreos; afirmación completamente errónea y desmentida, no tan sólo por la fe, sino además por la Ciencia, según vamos á verlo.

1. Y en primer lugar, la autenticidad del Pentateuco, considerado tanto en su parte legislativa como en su parte dogmática, se halla probada en el artículo correspondiente á dicha palabra. Si, pues, Moisés redactó dichas leyes, es naturalmente imposible la pretensión de que sean posteriores á él.

2. Pero además, aun dejando á un lado la cuestión de autenticidad del Pentateuco, y hasta suponiendo, si se quiere, que no se hallase demostrada esa autenticidad, no por eso aparece menos demostrado en Moisés, con incontestables pruebas, el carácter de legislador de los hebreos. Y, en efecto, los mismos racionalistas no intentan, que nosotros sepamos, negar el siguiente hecho: que al tiempo de la cautividad de Babilonia estaba universalmente persuadido el pueblo hebreo de que Moisés era su legislador. Con lo cual nos bastaría en rigor; porque no se trata aquí, como en la cuestión de autenticidad del Pentateuco, de un hecho, di-

gámoslo así, literario, sino de un hecho social extremadamente sencillo y de capital importancia al mismo tiempo. Ahora, pues, el existir en un pueblo una creencia general sobre un punto de esa índole en un momento dado, no puede explicarse — salvo el caso de pruebas convincentes en contrario— sino por la antigüedad de dicha creencia y la veracidad del hecho en cuestión. Porque, como justamente hace notar un brillante apologista, el presbítero Sr. Broglie, "no admitir la tradición como prueba de un hecho así sería hechar por tierra toda la historia.„

3. Pero ya que no puedan negar haber sido Moisés legislador de los hebreos, pretenden al menos que su intervención no ha sido tan amplia como lo hace suponer el Pentateuco, y que en particular las leyes rituales no proceden de él y datan solamente de Esdras, á lo cual respondemos:

1.º ¿Cómo ha de ser posible creamos que los contemporáneos de Esdras, instruídos, como todos los pueblos, acerca de su historia, se hayan dejado imponer como de Moisés leyes desconocidas hasta la época de la cautividad? ¡Tanto menos era posible eso si dichas leyes estuviesen, como lo pretenden los racionalistas, en contradicción con la historia de los israelitas, si impusiesen un santuario único, ritos de sacrificios y hasta una casta sacerdotal desconocidos hasta entonces! Soury trata en cierto pasaje á los hebreos de duros de mollera, y preciso es, ciertamente, tenerlos en concepto de estúpidos para suponer que á ruego de Esdras, y admitiendo cual mosaica una legislación nueva, hayan consentido ver en toda su historia lo contrario de lo que hasta entonces habían visto.

2.º Estamos además en el caso de invocar aquí el argumento de *posesión* que hemos explanado á propósito del Pentateuco. (Véase dicha palabra.) Estamos en posesión de las leyes rituales sobre la unidad del Santuario, sobre el sacerdocio levítico, etc., como procedentes de Moisés, y la posesión causa estado; y así, para despojarnos de ese título deberían probar los adversarios, no ya solamente que las cosas habrían podido pasar como ellos dicen, sino también que no habrían podido pasar de otro modo. ¿Y lo prueban acaso? Lejos están de eso, porque sus hipótesis ni aun tienen el mérito de la verosimilitud, según acabamos de repararlo y según es fácil convencerse de ello con leer los artículos referentes á *Santuario, Sacerdocio,* etc.

Vése, pues, que, aun ateniéndonos meramente al punto de vista científico, nadie se halla autorizado para renegar de la tradición que considera á Moisés como autor de la legislación hebrea. En cuanto al punto de vista dogmático, debemos antes de terminar hacer aquí una observación. Hemos dicho en otro lugar que aunque la autenticidad del Pentateuco era un punto mirado entre los teólogos como semidogmático, ciertos cristianos creían poder hacer algunas concesiones respecto á este punto. No pretendemos juzgar aquí semejante tendencia; pero haremos notar que la cuestión respecto á Moisés como legislador se presenta con un carácter más estrictamente dogmático que la cuestión respecto á Moisés como historiador. ¿Cómo pudiera un católico negar á Moisés las leyes del Pentateuco, cuando el título oficial bajo el cual se hallan inscritas todas las leyes, así civiles como morales ó ceremoniales, es el siguiente: "Y habló el Señor á Moisés, diciendo: Habla á los hijos de Israel„? (De Broglie.) El cristiano que cree en la inspiración de la Biblia no puede suponer que los Libros Santos atribuyen á Moisés leyes que no provienen de él; porque suponer tal sería atacar el origen mismo de esas leyes, no ya solamente su origen mosaico, sino su origen divino; sería suponer que los autores inspirados de quien proviniesen esas leyes habrían "abusado de la creencia de los hebreos en la autoridad de Moisés para imponerles en nombre de Dios leyes muy penosas y muy pesadas„. Y entonces no habría medio de evadirse de este dilema: ó esas leyes son divinas, y es una extraña muestra de respeto á la ley divina eso de mezclar el fraude á su veneración; ó son humanas, y entonces se supone que al darlas como divinas la Biblia ha cometido un error sobre un punto dogmático. Preciso es, pues, sacar por conclusión que la tesis objeto de este artículo es

un punto que toca á la fe.—(Véase al Sr. de Broglie, presbítero, *Anales de Filosofía cristiana*, 1886; cf. Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos modernos*, tomo II; *La Religión mosaica y la egipcia; Los Libros Sagrados y las crítica racionalista*, tomo III.)

MONISMO. Dáse el nombre de *monismo* (de μόνος, solo, único) á una doctrina reciente, originaria de Alemania, que tiene por objeto reducir á la unidad, es decir, al átomo material, todo cuanto existe.

En el fondo, no es el monismo más que una forma especial del materialismo, un complemento de la doctrina de la evolución ó del transformismo. Darwin, que ha popularizado el transformismo (véase dicha voz), había dejado á un lado la cuestión de en qué manera apareció el primer ser viviente. Hæckel, profesor en Jena, se hizo la cuenta de que nada había ganado el materialismo mientras tanto que se pudiese creer en la creación de un solo ser por ínfimo que fuera. Dedicóse, por lo tanto, á resolver científicamente, con el solo concurso de las leyes naturales, el problema del origen de la vida.

Su sistema no tiene en realidad ninguna idea nueva. Supone, como todos los materialistas, que es eterna la materia, y lo mismo todas las leyes á que obedecen sus transformaciones. En cuanto á la vida, le atribuyen los más humildes comienzos los fautores de este sistema. Según ellos, el mejor día, allá al principio de los tiempos, sin duda en la época laurentiana, aglomeráronse algunos átomos de ázoe, de carbono, de oxígeno y de hidrógeno, favorecidos por circunstancias excepcionales, en modo apropiado para constituir el primero y más sencillo de los organismos, la *monera*.

Las moneras, seres imaginarios que nadie ha visto ni podido ver, ni aun el mismo Sr. Hæckel, son, nos dice gravemente este naturalista, "corpúsculos informes de pequeñas dimensiones, habitualmente microscópicos, y están constituídas por una substancia blanda albuminosa ó mucosa, sin estructura, sin órganos; pero no por eso dejan de estar dotadas de las principales propiedades vitales. Las moneras se mueven, se alimentan y se reproducen por segmentación.„ (*Antropogenia*, páginas 120-121 de la traducción francesa.)

De la monera, que constituye el primer grado de la serie orgánica, habría salido el *amibio*, simple célula protoplásmica que contiene un núcleo, pero dotada ya de sensibilidad y voluntad. Y después, cátate aquí que varias de esas células se agregan para formar lo que Hæckel llama *sinamibios*, y tenemos el tercer grado de la serie. A su vez este sinamibio, que no cuenta tampoco representante alguno en la época actual, se ha tornado larva ciliada, gusano informe, lamprea, salamandra, mono inferior, antropoide, y, por último, el hombre mismo. No citamos más que algunos de los veintidós anillos que, al decir del naturalista de Jena, separan á nuestra especie de la monera primitiva.

No hay para qué consignar que toda esta descendencia es puramente imaginaria. La mayor parte de los animales que componen la serie no ha dejado vestigio alguno, sin duda porque nunca los ha habido. Y aun hasta en el caso de que se encontrasen sus restos fosilizados en las capas de la costra terrestre, faltaría probar que se derivaban los unos de los otros, y la prueba de semejante derivación sería difícil toda vez que la naturaleza actual no nos muestra fenómeno alguno de ese género. (Véase la palabra *Transformismo*.)

La doctrina de Hæckel supone, á la par que el transformismo, la eternidad de la materia y la generación espontánea, dos cosas más inadmisibles todavía. Decir que la materia es eterna, va contra los más elementales principios de la Filosofía, pues equivale á suponer un efecto sin causa. Más manifiesta aparece todavía la imposibilidad de la generación espontánea. No sólo va contra el sentido común, que rehusa comprender que la materia pueda organizarse á sí misma, sino también contra la Ciencia, que á fuerza de numerosas investigaciones ha llegado á fijar el modo de generación de los seres en que puede observarse, y hacer constar que todos los demás, lo mismo el microbio que el sencillo moho, nacen de padres ó de germen depositado por padres semejantes á ellos. (Véase el artículo *Generación espontánea*.)

Las experiencias de Mr. Pasteur en Francia, y lo mismo las de Tyndall en Inglaterra, son tan concluyentes respecto á esto, qué hasta los más recalcitrantes han tenido que someterse. Hæckel mismo se ha visto obligado á reconocer que en nuestra época no se produce ninguna generación espontánea; mas como, sin embargo, le es preciso explicar la aparición de la vida, y no quiere, por otra parte, en modo alguno oir hablar de creación, no vacila un momento en afirmar que lo que no ha podido verse en nuestros días se verificó no obstante en un momento dado durante el curso de los pasados siglos. La experiencia, y así lo confiesan, es contraria á esa suposición; pero la tesis materialista la necesita, y, por lo tanto, se la conceden. ¡Y que á esto se llame cultivar la ciencia experimental!

Peregrina equivocación ha padecido Hæckel al calificar su teoría monística de un génesis *científico: anticientífico* hubiera debido decir. Porque la Ciencia, lejos de apoyar semejante teoría, la condena formalmente en varios puntos esenciales.

Véanse: *La Religión ante la Ciencia*, por el presbítero Arduin, tomo III, página 270; Duillet de Saint-Projet, *Apología científica de la fe cristiana*, capítulo XII; Vigouroux, *El Antigénesis de Hæckel*, en *La Controversia*, números de Mayo y Junio de 1884.

H.

MONITA SECRETA.—Una prueba de que para ciertas gentes todas las armas son buenas en tratándose de atacar á los jesuítas, la tenemos en la boga de los *Monita secreta*. ¿Quién no ha oído hablar de la tal colección de reglas secretas de la política ambiciosa, astuta y sin conciencia que los adversarios de la célebre Compañía le atribuyen? Demostrada cien veces la falsedad y calumnia del famoso libelo, se le ve, sin embargo, reaparecer en los días críticos de guerra contra los jesuítas; y toda vez que encuentra siempre editores sin escrúpulo y compradores simples, fuerza será volver á la discusión sobre los tales *Monita secreta* para darlos á conocer, mostrando cuál es su verdadero origen y qué crédito se merecen.

Los *Monita secreta* salieron á luz en Cracovia, en Polonia. Parecieron la primera vez el año 1612, y circularon por de pronto á hurtadillas y en manuscrito. Impresos poco después bajo el título de *Monita privata Societatis Jesu*, sin nombre de editor, merecieron que el Obispo de Cracovia los reprobase ya en 1615 como un "libelo difamatorio„, cuyo autor merecía los más severos castigos. Una información que ordenaron dicho Prelado y el Nuncio de la Santa Sede en Polonia para averiguar el autor del libelo, no dió resultado alguno. La voz pública designaba, no obstante, á un desdichado sacerdote, Jerónimo Zaorowski, que se había hecho despedir de la Compañía de Jesús en 1611. Es, en efecto, muy verosímil que los *Monita* sean fruto de los rencores de un apóstata.

En 10 de Mayo de 1616 la Congregación cardenalicia del *Index*, en Roma, condenó los *Monita privata* "como *falsamente atribuidos á la Compañía de Jesús*, y llenos de inculpaciones calumniosas y difamatorias„. En Marzo de 1621, un decreto de la misma Congregación insertó el libelo en el catálogo de libros prohibidos.

Bastaban ya tan elevados testimonios para dejar justificada á la Compañía de Jesús. Pero su Superior general, el Padre Muzio Vitelleschi, juzgó que además debía hablar también á su vez la Compañía para que ni aun la más ligera sombra pudiese empañar el brillo de la verdad. Así que el sabio jesuíta Gretser compuso por orden suya, en 1617, una sólida refutación, donde, examinando punto por punto los *Monita*, muestra que no son más que un tejido de calumnias y de documentos apócrifos (*Jacobi Gretseri, S. J., theologi contra famosum libellum cujus inscriptio est: Monita privata Societatis Jesu, etc., libri tres apologetici.—Opp. omn.*, tomo XI).

A esta ejecución en regla no halló nada que replicar el compilador anónimo. Durmió, pues, su obra en el olvido durante medio siglo, y más adelante vuelve á aparecer sin hacer mucho ruido en 1662, en 1669 y en 1702. El siglo XVII era demasiado delicado para dejarse coger en una invención de tan burda trama. En aquella época el monje apóstata Fr. Pablo Sarpi, apasionado

enemigo de los jesuítas, al hojear los *Monita* en una traducción francesa, hallaba en ellos "cosas tan exorbitantes que no podía resolverse á creerlas verdaderas„.—"*Lo que hay de cierto*, escribía á sus amigos de Francia, *es que en Italia no hemos tenido hombres así*„ (como los jesuítas de los *Monita*).

Pascal, tan poco escrupuloso á menudo en la elección de los textos que explotó contra los jesuítas, ni siquiera hizo al libelo de los *Monita* la honra de mencionarlo.

Otro jansenista más atrevido. A comienzos del siglo XVIII, el carmelita flamenco Enrique de San Ignacio, tan celoso enemigo de los jesuítas como acalorado partidario de Arnaud y de Quesnel, reprodujo los *Monita secreta* en un folleto que publicó contra la Compañía de Jesús bajo el lúgubre título: *Tuba magna mirum clangens sonum*. Deseoso de enterar á sus lectores respecto á la procedencia del tal documento, lo hace preceder de una historieta, según la cual los *Monita* habían sido *descubiertos* entre los papeles secretos de los jesuítas cuando el saqueo del Colegio de Paderborn, en 1622; y es el caso que años antes del descubrimiento habían sido ya, según hemos visto, condenados por el Obispo de Cracovia y por la Congregación del *Index*, y refutados por Gretser. Cierto es que el referido Enrique de San Ignacio añade que "se han encontrado también en los Colegios de Praga y de Lieja„, pero sin decir cómo ni cuándo. Tales asertos, destituídos absolutamente de pruebas, han pasado de la *Tuba magna* á todas las posteriores ediciones de los *Monita*, sin que ninguno de los honrados editores se haya tomado la molestia de comprobar los informes de Enrique de San Ignacio ó de añadirles un poco de verosimilitud.

Al menos el autor de la *Tuba magna* dejaba percibir una duda respecto á la autenticidad de los *Monita*. El jesuíta Huylembruc se tomó el trabajo de dilucidarla en una obra publicada en Gante en 1713. (*Alphonsi Huylembroucq, S. J. Vindicationes alterae adversus famosos libellos quam plurimos, et novam eorum collectionem sub titulo Tuba magna, etc.*) Tan decisiva era la respuesta, que convenció al mismo Enrique de San Ignacio; el adversario de los jesuítas les dió una especie de reparación, y suprimió los *Monita* en una nueva edición de su libro.

En 1719 vióse reaparecer una traducción francesa de los *Monita* bajo el título de *Instructions secrets;* publicación que, aunque debida probablemente al jansenismo, fué censurada por la porción más inteligente del mismo partido. El redactor de las *Noticias eclesiásticas*, papel jansenista siempre en guerra contra los jesuítas, aprovecha la ocasión para dar á conocer la retractación de Enrique de San Ignacio, y recuerda al mismo tiempo la "fuerte reclamación„ de los Padres Gretser y Forero. "Esto debe bastar, concluía, para no achacar los *Monita* á los jesuítas; y si los que han hecho ahora nuevamente esa publicación se hubiesen hallado instruídos de estos hechos, se hubieran, sin duda, abstenido de ello.„

Para arrancar semejantes confesiones, menester era que fuese muy perentorio el mentís dado al famoso libelo. Cuarenta años después, aliados los jansenistas con los parlamentarios y los filósofos, echaron mano de todo contra los jesuítas, y se desenterró una vez más el antiguo libelo para cooperar á la guerra contra la Compañía. Publicóse en 1761 en París, bajo la falsa indicación de Paderborn, 1661, una traducción francesa de los *Monita* con el texto latino al lado. El editor (anónimo como siempre) cuenta también por su parte la invención del precioso documento, no siendo su relato, fechado en 1761, más que una desdichada traducción del de Enrique de San Ignacio, publicado en 1712. Sino que ahora este impudente escribidor suprimió las dudas que el jansenista de 1712 había expresado respecto de la autenticidad de los *Avisos secretos*. En cuanto á la traducción, hállase plagada de groseros *quid pro quo* y de absurdos contrasentidos. Y, sin embargo, ésta es la traducción que casi sin variantes han reproducido todos los editores que vinieron después.

Parece que el editor de 1761 hubo de publicar para sí propio. Ni los Parlamentos en sus edictos contra la Compañía de Jesús, ni el autor de los *Extractos de los asertos* se dignaron hacer siquiera alusión al recién desente-

rrado libelo. Y, en efecto, esta obra de inepto falsario estaba ya hacía tiempo juzgada.

Pero, en fin, fueron expulsados los jesuítas de sus casas y de su patria, y confiscáronse sus bibliotecas y archivos, quedando así cuanto pudieran tener de secreto entregado á la luz pública. Pues bien, entre tantos libros y escritos tomados entonces de improviso y registrados con pasión, ¿háse hallado, por ventura, cosa alguna parecida á las *Instrucciones secretas?* Nada, absolutamente nada. Inútil sería después de esto detenernos más. En nuestros días han rechazado la autenticidad de los *Monita* escritores notoriamente enemigos de los jesuítas, como el famoso doctor protestante Paulus y J. Huber, autor de un libro dirigido contra la Compañía de Jesús. Para los hombres de buena fe basta y sobra con las pruebas aquí sumariamente indicadas, de las cuales podrán concluir con Mr. Mavel que los *Monita secreta* "son un libelo apócrifo y difamatorio, obra de un cobarde é impudente calumniador„. (J. Mavel, *Los* Monita secreta *de los jesuítas* en las *Cuestiones controvertidas de Historia y Ciencias,* primera serie. París, librería de la Sociedad Bibliográfica.)

MONOTEÍSMO DE LOS HEBREOS. —Una de las principales tesis de los críticos racionalistas, y de aquellas á que más frecuentemente acuden en sus ataques contra la Biblia, es el pretender que los hebreos no han sido desde un principio monoteístas, sino que poco á poco y muy tarde, hacia la época de los Profetas, fueron llegando desde el politeísmo al culto de un solo Dios. Con semejante pretensión quieren abrirse camino para negar la revelación y considerar el monoteísmo como fruto natural de los progresos del espíritu humano; pero es más fácil afirmar que probar, y vamos á ver, con el examen de las diversas razones alegadas por dichos críticos en pro de su sistema, que éste se halla absolutamente falto de todo cimiento.

I. Todos los pueblos semíticos, dice J. Soury, han sido primeramente politeístas, y por este concepto los hebreos han debido ser necesariamente, como los asirios y los árabes, etc., idólatras en un principio, y no elevarse al monoteísmo sino de una manera paulatina. Este argumento falla por su base. No hay tal cosa; ningún pueblo se ha elevado del politeísmo al monoteísmo, sino que todos, por el contrario, parecen haber pasado del monoteísmo al politeísmo; todos los pueblos antiguos estaban convencidos de, que cuanto más atrás se subía en su historia, tanto más perfecta se encontraba su religión, y esta creencia universal se halla confirmada por el examen de las diversas teogonías, que se corrompen según van corriendo los tiempos; de modo que la inducción que de este hecho se desprende no es, ciertamente, la de un politeísmo primitivo. Pero hay más todavía, pues que en la mayor parte de los pueblos semíticos el estudio de sus más remotos monumentos nos revela expresamente su antiguo monoteísmo. Limitémonos á algunos ejemplos tomados de las naciones que más se relacionaron con los hebreos:

1.° Por lo que toca á Egipto, vemos que en tiempo de Moisés reinaba allí el politeísmo; pero monumentos jeroglíficos anteriores en más de mil quinientos años á dicha época nos dan á conocer que en aquellos remotos siglos era la religión esencialmente monoteísta, lo cual es ya un hecho indiscutible después de las investigaciones de los más grandes egiptólogos, los Mariette, de Rougé, Pierret, Ebers, etc. Y aun en tiempos más avanzados, bajo las fórmulas de un desenfrenado politeísmo, encuéntrase todavía la noción de un Dios único y eterno, cuyos atributos están significados en las divinidades egipcias, que son tan sólo una personificación de los mismos.

2.° Respecto á la religión *asiro-caldea*, la carencia de monumentos que se remonten á igual antigüedad no permite seamos tan explícitos acerca de su índole original; pero del estudio de las inscripciones se desprende ser un hecho que bajo la corteza grosera del politeísmo había en Asiria, como en Egipto, la noción fundamental de la unidad divina; y si ese Dios uno vino á multiplicarse, ha sido, según el Sr. Maspero, porque "cada uno de los actos que realizaba en sí mismo sobre la ma-

teria se consideraba como producido por un ser distinto y llevaba un nombre especial„.

3.º En Fenicia, en la tierra de Canaán y en Siria, traslúcese también bajo las apariencias idolátricas el monoteísmo primitivo. Si el politeísmo vino á ser la religión de estos pueblos, es que el dios único Baal se multiplicó en la sucesión de los tiempos; y el mismo Baal, adorado en Tiro y en Sidón... se tornó Baal-tsur, Baal-sidón, etc.; y considerado además en sus diversas manifestaciones, vino á ser Tanit ó la faz de Baal, Astarté, etc. Esto nos enseñan los sabios más versados en epigrafía fenicia, de Vogüé, Ph. Berger, etcétera. De modo que, en resumen, podríamos retorcer el argumento de J. Soury y decir: "Todos los pueblos semitas han sido primitivamente monoteístas; luego han debido serlo también los hebreos.„

II. Por otra parte, Mr. J. Soury comprende bien que su referido argumento, aunque tuviese de exacto todo lo que de falso tiene, no bastaba para dar por probada su tesis, é intenta probar directamente el politeísmo primitivo de los hebreos, para lo cual busca en la Biblia pasajes que interpreta á su manera, y que, según él, prueban que los israelitas no tenían un dios único. Para apreciar el valor de este nuevo argumento examinaremos los diversos pasajes alegados por dicho J. Soury:

1.º "Varias veces, dice, nos presenta la Biblia á los abrahamidas como idólatras y politeístas... En el libro de Josué, Terah, padre de Abraham, se nos ofrece como pagano y politeísta, y lo mismo sus antepasados... Raquel saca los ídolos de su padre...; Jacob entierra al pie de una encina, junto á Siquen, los ídolos, talismanes y amuletos de las gentes de su casa.„ ¿Y qué nos prueba eso? Que al tiempo de separarse Abraham de los caldeos no poseían éstos ya en su pureza la noción monoteísta, y que la familia misma de Abraham no estaba á cubierto del error; pero esto se halla en perfecta conformidad con la Biblia, y explica por qué escogió Dios á Abraham y le alejó de su país para que viniese á ser padre de los creyentes.

2.º Desde Abraham hasta Jesucristo cayeron á menudo en idolatría los hebreos á influjo de la vecindad de pueblos politeístas y de las prácticas licenciosas que la idolatría autorizaba. Mas este hecho, reconocido por todos, en nada prueba la tesis de Soury; aquel culto idolátrico nos lo representa siempre la Biblia como un crimen, como un *adulterio*, y aun en los peores días quedan siempre israelitas fieles al Dios verdadero; mientras que los prevaricadores, castigados por la diestra divina, reconocen luego su yerro y se convierten á Jehová. Nótese, por último, que los jefes en quienes se personifica la nación se conservan generalmente monoteístas, al menos hasta la época del cisma; es á saber: la época precisamente en que los críticos suponen nació la idea monoteísta. Cierto que contra esta observación trata de oponer J. Soury lo que él llama la idolatría y franco politeísmo de David; pero creemos que esto no es de su parte más que una distracción, toda vez que el Salmista afirma multitud de veces la unidad de Dios. "¿Quién es Dios sino Jehová?„ (Salmo XVII.) "Ni hay Dios fuera de ti.„ (II Reg., VII, 22.)

3.º Tenían los pueblos semitas afición á hacer entrar los nombres de sus dioses en la composición de los nombres propios de individuos ó de lugares; y así, por ejemplo, en la lista de los Reyes de Nínive y Babilonia encontramos todos los dioses caldeos; Asur, en Asurbanipal; Bel, en Baltasar; Adar, en Adarpalasar; Nebo, en Nabucodonosor, y lo mismo sucede en Fenicia y Egipto; de lo cual podemos inferir que el examen de los nombres propios hebreos nos descubrirá la nomenclatura de las divinidades adoradas por aquel pueblo y nos mostrará si éste era ó no politeísta.

Soury ha hecho ese examen, y ha creído poder deducir de ahí el politeísmo de los hebreos. Cierto es que por doquiera el nombre que entra en la composición de los nombres hebreos es de Jehová, *El* ó *Yah*, y que hasta Reyes impíos, como Achab, ó los Reyes de Israel, siguen dicho uso; cierto es completamente esto, pero en toda la Biblia ha descubierto Soury tres personajes en cuyo nombre entra el de Baal, y saca de ello que los hebreos han adorado también á Baal como á Jehová. Por lo que hace

á nosotros, opinamos que las investigaciones de J. Soury, con su resultado de tres nombres idolátricos por junto, prueban más á favor del monoteísmo que del politeísmo de los hebreos; y por añadidura, ¿qué tres nombres son ésos? El uno, Esbaal, es el de un hijo de Saúl; el otro, Meribbali, es de un nieto del mismo Rey, y además este nombre significa *combate contra Baal;* y, por último, el tercero, Jerubbaal, es el nombre que recibió Gedeón después de haber derribado el altar de Baal, y significa precisamente *el que lucha contra Baal;* con que nada hay aquí que pruebe el culto de los israelitas á Baal. En cuanto á la ciudad de Baalath-Beer, que cita también J. Soury, tiene, ciertamente, poca gracia reprender á los hebreos por ese nombre, puesto que dicha población llevaba ya ese nombre idolátrico antes de la conquista de Palestina por Josué. "Viene á ser, observa el señor Vigouroux, como si se nos reprochase que adoramos á la Luna, Marte y Mercurio porque llamamos á los días de la semana lunes (*Lunae dies*), martes (*Martis dies*), etc.„

III. El Dios de los hebreos es designado en los sagrados libros con diferentes nombres, y principalmente *El* y *Jehová*; de donde J. Soury, y después otros, y recientemente d'Eichtal, han sacado por conclusión la pluralidad de dioses entre los israelitas. Pero ello es que por todas partes se ven sujetos que llevan varios nombres cada uno, y para que rigiese la conclusión de los racionalistas tendrían que demostrar que los nombres divinos de los hebreos no eran sinónimos y designaban personalidades distintas. Esta es la empresa que han querido ensayar los críticos, intentando demostrar que *El* y *Jehová* eran para los hebreos divinidades diferentes.

1.º *El*, según J. Soury, fué el dios nacional de los hebreos hasta el éxodo; y como se encuentra este nombre bajo la forma *ilu* en las lenguas semíticas, infiere el racionalista francés que este Dios de los hebreos no era sino el mismo Dios que los asirios, los cananeos, etcétera, adoraban como Divinidad suprema. Reconocemos que *El* se encuentra en la lengua de los pueblos idólatras; pero esto se explica naturalmente porque, según el mismo J. Soury confiesa, "la idea de Dios se expresa en asirio por la palabra *ilu*„. La palabra *ilu* es, pues, el nombre común de la Divinidad, y no el nombre particular dado á un dios para distinguirlo de otro; y es, por consiguiente, muy natural que encontremos la palabra *el* en la lengua de todos los pueblos, pues que éstos han creído en la existencia de Dios, cualesquiera que, por lo demás, fuese el número y la índole de sus divinidades. Y es más: la costumbre en los asiro-caldeos de añadir el nombre de *Ilu* al de todos sus dioses, Samas, Sin, etc., dan á entender que ese nombre ha debido designar primitivamente su dios único, y tiende, por lo tanto, á probar, no el politeísmo primitivo de los hebreos, sino el primitivo monoteísmo de los asirios.—Hay, sin embargo, otra dificultad; es á saber: que el nombre con que más á menudo se designa á Dios en la Biblia hebraica es, no *El* ó *Eloah* en singular, sino *Elohim*, en plural; de lo cual, á sacar por conclusión el politeísmo primitivo de los hebreos, no hay para el Sr. J. Soury más que un paso, y lo da con frescura. Pero argumento es ése que no puede sostenerse ante las siguientes consideraciones:

1.ª En el antiguo hebreo se halla exclusivamente *Elohim*, en plural; era, pues, una de esas palabras, como las hallamos en todas las lenguas, que no tenía forma de singular. ¿Y por qué causa? Muy probablemente, según lo dice el racionalista Furst, para significar la suma de las perfecciones divinas incluídas en la idea de Dios, la majestad divina. Como quiera que sea, nada puede concluirse de aquí contra la unidad del Dios de los hebreos, pues en otro caso no podríamos tampoco emplear el tratamiento de *vos* cuando nos dirigimos á una persona á quien queremos tributar honor.

2.ª Cuando la Biblia designa con la voz *Elohim* los dioses de los paganos, pone siempre en plural los verbos ó los calificativos que se refieren á dicho sustantivo. Cuando, por el contrario, se trata del Dios de los hebreos, aunque el nombre tenga la forma plural, está construída la frase con el singular; que apenas podrían citarse cuatro excepciones en más de dos mil pasajes, y

esas cuatro excepciones bien fácilmente se explican por una distracción del copista, supuesto que un nombre plural despierta naturalmente la idea de un verbo en plural.

3.ª Mr. Soury pretende que esta construcción en singular de frases que llevan por sujeto á *Elohim* procede de correcciones posteriores á la composición de los sagrados libros; pero es una suposición inadmisible, pues que se encuentran pasajes donde *Elohim* está empleado como atributo de un nombre en singular. "Jehová es el Elohim de mi padre„ canta el pueblo después del paso del Mar Rojo. Y siendo *Jehová*, ciertamente, un nombre de singular, ¿cómo los hebreos hubieran podido adaptarle el nombre de *Elohim* si no hubiesen dado á esta palabra, como á la otra, un sentido singular?

2.º En cuanto á *Jehová*, ó mejor *Jahveh*, era para los hebreos, según J. Soury, no el dios único, sino uno de sus numerosos Elohim; el sol, el fuego, que adoraban bajo el nombre de Jehová, y que le representaban por un becerro. Este fantástico sistema ha sido todavía recientemente adoptado por Mr. d'Eichtal en un artículo de la *Revista de la historia de las religiones*. ¿Y qué pruebas aduce? Pues el que Jehová se reveló á Moisés desde una zarza, que proclama su ley en medio del fuego, etc. Si eso son pruebas, ¿por qué no nos acusa también de idolatría á los cristianos, ya que hacemos arder la cera y el incienso ante nuestro Dios? Pero aquí viene otro texto igualmente perentorio: "Jahveh, dice Eichtal, está en la columna de fuego que precede y protege á los israelitas en el desierto.„ Pero como durante el día la columna de fuego se tornaba columna de nube, sería preciso deducir que Jehová era á la vez para los hebreos el dios fuego y el dios agua. En otra parte el crítico mismo reconoce, y con eso tenemos bastante, que la Biblia no habla del culto del becerro sino para reprobarlo. Citemos, sin embargo, un último texto que al pronto parece decisivo en favor de Eichtal. Hé aquí, en efecto, cómo se expresa dicho crítico: "El Profeta Oseas, anunciando la ruina de Samaria, declara que "Jahveh ha rechaza„do su becerro, que será destruído y „hecho pedazos„ (VIII, 5-6). Al leer este pasaje así traducido, se creería que Jahveh ha rechazado su becerro *de él*; pero acudamos al texto y veremos que al decir "Jahve ha rechazado su becerro„, quiso decir d'Eichtal: "Jahveh ha rechazado el becerro de Samaria, que será destruído, etc.„ Y así restablecido, ¿qué prueba ese texto sino que Jehová reprobaba el culto del becerro? Y por otra parte, ni aun se halla el nombre de Jehová en ese texto, que está muy exactamente traducido en la Vulgata.

En respuesta al sistema imaginado respecto á Jehová por los racionalistas, diremos:

1.º Los textos alegados nada prueban.

2.º ¿Cómo podría semejante noción politeísta de Jehová haberse transformado en la noción tan diferente de un Jehová único, infinito, creador del universo, que el mismo Eichtal se ve obligado á reconocer en los libros de los Profetas? "Ofrécesenos aquí, dice Eichtal, una cuestión del mayor interés.„ Sin dificultad convenimos en ello, ¡pues se trataría nada menos que de explicar cómo Jehová habría podido tornarse poco á poco lo contrario de sí mismo! Desgraciadamente para el crítico, vése él mismo obligado á confesar que una cosa es proponer la cuestión y otro resolverla.

3.º El nombre mismo de Jehová prueba que significa Dios único. D'Eichtal niega que haya relación etimológica entre el nombre Jahveh y la fórmula *eheié ascher eheié*: "yo soy el que soy.„ (Ex., III, 14), y el refutar aquí ese error retardaría nuestra discusión (Véase el artículo *Jehová*); mientras, por otra parte, aun haciendo abstracción de la fórmula de donde la Biblia hace proceder Jahveh, es siempre cierto que la mayor parte de los exégetas refieren ese nombre al verbo *havah, ser*. Ni el mismo d'Eichtal puede asignarle otro origen, y así concluye que "en tal caso tendrá la significación: *él es*, ó bien: *el hace ser*, y designará, ora *el ser por excelencia*, ora *el Creador*„. Ambos sentidos implican necesariamente la idea de un Dios único.

Tales son, expuestos y refutados con la posible brevedad, los argumentos que los racionalistas han imaginado

para demostrar el politeísmo primitivo de los hebreos. Es ésta, como al principio hemos dicho, una tesis favorita de la crítica actual; pero pasará como tantas, y dentro de algunos siglos sabrán todavía los niños cristianos esta verdad olvidada de los grandes sabios al estilo moderno: que el primer mandamiento de los hebreos nos habla de un solo Dios, y puede traducirse: "Amar á Dios sobre todas las cosas."

Pueden consultarse: Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos*, tomo III; E. de Rougé, *Conferencia sobre la religión de los antiguos egipcios*, 1869; Robiou, *Anales de Filosofía cristiana*, Octubre, 1882; el abate Broglie, *ibid.*, Noviembre, 1880.

MONUMENTOS ANTIGUOS (*Destrucción de los*).—Largo tiempo ha durado el empeño de achacar á la Iglesia la responsabilidad de la destrucción de los monumentos antiguos. Vemos ya desde el siglo XV á Ghiberti dirigir contra ella esa acusación, que renueva Vasari en el siglo siguiente y reitera Gibbon en el siglo XVIII; y transcendiendo este reproche á lugar común de las conversaciones, lo oímos repetir también á oradores é historiadores en nuestro siglo XIX. El estudio de los hechos demuestra, sin embargo, la falsedad de semejante aserto. Ya en el siglo pasado Carlos Fea, en las notas á su traducción de la *Historia del arte*, de Winckelmann, reivindicaba para los cristianos de Roma el honor de haber conservado intactas durante largos siglos las obras de arte que decoran su ciudad, y en nuestros días De Rossi ha robustecido este aserto con el apoyo de su experiencia y su autoridad en muchas páginas de su *Boletín de Arqueología Cristiana* y de su *Roma sotterranea*. Recientemente el erudito bibliotecario de la Escuela de Bellas Artes, Mr. Eugenio Müntz, en el *Diario de los Sabios*, hacía justicia acerca de este punto á los cristianos, mezclándola apenas con algunas ligeras reservas. La opinión que un estudio más profundo de la Arqueología y de la Historia ofrece demostrada hoy á los espíritus imparciales, la ha resumido en 1879 el director de la Escuela francesa de Roma, Mr. Geoffroy, en estos términos: "Los Emperadores, después de abjurado el paganismo, se abstuvieron, sobre todo en Roma, de medidas violentas contra los monumentos y las estatuas de la antigüedad. El Cristianismo comprendió muy pronto que los monumentos de Roma pagana formaban parte de una gloria que no le convenía rechazar, pues que esa gloria había servido, según los secretos designios de la Providencia, para agrupar las naciones y prepararlas á recibir el Evangelio."

Y en defecto de una idea más elevada, hasta hubiera bastado la del propio interés para persuadir á los Emperadores esa línea de conducta en una época en que el paganismo contaba aún con numerosos adeptos. Al dar Constantino la supremacía política al Cristianismo, no ensayó una reacción violenta. Proclamó, por el contrario, la libertad de conciencia, limitándose á poner oficialmente la Religión cristiana en condición igual con los demás cultos y á prodigarle personalmente muestras de su favor. Pero no abdicó la dignidad de Pontífice máximo que ponía en su mano la policía de los cultos paganos, y así es que dejó abiertos sus templos. Así resulta de una ley de 319 (*Código Teodosiano*, IX, XVI, 2), de un edicto que señala Eusebio (*Vita Constantini*, II, 47-60) y de un discurso pronunciado por el Emperador en los últimos años de su vida (*Oratio ad sanctorum coetum*, 11). Ciertas palabras de Eusebio ó de historiadores posteriores, Teodoreto, Sócrates, Sozomeno, Orosio, de las cuales se ha deducido la opinión contraria, no pueden entenderse sino de casos excepcionales; así, los templos de Esculapio en Egea, y los de Venus en Heliópolis y Aphaque, fueron destruídos como albergue que eran de escenas de crápula ó de reprobables prácticas juglarescas.

Los hijos de Constantino se alejaron hasta cierto punto de su política, puesto que por leyes que muchas veces no se cumplían prescribieron se cerrasen los templos; pero dejándolos siempre en pie. "Aunque toda superstición deba desaparecer completamente, dice un rescripto dirigido al Prefecto de Roma en 346, queremos, sin embargo, que los templos situados en los alrededores de

la ciudad se conserven intactos é incólumes„ (*Código Teodosiano*, XVI, X, 3). En 356 visitó Constancio por primera vez á Roma; y no solamente se abstuvo de tomar medidas contra los monumentos del paganismo, sino que pareció sensible á su belleza. "Consideró los santuarios con serena mirada, leyó los nombres de los dioses inscritos en sus frontones, se informó del origen de aquellos edificios, y manifestó su admiración hacia los que los habían construído.„ (Simmaco, Ep. X, 61.) Añade un escritor pagano: "El templo de Júpiter tarpeyo le pareció sobresalir sobre los demás tanto como las cosas divinas exceden á las humanas.„ (Amiano Marcelino, XVI, 10.) De modo que Juliano, en su efímera tentativa de resucitar el paganismo, no tuvo que construir templos, sino abrirlos tan solamente. Después de la caída de Juliano continuaron respetados los monumentos. Una inscripción nos presenta á Valentiniano restaurando el Capitolio de Thamugas en Numidia (*Corpus inscript. lat.*, tomo VIII, 2388), y hasta parece haber sido bajo este Príncipe completa la libertad del culto pagano (San Agustín, *De Civit. Dei*, II, 4, 26). Graciano, el primer Emperador que rehusó las insignias del pontificado máximo, el fervoroso cristiano que hizo quitar de la Curia la estatua de la Victoria, no tocó á los templos; pero en 382 confiscó los inmuebles de los mismos. Entre estos bienes confiscados parece haber figurado la finca de la hermandad de los Arvales, cerca de Roma, que fué dada á la Iglesia, la cual poseía ya allí una catacumba; los edificios paganos que ocupaban la propiedad arválica fueron conservados, y en dibujos ejecutados mil doscientos años después de Graciano se hallan aún intactos (De Rossi, *Roma sotterranea*, tomo III, páginas 689-697; C. de la Berge, artículo *Arvales*, en el *Diccionario de las antigüedades*, tomo I, pág. 450). En 395, el pagano Simmaco, Prefecto de Roma, recibió por un rescripto imperial el encargo de formar proceso á los fanáticos ó malhechores que destruyesen las murallas de los templos (De Rossi, *loc. cit.*, pág. 694).

Bajo el mismo Teodosio, que abolió definitivamente el paganismo, permanecieron en pie los templos. Sólo en Egipto, después del levantamiento suscitado por los paganos parapetados en el Serapión de Alejandría, fué demolido aquel magnífico santuario, y con él perecieron otros templos de la provincia; pero, sin embargo, en el siglo VII existía aún en Alejandría el Tixeón, ó templo de la Fortuna, con las estatuas que lo decoraban (Teofilacto, citado por Lumbroso, *El Egipto en tiempo de los griegos y los romanos*, pág. 134). La sola medida oficial que se adoptó para las demás regiones del Imperio fué la orden, tantas veces dada y quebrantada, de cerrarlos definitivamente (*Código Teodosiano*, XVI, X, 10, 11). Todo induce á creer que bajo la fuerte mano de Teodosio se cumplió de esta vez dicha disposición. "Marnas llora encerrado en su templo de Gaza, escribía San Jerónimo (*Ep.* 107). Sin embargo, aun en esta clausura hubo sus excepciones, autorizadas por el Emperador. Así, el principal templo de Edesa, notable así por la belleza de su arquitectura como por lo vasto de sus proporciones, había venido á ser el punto de reunión de los habitantes, una especie de museo y paseo público; Teodosio, á instancias del Gobernador de la Osdroena, autorizó que se volviese á abrir, y de las estatuas que le decoraban dice que se conservarán á causa de su valor artístico, y no como objetos de culto (*Cod. Teod.*, XVI, X, 8).

Exceptuando Egipto, si hubo bajo Teodosio templos derruídos fué sin autorización suya, por celo de particulares; el Obispo de Apamea, San Marcelo, se creyó obligado á destruir los templos de su ciudad y de las cercanías, en los cuales veía el principal obstáculo para la conversión de los habitantes, hecho por el cual le degollaron los paganos (Sozomeno, *Hist. Eccl.*, VII, 16). Ni aun después de la sublevación del usurpador Eugenio, fomentada por el partido pagano, se tomaron represalias algunas sobre los antiguos santuarios. Los hijos de Teodosio, Honorio y Arcadio, ponen nuevamente los templos bajo la protección de la ley. "No más sacrificios, dice Honorio; pero respétense los monumentos de las ciudades.„ (*Código Teodosiano*, XVI, 10, 15.) "Que nadie intente derribar los templos, va-

cios ya de toda superstición. Mandamos que permanezcan intactos dichos edificios.„ (*Ibid.*, 18.) Estas dos leyes son de 399. La clausura de los templos y la conservación de sus obras artística era la realización del voto profético que un poeta contemporáneo de Teodosio ponía en boca del mártir San Lorenzo: "Veo en el porvenir un Príncipe servidor de Dios; no permitirá que Roma sea manchada con la inmundicia de los sacrificios; cerrará las puertas de los templos, inmovilizará sus batientes de marfil, condenará sus pavimentos impuros, sacará sus rejas de bronce. Entonces resplandecerán los mármoles puros de toda la sangre derramada; entonces las estatuas de bronce, hoy adoradas, permanecerán en pie inocuas ya en lo sucesivo.„ (Prudencio, *Peristephanon*, II, 473-484.) Basta leer las descripciones de Roma por los poetas paganos de principios del siglo V, Claudiano *(De VI consulatu Honorii*, 35-51), Rutilio Numanciano *(Itinerarium*, I, 95), ó las estadísticas formadas por los topógrafos de aquella época (Jordán, *Topografía de la ciudad de Roma en la antigüedad*, tomo II, páginas 541-574 (en alemán), para reconocer que con posterioridad á Teodosio todos los templos y estatuas permanecían aún en pie en la capital del Imperio.

Con todo, si los monumentos paganos de las ciudades fueron por tal manera respetados, los santuarios de la idolatría situados en las aldeas, que en su mayoría no merecían ser tenidos por monumentos, no obtuvieron iguales consideraciones. Baste recordar aquí los derribos que acompañaron el apostolado de San Martín y de sus discípulos en las aldeas del centro de la Galia, sumidas aún en profundas tinieblas y refugio de los vencidos dioses, con cuyo culto dominaban allí á sus anchas la superstición y las malas costumbres. La palabra campesino *(paganus)* había venido á ser sinónima de idólatra. Los misioneros de los siglos IV y V, con el derribo de aquellas rústicas capillas, prestaron un servicio á la causa de la civilización, y el arte generalmente no perdió nada en ello. Sirva para poder formar juicio en la materia la descripción de un santuario de aldea, y eso en un país más abierto que nuestras regiones de Occidente á las influencias helénicas. Es un paralelógramo de 15 pasos de largo por 10 de ancho, construído sobre un otero poco elevado entre árboles. El contorno lo forman piedras de metro y medio de largo por 50 centímetros de alto. Esta capilla era solamente un recinto que no parece haber estado cubierto nunca. La lápida que tiene la inscripción se halla colocada en uno de los extremos. No se halla vestigio de ornamentación de ningún género, y el pavimento era de ladrillos. Dichas ruinas nos permiten figurarnos lo que era un santuario rústico en las aldeas de la Tracia greco-romana (Alberto Dumont, en los *Archivos de las misiones científicas*, 1876, pág. 184). Lo cual nos hace comprender fácilmente los términos de una petición dirigida á los Emperadores en 399 por el Concilio de Cartago: "Que mandéis derribar todos los templos que, estando en lugares apartados ó en el campo, no contribuyen al ornato público.„ (Harduino, *Concilios*, tomo I, pág. 898.) A igual pensamiento obedecía la ley dictada en aquel mismo año por Arcadio y Honorio: "Que se destruyan los templos de las aldeas, pero que esto se haga sin combate y sin tumulto: cuando se hayan arruinado por completo, quedará ya sin sustento la superstición.„ (*Código Teodosiano*, XVI, 10, 16.) El protestante Jacobo Godefroy, docto comentador del *Código Teodosiano* en el siglo XVII, ha escrito la siguiente frase, donde se resume lo que dejamos dicho:

"Hubo que pensar en demoler los templos situados extramuros; pero, por lo que toca á los situados en el recinto de las ciudades, no se trató de eso, pues que constituían la principal belleza de aquéllas.„ (Tomo V, pág. 263 de su edición del *Código Teodosiano.)*

Pero ¿y á qué uso se destinaron tales edificios una vez purificados del culto de los ídolos? Dejamos dicho que algunos se habían vuelto á abrir, porque los objetos artísticos de que estaban llenos los convertían en verdaderos museos. Otros fueron transformados en iglesias, como el Augusteum de Ancira, el templo de Júpiter en Dodona, el Tixeón de Antioquía, el Teseión, el Erexteión y el Partenón de Atenas, el templo de Isis en Phile, varios templos

de Sicilia, y, por último, el Panteón de Roma (Véase mi obra del *Arte pagano bajo los Emperadores cristianos*, capítulo XI). Fueron, sin embargo, en Roma muchos menos de lo que comúnmente se ha creído los templos transformados en iglesias, y esto no por escrúpulo religioso, sino por las dificultades de adaptación que en muchos casos presentaban unos edificios construídos para un culto por completo diferente (Véase Duquesne, *Notas sobre la topografía de Roma en la Edad Media*, II, pag. 41).

En provincias, ciertos templos se destinaron á usos civiles y se aplicaron á servicios administrativos. Tenemos leyes del 412 y 429 que mandan pagar en el Capitolio de Cartago las contribuciones de Africa *(Código Teodosiano,* XI, I, 32, 34).

Vése cuán injusto sería achacar la ruina de los edificios paganos, ya á los Emperadores, que tanto hicieron por protegerlos, ya á la Iglesia católica, que en uno de sus Concilios rehusaba el título de mártir al cristiano muerto por haber derribado un ídolo (Concilio de Elvira, canon 60). Muchos edificios paganos los destruyeron los bárbaros: en Oriente, al tiempo de las invasiones musulmanas; en Africa, primero los vándalos, y los musulmanes después; en Europa, los invasores de raza germánica ó eslava, que la asolaron repetidas veces. Desde mediados del siglo III entregaron á las llamas los alemanes el más hermoso edificio de las Galias, el templo que los arvernos habían levantado á Mercurio Dumias sobre el Puy-de-Dôme (Gregorio Turonense, *Hist. Franc.*, I, 30).

Ya se figura uno cuál sería la suerte de los monumentos de Roma al recordar que desde el año 410 hasta fines del siglo VI fué aquella infeliz capital tomada seis veces por los bárbaros, y recuperada otras tantas por los soldados del Imperio. En 455, sus templos y sus iglesias son indiferentemente devastados por los vándalos por espacio de catorce días y catorce noches. En 538, los soldados que defienden contra los godos el mausoleo de Adriano, convertido en fortaleza, se ven obligados para propia defensa á arrojar sobre los sitiadores desde lo alto de los muros las admirables estatuas que lo decoraban. De los merodeos cometidos por los godos en los alrededores de Tívoli en 546 viene la decadencia de otro monumento del mismo Emperador: la villa Adriana. "Desde aquel momento comenzó su ruina, viniéronse abajo sus salones.„ (Boissier, *Paseos arqueológicos*, página 181.)

En 452 habían recorrido la región del Norte de la Península italiana los hunos de Atila; reducidas á ceniza se hallaban Altino, Padua, Aquilea y Julia Concordia. El cementerio cristiano que sirvió luego para sepultura de los pocos habitantes que habían quedado en el territorio de esta última ciudad abunda en tumbas construídas con fragmentos de arquitrabes, de altares, de estatuas, de monumentos de toda clase derrocados por el Azote de Dios *(Bullettino di Archeologia cristiana*, 1874, página 133-144).

El terror de los bárbaros ocasiona otras destrucciones, pues que, amenazadas por ellos las ciudades abiertas, se ven en el caso de cerrar su recinto, y para construir apresuradamente sus murallas hacen presa en los antiguos edificios: en las Galias, Italia, Mesia y el Asia Menor se encuentran empotrados en las murallas de las ciudades, desde el siglo III, trozos de columnas, fragmentos de cornisas, lápidas sepulcrales, mármoles con inscripciones (Perrot, *De Galatia provincia romana,* página 165; Duruy, *Historia de los romanos*, tomo VI, pág. 387, 444).

Un ejemplo visible hará comprender, así la avidez de los bárbaros, como la suerte de las ciudades que tenían la desgracia de estar en el camino por ellos emprendido. Desde la invasión de Genserico en el año 455, la gran ciudad mercantil de Ostia, en la desembocadura del Tíber, es el camino natural de todos los atrevidos piratas á quienes tientan las riquezas acumuladas en las cercanías de Roma. Saqueada ya varias veces, concluyen sus habitantes por abandonarla. "Los merodeadores entraban en las casas desiertas, y cargaban á prisa con cuanto les parecía precioso y podía fácilmente llevarse. A veces quebrantaban los sepulcros cuando esperaban hallar en ellos rico botín; y así, en la vía que iba de Roma

á Ostia, la ancha piedra que cubría una de las tumbas más hermosas fué brutalmente levantada con una palanca y dejada en medio del camino, en donde se ha encontrado. Dirigíanse principalmente á los templos. En el de Cibeles se ven á lo largo de los muros los revestimientos de mármol hechos añicos y ganchos de hierro torcidos. Y las inscripciones que están debajo nos informan de que opulentos devotos habían consagrado en aquel sitio estatuas de plata que representaban Emperadores ó dioses. Allí están todavía las inscripciones, pero han desaparecido las estatuas, y aquellos torcidos hierros y aquellos rotos mármoles nos indican cuán apresurada y violentamente se efectuó el despojo. Pero si robaban las estatuas de plata dejaban en pie las de mármol, cuyo valor no sospechaban, y que hubieran sido demasiado embarazosas. Y como las casas tampoco podían llevárselas, he ahí por qué, no obstante tantos destrozos, subsisten todavía tantos restos de la antigua Ostia. Cuando nada quedaba ya allí que pudiese tentar á los saqueadores no volvieron más, y dejaron á la ciudad derrumbarse. Poco á poco fueron desplomándose las murallas, cayeron unas sobre otras las columnas de ladrillo y de piedra, aplastándose mutuamente en su caída, y más adelante, con el tiempo, cubrióse todo de una capa de tierra y brotó la hierba sobre las ruinas.„ (Boissier, *Paseos arqueológicos*, páginas 253-254.)

Es, pues, obra de los bárbaros principalmente la destrucción de los monumentos antiguos; pero en pos de ellos hubo después causas secundarias que vinieron á continuarla. Cuando había cesado ya la tempestad de las invasiones, faltaban los recursos para sostener ó reparar edificios cuyo uso no respondía ya á las necesidades de un mundo renovado; se les dejó desmoronarse poco á poco, y con demasiada frecuencia se tomaron de ellos los materiales para otras construcciones. Y no fueron los que así obraron solamente los hombres de la Edad Media, disculpables en cuanto á no comprender ya toda la belleza de las obras clásicas; los del Renacimiento, artistas, humanistas y eruditos, han causado tal vez más estragos todavía. Ellos fueron quienes, ya por buscar estatuas, mosaicos y pinturas, ya para levantar nuevos monumentos, acabaron la demolición de los antiguos edificios. Muchos de éstos que permanecieron intactos en el período de la Edad Media, perecieron en la aurora de los tiempos modernos. De ahí el célebre dicho: *Quod non fecerant barbari, fecerunt Barberini.* Y hasta los mismos Papas se dejaron llevar del espíritu de la época. La nueva Roma se levantó en parte á expensas de la antigua.

En resumen: debe atribuirse la ruina de los monumentos de la antigüedad á los bárbaros, á la acción natural del tiempo, á la ignorancia ó incuria de los hombres de la Edad Media, á la indiscreta emulación de los del Renacimiento, sin que Constantino y sus sucesores, ni la Iglesia cristiana del siglo IV y del V, hayan tenido casi en ello parte alguna.

PABLO ALLARD.

MORAL. (*Existencia, naturaleza y bases de la ley*).—En los pasados siglos tuvo que resguardar la Iglesia diversos puntos particulares de la Moral; pero en nuestros días tiene que habérselas con errores que atacan la existencia misma, la naturaleza y las bases de toda moral. Tales errores se hallan condenados más bien por la enseñanza cotidiana de la Iglesia desde el tiempo de los Apóstoles, que por definiciones solemnes. Varios de ellos han sido, sin embargo, señalados por Pío IX en la alocución consistorial de 9 de Junio de 1862, y reproducidos después en el *Syllabus* (prop. 2, 3, 4, 15 y 16). "Estos turbulentísimos partidarios de perversas doctrinas, dice el ilustre Fontífice, profieren que las leyes morales no requieren sanción divina, y que ninguna necesidad hay de que las leyes humanas se conformen al derecho natural, ó reciban de Dios la fuerza obligatoria, y aseveran, por consiguiente, que no existe ley divina alguna. Atrévense además á negar toda acción de Dios sobre el mundo y los hombres, y temerariamente afirman que la humana razón, sin tomar para nada en cuenta á Dios, es el único árbitro de lo verdadero y lo falso, de lo bueno y lo malo, que es la ley para

sí misma, y que por sus fuerzas naturales basta á procurar el bien de los hombres y de los pueblos. Y como quieren perversamente hacer derivar todas las verdades religiosas de la fuerza nativa de la razón humana, atribuyen á cada hombre un cierto derecho primario de poder pensar y hablar libremente de la Religión, y tributar á Dios aquel honor y culto que según su antojo le parezca mejor.„ Las verdades afirmadas en aquel acto por Pío IX las ha enseñado constantemente la Iglesia, y son las siguientes:

1.ª Hay verdaderas obligaciones morales que se imponen á todos los hombres.

2.ª Estas obligaciones no dependen de la manera de ver de cada individuo, ni de la voluntad de los que tienen en su mano la fuerza, ni de la voluntad de las masas, sino de las reglas eternas del bien y del Derecho natural; es decir, de las reglas puestas por la sabiduría y la voluntad de Dios.

3.ª En virtud de esas reglas el hombre está en dependencia de Dios, que lo crió; debe, por consiguiente, someterse á todas las leyes divinas, aun aquellas cuya necesidad no ve nuestra razón; debe aceptar y practicar la Religión que plugo al Señor revelar é imponer.

Estos últimos puntos no corresponde demostrarlos en este sitio, por lo cual sólo nos ocuparemos aquí de la naturaleza, existencia y bases de la Moral. Vamos, pues, á demostrar la verdadera doctrina respecto á esto, y entraremos después á exponer y refutar los principales errores contemporáneos que á la misma se oponen.

I.—La verdadera doctrina acerca de la ley moral

¿Existe dicha ley? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cómo la conocemos? ¿En qué fundamentos estriba? Tales son las preguntas á las cuales debemos responder aquí brevemente.

1.ª—¿Existe efectivamente la ley moral?

Podemos definir la ley moral como la regla de nuestras acciones libres con relación á nuestro último fin. Según que á él se conformen ó no, así serán buenas ó malas, meritorias, ó al contrario. Y la existencia de semejante ley la prueban la convicción de todos los hombres, nuestro sentido íntimo y otras diferentes razones.

Todos los pueblos tienen la noción del deber moral. "Manteniéndonos rigorosamente en el terreno de los hechos, dice Mr. de Quatrefages (*La especie humana*, cap. XXXIV), haciendo completa abstracción de lo tocante á la Filosofía y á la Teología, podemos afirmar con seguridad que no hay sociedad, ó aun meramente asociación humana, en la cual no se traduzca la noción del bien y del mal en ciertos actos que los individuos de dicha sociedad ó asociación consideran como moralmente buenos ó moralmente malos. Aun entre ladrones y piratas es mirado el robo como una mala acción, y á veces como un crimen, y severamente castigado; la delación se tiene por una infamia, etc., etc.„ Después de haber recordado que Sir John Lubbock admite la falta de sentido moral en los salvajes, muestra Mr. Quatrefages que dicho autor se ha equivocado; demuestra que en las más civilizadas razas se encuentran actos no menos inmorales que los que se achacan á los salvajes, y en los salvajes virtudes parecidas á las de los europeos, y después concluye: "En resumen: si es doloroso reconocer el *mal moral* en el seno de razas y naciones que han llevado á su más alto grado la civilización social, es consolador comprobar el bien en el seno de las más atrasadas tribus, y verle entre ellas con los más altos y delicados rasgos. En nada se muestra de un modo más evidente la identidad fundamental de la naturaleza humana.„ Así, pues, todos los hombres reconocen la existencia de la ley moral.

Y si ahora cada uno de nosotros se examina á sí mismo, no podrá dudar ni un solo momento que esa ley se le impone. Ella es quien nos prohibe muchas veces hacer lo que nuestro interés nos sugiere, y quien, cuando hemos incurrido en la desdicha de quebrantar gravemente sus prohibiciones, nos lo reprocha como un crimen. Supóngase que hubiésemos asesinado á un amigo, y que aquel asesinato nos hubiese procurado riquezas, honores, placeres, que todo nos sonriese, que nadie supiese nuestro delito y que estuviésemos seguros de la

impunidad. ¿Podríamos ser felices? No, porque nuestra conciencia nos reprocharía amargamente semejante acción. ¿Y por qué nos la echaría en cara? Porque sabemos que el asesinato es un crimen, cualesquiera que sean las ventajas que nos procure. Así, pues, nuestro sentido íntimo nos afirma la existencia de la ley moral.

Muchas razones hay que confirman dichas pruebas. Y desde luego, dado que somos libres (Véase el artículo *Libre arbitrio*), ¿no es preciso que una ley nos dicte lo que debemos hacer, toda vez que en otro caso sería esa libertad una causa permanente de desorden?

En la suposición de no existir la ley moral, ¿cómo sería posible que subsistiese la sociedad? O bien tendrían que regirse todas las relaciones sociales por la fuerza y el apremio, y con entrar en el seno de la sociedad nos veríamos reducidos á una esclavitud embrutecedora, ó bien podríamos obrar al son de nuestro capricho, y entonces no podría la sociedad subsistir un solo día. Así, pues, para que puedan subsistir las sociedades es necesaria la ley moral.

Es asimismo necesaria dicha ley para no eximir nuestro libre arbitrio de la dependencia de su Criador, ni excluir el soberano dominio de Dios. Porque, ¿cómo habría de ejercerse ese dominio sobre criaturas libres de toda traba si la ley moral no se impusiese?

2.º—Naturaleza de la ley moral.

Muchas y variadas son las obligaciones que al hombre se imponen á nombre de la ley moral. Pueden distinguirse desde luego las que resultan de las leyes positivas y las que resultan de la ley natural. Las *leyes positivas* han sido dictadas por la libre voluntad de Dios ó de los legisladores humanos, por ejemplo, la ley que prescribía á los judíos la circuncisión ó la que ordenaba á los espartanos tener en común sus comidas. Se comprende que estas leyes deberán cambiar atendiendo á los tiempos y los lugares, según la voluntad de Dios y de los legisladores humanos. La ley natural, por el contrario, no depende de la voluntad arbitraria de los legisladores, sino que se funda en la naturaleza misma de las cosas. No puede, pues, variar de uno á otro lugar, ni de un tiempo á otro, sino en cuanto cambian las cosas mismas á que se aplica. Y se puede también distinguir en esta ley un conjunto de reglas que no pueden absolutamente modificarse, porque las cosas á que se aplican no sufren cambio; las cuales reglas, anejas á la esencia inmutable de las cosas, reciben el nombre de preceptos primarios de la ley natural. Tal es desde luego esta ley general: *Debemos obrar el bien y evitar el mal.* Preceptos secundarios de la ley natural son aquellos que van ligados á condiciones variables.

Ahora bien; dichas reglas primarias son las que constituyen el fondo de la ley moral; todas las leyes naturales secundarias no son más que aplicaciones de aquéllas, y las leyes positivas no son otra cosa sino una extensión de las mismas.

Decimos que las leyes secundarias son tan sólo una aplicación de las primarias, porque aunque vayan, según hemos visto, ligadas á condiciones variables, se hallan, sin embargo, fundadas en la naturaleza de las cosas. No prescriben, en efecto, ni prohiben acción alguna sino en tanto que es buena ó mala en virtud de las circunstancias; y que tal acción sea buena ó mala en virtud de las circunstancias no puede apreciarse sino con arreglo á los principios que declaran lo que es bien y lo que es mal; y, por lo tanto, de los primeros principios de la ley moral se derivan todas las leyes naturales secundarias.

Hemos dicho además que las leyes positivas son tan sólo una extensión de la ley natural. No pueden, en efecto, mandar nada contrario á ella, y no son justas sino cuando la completan. De la ley natural toman asimismo su fuerza obligatoria, pues que han de ser dictadas por Dios ó por legisladores revestidos de legítima autoridad, y está en la naturaleza de las cosas que obliguen sólo las leyes dictadas por Dios ó por hombres revestidos de legítima autoridad; así es que de la ley natural procede el que las leyes positivas obliguen.

De estas observaciones se desprende que debemos principalmente estudiar la naturaleza de los primeros principios de la ley natural, porque de estos

es de donde sacan su valor y carácter moral todas las demás leyes morales.

Es uno de los primeros caracteres de tales principios el ser universales é inmutables y el afirmarse como tales. Sus aplicaciones han variado y varían según las circunstancias; pero en sí mismos han sido admitidos por todos los pueblos antiguos, como lo son igualmente por todos los modernos, y el salvaje del centro del Africa los mira como sagrados y se inclina ante ellos lo mismo que el más civilizado europeo. Y sobre eso tenemos también que esos principios los consideran todos como inmutables, sin que se conciba que pueda nunca ser lícito violarlos. Y es que nacen de la esencia de las cosas, y desde el punto en que se trata de cosas que no cambian no puede, en las obligaciones que de ellas nacen, haber lugar á transformación.

Así, pues, está en la esencia inmutable de las cosas que Dios es nuestro soberano Señor y nuestro Criador, y de aquí para todos los hombres la imprescindible obligación de adorarle y obedecerle; está en la esencia de las cosas que respetemos nuestra naturaleza: de ahí el que haya deberes para con nosotros mismos que se imponen absolutamente á todos; hemos sido hechos para vivir en sociedad, y la sociedad no puede existir sin deberes y derechos; está, pues, en la esencia de las cosas que respetemos los derechos de aquellos con quien vivimos y que practiquemos los deberes para con el prójimo. Las aplicaciones de estos principios son también á su vez inmutables en el sentido de que, dadas las mismas circunstancias, nos impone la naturaleza de las cosas las mismas obligaciones. Tocante á las leyes positivas, aunque varíen ellas no por eso varían los principios en que se apoyan, porque siempre debemos obediencia á Dios; y en lo que corresponde á sus respectivas jurisdicciones, también á aquellos que tienen una autoridad legítima.

Otro carácter de la ley moral es el ser independiente de nuestra voluntad, y aun en cierto modo de toda voluntad. No hay duda que parte de las obligaciones que nos impone se transforman según las circunstancias y las legislaciones; pero desde el punto en que existen están por encima de nuestra voluntad. Podré yo querer que tal ó cual obligación no se me impusiese, y hasta podré quebrantarla y rebelarme contra ella; pero en mi rebelión y desobediencia tengo conciencia de que falto á un deber, y reconozco, por consiguiente, que la ley moral se me impone mal de mi grado.

Según la enseñanza de la mayor parte de los teólogos católicos, esa ley, en su principio, ni aun depende de la libre voluntad de Dios. Estriba, con efecto, en la esencia de las cosas, cuya verdad es eterna. Libre era Dios de crearnos ó no crearnos, libre de ponernos en las condiciones en que vivimos ó en otras diferentes; pero desde el punto en que nos ha hecho lo que somos, necesario es que tengamos deberes, principalmente para con Él, puesto que está en la esencia de las cosas que tengamos respecto á Él las relaciones que deben existir entre la criatura y el Criador.

Otro carácter de la ley moral que le da su índole de ley y se relaciona mucho con el que acabamos de considerar, es el imponérsenos como obligatoria. Es dicha ley una regla que nuestra inteligencia conoce, pero que la conoce como un deber al cual nuestro libre arbitrio debe obedecer en sus determinaciones, y con todo, la esencia de nuestro libre arbitrio consiste en poder decidirnos según nuestro querer. La ley moral no obra, pues, sobre nuestro libre arbitrio á la fuerza, como las leyes del mundo físico obran sobre los seres sin libertad, y las de la lógica sobre la inteligencia, sino que se le impone de otra manera. "Puedes, le dice, obrar como quieras; pero tal acción sería mala y contraria al orden y la naturaleza de las cosas, tal otra sería buena; obligado estás á evitar la acción mala, y debes decidirte por la buena." Ni hay mejor manera para hacer comprender la obligación moral que apelar al sentido íntimo de todos los hombres, porque todos ellos oyen esta voz interior que les prohibe lo que es malo y les ordena lo que es bueno, dejándoles la libertad física de decidirse por el bien ó por el mal. La obligación es, pues, de tal índole que sólo puede versar sobre lo que es libre. Así, pues, Santo Tomás enseña que nuestro último fin, la felici-

dad, respecto al cual no somos libres, se nos impone necesariamente, como tal (Véase el artículo *Libre arbitrio*), mientras que los medios de alcanzarlo, cuya elección se nos deja, se nos imponen obligatoriamente. Este concepto de la obligación difiere algo del de los modernos, pero nos parece hasta más conforme á la verdad.—Es también de observar la diferencia que distingue el deber de los demás motivos ordinarios de nuestras acciones. Estos nos solicitan las más de las veces á obrar en atención á nuestro interés; el deber se impone porque es bien; de suerte que el acto moral es esencialmente desinteresado.

El último carácter de la ley moral es el imponerse como regla que debe tener por consecuencia una sanción; es decir, que impone á todos la convicción de que las acciones por ella prescritas son meritorias, y las acciones por ella prohibidas llevan consigo un demérito, ó en otros términos, que su observancia debe obtener recompensa y su quebrantamiento castigo. Este carácter de la ley moral lo afirma la conciencia de todos los hombres, de la misma manera que la obligación que constituye el fondo de dicha ley. Al ver á un criminal afortunado y á un hombre de bien agobiado por la desgracia, siente cada cual que hay en eso un desorden que no puede ser duradero, que el crimen es digno de castigo y las buenas acciones son dignas de recompensa. La mayor parte de los hombres afirman que de hecho será así en otra vida, ya que no en ésta (Véase el artículo *Inmortalidad del alma*); todos dicen que de derecho el bien y el mal exigen que así suceda. Y es que, siendo el bien conforme al orden y á la esencia de las cosas, y el mal al contrario, debe, según nuestra razón, el bien conducir al hombre á su fin, al paso que el mal habrá de separarle de él, y el fin del hombre es la felicidad. Está, pues, en la esencia de las cosas, ó en otros términos, es justo que quien obra bien sea feliz, y que quien obra mal no alcance la felicidad. El raciocinio, pues, nos afirma también, concorde al testimonio del sentido común, que debe haber una sanción de la ley moral.

He aquí, pues, en resumen los principales caracteres de la ley moral: es universal é inmutable, absoluta é independiente de nuestra voluntad; produce una obligación que se impone á nuestro libre arbitrio fuera de todo motivo de interés; y, finalmente, á las acciones que manda ó prohibe debe seguir una sanción para que las reglas de la justicia queden cumplidas.

Con las precedentes observaciones fácil será resolver dos objeciones, de las cuales se echa mano á menudo contra nosotros.

Se nos objeta, pues, que las reglas de la moral han cambiado y cambian de continuo, según los tiempos y los países. Porque, en efecto, prosiguen los adversarios, ¿no consideran los salvajes como una excelente obra lo que los hombres civilizados califican de crimen? Tal es la objeción: he aquí ahora nuestra respuesta.

Con las más opuestas preocupaciones están, sin embargo, acordes los europeos y los salvajes en que hay crímenes y hay actos de virtud; y si no convienen en considerar como buena ó mala tal ó cual acción, depende á veces eso de una perversión de su sentido moral, pero también del cambio de las circunstancias, pues que, cuando éstas han cambiado, puede ser malo en un tiempo lo que en otro era bueno. Así, entre los pueblos nómadas la tierra pertenece á todos, y cada cual hace bien en tomarla para el cultivo, mientras que entre nosotros constituye una propiedad individual y es un robo despojar de ella á quien la posee. Y así sucede respecto á otras muchas cosas. ¿Concluiremos de aquí que cambia la ley moral? Ciertamente que no. Inmutables permanecen sus principios, y se aplican de la misma manera doquiera son iguales las condiciones; pero deben aplicarse de un modo diferente, y á veces opuesto, cuando han variado las circunstancias. No hay, pues, razón para negar el carácter inmutable y universal de la ley moral porque se hayan transformado las legislaciones y las costumbres de los pueblos. Sería como si quisiéramos negar el carácter inmutable y universal de la Geometría porque el agua que en estado líquido ocupaba un centímetro cúbico haya de ocupar en estado gaseoso un espacio mucho mayor.

Acusan también á la moral cristiana sus adversarios de ser una moral interesada porque excita al bien con la esperanza de los premios, y aparta del mal con la amenaza de los castigos en la otra vida. Objecion es ésta que puede revestir dos diferentes formas, según que se quiera: ó bien reprocharnos el admitir que la ley moral debe tener una sanción, ó bien acusarnos de proponer los premios y castigos de Dios como el único motivo por el cual ha de observarse la ley moral.

Si se nos reprocha el admitir que la ley moral debe tener una sanción, esa acusación recae sobre la razón y sobre la naturaleza misma de las cosas. La justicia pide que sea castigado el crimen y premiada la virtud, y nosotros no hacemos en esto más que afirmar lo que la justicia exige.

Y si es que se quiere mover contra la Iglesia la acusación de llevar á los hombres al bien ó alejarlos del mal por motivos interesados que destruyen el mérito, entonces á eso respondemos lo siguiente:

1.º Como que la Iglesia se dirige al conjunto de los hombres, entre los cuales abundan más los pecadores, á quienes hay que apartar de sus vicios, que los santos, á quienes hay que impulsar á la perfección, debe servirse de cuantos medios están en su poder para evitar el mal. Los que conocen á la humanidad saben que hay muchas almas respecto á las cuales motivos enteramente desinteresados no bastarían á hacerlas abandonar la senda del pecado, y la Iglesia se dirige á todos los hombres y se ocupa en evitar el mal lo mismo que en hacer practicar el bien.

2.º La Iglesia propone á las almas todos los motivos razonables que pueden conducirlas á la práctica de la virtud, sin excluir ninguno. A la par de la consideración de los castigos y las recompensas en la otra vida, ofrece á nuestras meditaciones todo lo que puede movernos al horror del pecado y á la estima de la virtud y del amor divino.

3.º Además que la sanción de la vida futura, tal como la Iglesia la propone, no consiste sólo en dolores y goces; lo que, según la doctrina católica, constituye la mayor pena en el infierno, es la privación del bien supremo, es á saber: de Dios; lo que constituye la esencia de la felicidad de los elegidos es la vista y el amor de ese mismo Dios. Y así, cuando los predicadores evangélicos excitan á la práctica del bien por el temor de las penas del infierno y la esperanza de las alegrías del cielo, encuentra cada uno de los fieles en esas consideraciones motivos tanto más levantados y desinteresados cuanto se halla el mismo más adelantado en la virtud. Para los santos nada hay tan temible en el infierno como la eterna privación de Dios, y nada tan deseable en el cielo como la posesión de ese bien infinito. De modo que estos motivos, sacados de la sanción eterna, se presentan principalmente bajo su aspecto desinteresado á las almas capaces de una virtud más perfecta; y, por el contrario, lo que ofrecen de interés es lo que más bien impresiona y hiere á las almas á quienes hay que traer á que eviten el pecado mortal. Acomódanse, por lo tanto, á las diferentes necesidades de todas las almas que componen la Iglesia. Añádase que el hombre, criatura razonable, debe tender á su último fin, esto es, debe desearle y procurar obtenerle. Es la primera obligación de todo ser humano. Así, pues, la Iglesia, al excitarnos á la observancia de la ley moral por la consideración de nuestro último fin, nos impulsa á sentimientos y esfuerzos que la razón y la naturaleza nos prescriben.

3.ª—¿Cómo conocemos la ley moral?

Las leyes positivas, así las divinas como las humanas, no pueden ser conocidas sino mediante una enseñanza formal, y, por consiguiente, era la Revelación necesaria para manifestarnos las leyes positivas comprendidas en la Revelación cristiana (Véase el artículo *Religión).*

En cuanto á las leyes naturales, la razón abandonada á sí misma no basta para hacer que la gran muchedumbre de los hombres las conozcan con plena certeza, fácilmente y sin mezcla de error. Así, la Revelación es casi necesaria á los hombres para el pleno conocimiento de sus mismas obligaciones naturales.

Bastaría, con todo, la razón abandonada á sus solas fuerzas para manifes-

tarnos los primeros principios de la ley moral. Tal es la doctrina de Santo Tomás y de todos los teólogos, y al combatirla los tradicionalistas se han puesto en oposición con las enseñanzas de la Iglesia.

¿Pero mediante qué facultades llegamos nosotros á ese conocimiento racional de la ley natural? Según Santo Tomás de Aquino, el primer principio de la moral: *Debe hacerse el bien y evitarse el mal*, nos es manifestado inmediatamente por la inteligencia (la cual, considerada bajo ese aspecto, se llama sindéresis), lo mismo que los primeros principios del orden especulativo. Pero es de advertir que la inteligencia no nos presenta este primer principio sino á la vista de casos particulares á que se aplica, y por sugestión, si vale decirlo así, de esos casos. De esa suerte el conocimiento de Dios nos da materia para comprender que dependemos de Él, y nuestras relaciones con nuestros padres y los demás hombres nos manifiestan nuestras obligaciones para con nuestros semejantes. Añádase que tanto más aprisa y más adelante penetramos en este conocimiento racional de los primeros principios de la ley natural, cuanto las instrucciones de las personas que nos rodean y las enseñanzas de la Religión nos auxilian poderosamente para ello. Por esto de sernos precisos los indicados auxilios de la expresada manera resulta que la Revelación cristiana es moralmente necesaria al género humano para ponerlo y mantenerlo en posesión de todas las verdades de la moral natural, por más que ninguna de ellas se halle por encima del alcance de la razón.

4.ª—Base de la ley moral.

Hemos indicado más arriba cuál es la naturaleza y cuáles los caracteres de la ley moral; de donde no nos será difícil deducir que es necesario buscar la base de esa ley en Dios, y no en nosotros mismos. Sin duda que en nosotros están las facultades por las cuales conocemos la ley moral; pero la ley moral es distinta é independiente de dichas facultades; es objeto y no efecto de nuestro conocimiento; nuestro entendimiento la conoce, pero no la hace él, y solamente en Dios es donde puede encontrarse su fundamento.

Hemos, efectivamente, visto que esa ley se deriva de la esencia de las cosas, y es, por lo tanto, inmutable, universal, absoluta é independiente de nuestra voluntad. Ahora bien; ¿qué inteligencia es la norma de la esencia de las cosas? La inteligencia divina. ¿Por qué la esencia de las cosas es inmutable y eterna? A causa de la inteligencia divina.

Así, pues, en la inteligencia divina, ó, para decirlo con los teólogos, en la ley eterna es en donde hay que buscar la regla suprema del bien y del mal, y el fundamento de la ley moral, cuya existencia afirma nuestra conciencia. No decimos que esta regla depende de la voluntad divina: no decimos eso; porque, según la doctrina de Santo Tomás, reside en la inteligencia divina, que es la regla del bien; y si la voluntad divina quiere el bien, es porque la inteligencia lo ve tal. Sin duda que entre las criaturas, cuya esencia ve en su pensamiento infinito, podía Dios llamar á la existencia las que quisiera (Véase el art. *Creación*); mas, desde el punto en que se determinó á crearlas, las leyes que las rigen se encuentran fijadas por el concepto que necesariamente tiene de su esencia. La ley natural se modela, pues, por el pensamiento mismo de Dios, que es su fundamento. Tal es, al menos, la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

Así recibe explicación un punto que no alcanzan á justificar las teorías erróneas que más adelante expondremos; es á saber, que tengamos obligaciones, no solamente para con nosotros mismos y para con el Criador, sino también para con nuestros semejantes. En efecto, según el plan divino, los hombres deben vivir en estado social y tener unos con otros las relaciones consiguientes al estado social. Este plan de Dios se impone á nuestra libre voluntad por la ley moral; de donde se sigue que dicha ley nos obliga á amar á todos los hombres y á respetar sus derechos. Al cumplir, pues, esos deberes nos sometemos, no á los hombres, nuestros iguales, sino á la ley de Dios.

Otro de los caracteres de la ley moral, es ser obligatoria y mandar en absoluto. Y ¿podría el hombre, por ventura, mandarse á sí propio? Ó, si él fue-

se quien se mandase por la ley moral, ¿no dependería de él modificar á su gusto los preceptos de dicha ley? Y, sin embargo, nada de eso sucede. No puede, pues, el deber sernos impuesto sino por una voluntad que regule la nuestra y que tenga un derecho absoluto sobre nosotros. Y esa voluntad no podría ser otra sino la voluntad divina que quiere é impone todas las leyes, cuya conveniencia afirma la inteligencia infinita. Por consiguiente, el ver que el deber se nos impone y que nuestra libertad no debe ejercitarse sin norma, proviene de comprender que somos seres esencialmente limitados y dependientes.

Al afirmar, pues, la ley moral, afirmamos que tenemos un señor. Y ese señor, que es Dios, le conocemos más ó menos bien, según la noción que tenemos de la Divinidad, y hasta podemos dudar de su existencia; pero aun entonces nos inclinamos ante Él sin saberlo cuando nos sometemos á la autoridad de las leyes por Él impuestas.

Es, por fin, el último carácter de la ley moral el requerir de justicia una sanción. Y esa sanción que la justicia reclama, ¿quién podrá aplicarla? ¿Será, por ventura, el hombre quien se haya de castigar y recompensar á sí mismo por sus faltas ó sus acciones virtuosas? No en verdad; pues, á pesar de los remordimientos que á veces le torturan, el hombre aspira á la dicha, y va siempre en pos de ella aun estando culpado. ¿Podría más bien acaso correr ese cuidado á cargo de la sociedad? Dispone ésta de la opinión que estima el bien y estigmatiza el mal; tiene para ciertos crímenes castigos formidables ó ambicionadas recompensas; mas ¡cuán á menudo se equivoca en sus decisiones! ¡cuántas acciones hay secretas que no pueden ser evocadas á su tribunal! Y, sin embargo, la justicia reclama que todo acto meritorio sea galardonado y castigada toda falta. ¿Dónde está, pues, el juez que conozca el valor moral de todas nuestras acciones? ¿Quién pesará con equidad la parte de responsabilidad que nos cabe en nuestras diferentes determinaciones? ¿Quién dispondrá de los sucesos, del tiempo y de las personas, de tal suerte que á cada uno se le dé su merecido? Unicamente Dios puede hacer eso. Síguese, pues, que para que la sanción se aplique según la justicia lo reclama, es absolutamente necesario que Dios mismo la aplique. Demostramos en otro lugar (Véase el artículo *Inmortalidad del alma*) que si no lo lleva á cabo en el tiempo, es porque habrá de realizarlo durante toda una eternidad.

De modo que, cualquiera que sea el carácter de la moral al cual apliquemos nuestra consideración, preciso es buscar su razón y su fundamento en Dios. Si consideramos esa ley como la expresión del bien y del mal, la inteligencia infinita es su regla; si se considera su carácter obligatorio, en la voluntad divina se encuentra la fuente de éste; si se examina cómo puede realizarse la sanción de las leyes morales reclamada por la justicia, sólo Dios es quien posee la ciencia, la equidad y el poder necesarios para satisfacer esa legítima exigencia. Sólo en Dios halla, por lo tanto, la ley moral, su regla, su principio y su sanción.

II.—Falsos sistemas modernos acerca de la naturaleza y fundamentos de la ley moral.

Varios de estos sistemas han nacido de una metafísica errónea. Y como al *pesimismo*, que es el más extraño de tales sistemas, le consagramos un artículo especial, no trataremos aquí de él.—Los demás que nos toca examinar ahora son los corolarios de teorías falsas respecto al origen de las ideas ó de los primeros principios de la razón. Vienen los unos del sensualismo, y no ven en las leyes de la moral más que datos puramente experimentales; proceden los otros del subjetivismo de Kant, y miran las leyes morales como *a priori*, á cuya formación no concurre la experiencia.

Todos estos sistemas convienen en buscar las reglas y las bases de la moral fuera de Dios. Vamos á exponer y refutar brevemente tales teorías, concretándonos á las principales:

1.a—Sistemas que se enlazan con el sensualismo y consideran los asertos de la moral como puramente experimentales.

Cinco pueden distinguirse, que representan bastante papel en las preocupaciones de nuestros contemporáneos:

1.º El *utilitarismo* de Bentham, que

pretende referir el bien de cada individuo al bien de todos.

2.° El *utilitarismo inductivo* de Stuart Mill, que pretende explicar la ley moral por la asociación de nuestras sensaciones.

3.° La *moral evolucionista* de Herbert Spencer, que busca esa explicación en las leyes del transformismo y la evolución.

4.° La *moral de los positivistas franceses*, que para ese intento apelan á tendencias y leyes fisiológicas.

5.° La *moral independiente*, que pretende fundar la moral fuera de toda metafísica, de toda teodicea y de toda religión.

1.°—Utilitarismo de Bentham.

Exposición.—Llámase utilitarismo la teoría que pone la utilidad por base de los principios de la moral, y según cuyo concepto el bien moral no es más que aquello que nos es útil, es decir, lo que nos procura placer. Bentham dió á esta teoría ingeniosos é importantes desenvolvimientos. Para explicar las diversas prescripciones de la ley moral sostuvo que el mayor bien de cada uno es al mismo tiempo el mayor bien de los más. Debería, pues, calcularse cuál es el bien mayor, es decir, la mayor suma de placeres para determinar cuál es el bien moral. Bentham compuso una aritmética de los placeres en donde apreció sus diversos elementos: intensidad, duración, certeza, proximidad, etc., y señaló los medios para conocer su cantidad. Según su sistema, hay moralidad cuando el resultado final de una acción ha sido bien calculado en orden á producir la mayor suma de placer; y si el resultado final ha sido mal calculado, hay inmoralidad.

Refutación.—Este sistema se halla destituído de pruebas y no explica la ley moral.

1.° Hállase destituído de pruebas porque Bentham afirma sin prueba que la utilidad de cada cual responde al mayor bien del mayor número; para quien niega las recompensas de la vida futura, su afirmación es manifiestamente falsa. En cuanto á las bases de su aritmética de los placeres son casi arbitrarias, puesto que los diversos placeres son de diferente orden y no pueden cotejarse unos con otros como cantidades matemáticas.

2.° Este sistema no explica la ley moral. Porque no da razón, en efecto, ni del carácter absoluto é inmutable de dicha ley, ni de la obligación que la misma impone. ¿Qué hay que me obligue en realidad á buscar lo que más placer me proporciona? Esa moral fundada sobre el interés no es evidentemente aquella cuya voz escucho en el fondo de mi conciencia.

2.°—Utilitarismo inductivo de Stuart Mill.

Exposición.—Stuart Mill pertenece á la escuela asociacionista (Véase el artículo *Asociacionismo*). Pretende, pues, explicar la formación de nuestras ideas morales por una asociación puramente experimental. Según las teorías de los asociacionistas, miramos como principios universales las relaciones que experimentamos á menudo y les atribuímos el carácter de una necesidad absoluta, partiendo de lo cual siguen dichos partidarios su discurso del modo siguiente: A medida, dicen, que vemos las innumerables ventajas que nos proporciona la sociedad de nuestros semejantes, la experiencia nos muestra que el bien de los otros es generalmente el nuestro. Asociamos en nuestras ideas nuestro bien al de los otros, y sentimos, por consiguiente, especial placer en procurar el bien general. Con lo cual la felicidad general viene á ser para nosotros un fin que consideramos excelente. Y así nos lo prescribimos á nosotros mismos en nuestras acciones, con tanto más motivo cuanto que tenemos las sanciones exteriores puestas por la sociedad respecto á los actos que van contra el bien general. Y así se forma en nosotros el sentimiento de la obligación moral.

Así es también, añaden, como atribuímos á la virtud un carácter moral, porque la experiencia nos muestra que la virtud va de ordinario unida con la felicidad; asociamos, por lo tanto, la virtud á la felicidad, y muy luego, á consecuencia de esa asociación, ponemos nuestra dicha en practicar la virtud. Así es también como el avaro concluye por amar el dinero por el dinero, por más que en sí mismo el dinero no tenga va-

lor, sino en atención á los bienes que puede proporcionarnos. Hácese, pues, así la felicidad universal el fin y criterio de las acciones morales. Esa felicidad se resuelve en dos elementos: la cantidad del placer, en cuyo estudio exclusivamente se ocupó Bentham, y su cualidad, que se enlaza al ideal que nos formamos de la dignidad de voluntad á que debemos aspirar. Por lo demás, el criterio para decidir del valor de los placeres se encuentra en la estimación de la universalidad de los hombres, ó, caso de haber disidencia, en la estimación de la mayoría de los mismos.

Y dice también dicha escuela que por asociaciones semejantes unimos la idea de sanción subsecuente á la noción de obligación moral.

Refutación.—La teoría de Stuart Mill no tiene en su apoyo ningún fundamento sólido y destruye la noción misma de la ley moral.

1.º Que carece de fundamento lo hemos probado en el artículo *Asociacionismo*, mostrando que la experiencia sola es incapaz de explicar la formación en nosotros de los primeros principios, y de justificar el carácter de necesidad con que se nos ofrecen, porque todo lo que hemos dicho tiene aplicación á los principios de la Moral. Sólo, pues, la evidencia de estos principios es lo que puede hacerlos manifiestos á la razón.

2.º Esta teoría destruye la ley moral. Como que no admite, en efecto, la realidad del libre arbitrio; y, según ya lo hemos visto, quitado el libre arbitrio desaparece la responsabilidad y la ley moral. Y además, para Stuart Mill esa ley es el resultado de asociaciones ilusorias y de carácter meramente subjetivo; ilusión es el afirmar que la moral es necesaria y absoluta; ilusión el decir que el bien de los otros es siempre nuestro bien; ilusión el creer que hay una obligación de tender hacia el bien ideal, é ilusión el pensar que es justo haya una sanción enlazada á la práctica del vicio ó de la virtud. Stuart Mill cree que el sentimiento de la obligación moral tiende á desaparecer, con el temor de la sanción, á efecto del progreso de la civilización y de la educación, para dejar el puesto á un seguimiento del bien moral, es decir, de la felicidad de todos, en que el temor no tenga parte alguna. "Gracias á los progresos de la educación, dice (en el *Utilitarismo*, cap. III), el sentimiento de la solidaridad con nuestros semejantes (tal como no puede negarse que la ha entendido Cristo) se hallará tan profundamente arraigado en nuestro carácter, y tan completamente entrañado en nuestra naturaleza, como lo está el horror al crimen en la mayoría de los jóvenes bien educados„ (Citado por Guyau en *La moral inglesa contemporánea*.) Si tal sistema fuese verdadero, induciría á los hombres con mostrarnos, en todos los elementos que concurren á darnos la idea del bien moral y del deber para con nuestros semejantes, ilusiones procedentes de nuestro estado mental; induciría, decimos, con eso á los hombres, no solamente á despojar la moral del carácter obligatorio que le es esencial, sino también á tratarla de quimera sin objeto real. Sería, en una palabra, la destrucción de toda moral.

3.º—Moral evolucionista de Herbert Spencer.

Exposición.—Señala Herbert Spencer á la Moral el mismo fin que los utilitarios; pero en vez de explicar únicamente los principios del deber por una inducción, como Stuart Mill, los atribuye á una deducción. Porque, en efecto, como decimos en el artículo *Asociacionismo*, para él las leyes del pensamiento son producto de las leyes de la evolución que rigen al mundo exterior. Admite, pues, que las leyes de la Moral, como en general las del pensamiento, se deducen de las leyes del mundo.

He aquí cómo discurre. La evolución es, según él, la ley del universo, y dicha evolución se realiza por una multiplicación de órganos y de partes del ser que le permite adaptarse al medio complejo en que vive, y tener así más recursos para mantenerse en la existencia y disfrutar de ella. El universo ha producido al hombre y lo modela á su imagen. Por su parte el hombre, en virtud de las leyes de la asociación, se forma bajo dicha acción sentimientos y hábitos, y los transmite por herencia á sus descendientes. Esos hábitos de pensar transmitidos hereditariamente se perfeccionan de una en otra gene-

ración y constituyen poco á poco las ideas innatas que Kant atribuía á formas *a priori* del pensamiento.

Ahora, sentado esto, la moralidad absoluta es la conformidad absoluta al conjunto de leyes que han de observarse para asegurar la mayor felicidad de cada uno y de todos, según las leyes fisiológicas de la vida. Esa moralidad absoluta es el término de la evolución humana.

La moralidad relativa tiende á aproximarse á la moralidad absoluta.

Va elevándose cada vez más por una evolución, que consiste en una individuación ó multiplicación de órganos cada vez más perfecta, producida por el medio social al cual se adapta el hombre, á la par que ese medio social se adapta al bien del hombre. La perfección ideal consistirá, pues, en un estado en que el individuo se halle en perfecta harmonía con el medio social, y el medio social en perfecta harmonía con el bien de los individuos; en un estado, por lo tanto, en que se practicará espontáneamente el bien. Antes de llegar á esa estabilidad harmónica las sociedades y los individuos pasan por oscilaciones rítmicas cada vez más lentas y suaves, como un cuerpo que oscila antes de llegar á un estable equilibrio. Esas oscilaciones de las sociedades se marcan en las revoluciones.

Las oscilaciones de los individuos van de los sentimientos egoístas á los sentimientos altruístas ó de abnegación para con los demás. Los sentimientos altruístas se producen de los sentimientos egoístas, añadida la simpatía. Así compadecemos á los enfermos y pensamos en curarlos porque hemos estado enfermos también nosotros. El sentimiento más complejo, el de la justicia, nos hace desear que se respeten los derechos de todos porque queremos que se respeten los nuestros. En estas oscilaciones las generaciones de los hombres y los individuos pasan por una serie de fases en que el mismo sentimiento se torna bueno ó malo, según la diversidad de las circunstancias del ambiente, digámoslo así, en que respiran.

En el estado perfecto estará la sociedad organizada según una perfecta justicia, y nuestros sentimientos morales serán espontáneos y acordes con la moralidad absoluta.

Refutación.—Esta teoría no resulta en modo alguno probada, y destruye también la moral.

1.º No resulta probada, pues, en efecto, se apoya por una parte en la doctrina de la evolución, cuando el evolucionismo no es sino una hipótesis si se aplica al mundo, y un error si se aplica al hombre y se intenta explicar la razón por un simple desenvolvimiento de las sensaciones. (Véase el artículo *Evolucionismo*.) Por otra parte se apoya en el *asociacionismo* añadido con lo de heredarse los hábitos intelectuales, y ya en el artículo *Asociacionismo* mostramos que ese sistema está desprovisto de pruebas y no alcanza á dar razón de nuestras ideas y juicios.

2.º La teoría evolucionista de Spencer destruye la moral, pues tiene todos los inconvenientes del utilitarismo, niega el libre arbitrio, sin el cual no hay Moral posible; hace consistir el bien, no en una perfección obligatoria y de orden superior, sino en la realización de la mayor suma posible de placer. Reduce además, como la teoría de Stuart Mill, todos los caracteres de la ley moral á ilusiones psicológicas que, aunque realizadas con el concurso del mundo exterior y del hábito hereditario, no por eso dejan de ser quimeras cuya dominación puede y debe rechazar cada cual.

4.º—Moral de los positivistas franceses.

Exposición.—"La escuela inglesa, dice Mr. Fouillée (*Crítica de los sistemas de moral contemporánea*, lib. II, cap. I), no participa de la desconfianza del positivismo francés respecto á la Psicología; ha intentado principalmente dicha escuela presentar una evolución psicológica de nuestros sentimientos, egoístas en un principio y altruístas después bajo la influencia del medio, leyes y educación sociales. La escuela francesa, acudiendo con preferencia á la Fisiología, pretende mostrar los orígenes mismos del altruísmo en nuestra organización física.„

Mr. Littré y los positivistas franceses distinguen dos especies de sentimientos altruístas que nos inclinan hacia los demás. Y además, la mayor

parte de los partidarios de este sistema reconocen otra tercera clase, la de los sentimientos desinteresados, que se aplican á puras ideas: el amor de lo verdadero, de lo bello, de lo justo, etc. Ahora bien, prosiguen dichos partidarios, esas tres especies de sentimientos son los que constituyen nuestras disposiciones morales. Las dos primeras clases tienen un origen fisiológico y se enlazan con dos necesidades del ser viviente. Preciso es, en efecto, primeramente que el ser viviente se conserve, y para esto que se alimente, y de ahí los instintos de conservación y nutrición, que, complicándose, toman todas las formas del amor de sí mismo. Hay en segundo lugar necesidad de que el ser viviente produzca otros tales que perpetúen su especie, y de ahí otro instinto inherente también al organismo. Ese instinto, según tales escritores, daría al transformarse origen á los más generosos y elevados sentimientos altruístas. ¿Y cómo se realiza ese desenvolvimiento? Por la acción del cerebro. ¿Por qué á los sentimientos altruístas se los mira cómo más morales y elevados que el egoísmo? La Biología nos suministra la respuesta al considerar como inferior lo que es más simple y primordial. Y de ahí el que los sentimientos altruístas vayan cada vez más ocupando un grado elevado en la estimación de los hombres y el que se tienda á una fraternidad universal.

Por lo que mira á los sentimientos desinteresados relativos á lo verdadero y lo justo, serían meras aplicaciones de las leyes de la lógica á nuestras acciones. La base de nuestros raciocinios es el principio de identidad que se nos impone como necesario; la base de la justicia, el mismo principio de igualdad ó de indemnización que hay que establecer entre dos personas. "En el fondo, si hemos de escuchar á Mr. Littré, la justicia tiene el mismo principio que la ciencia; sino que ésta ha quedado en el dominio objetivo, mientras que aquélla ha penetrado en el dominio de los actos morales. Cuando obedecemos á la justicia, obedecemos á convicciones muy parecidas á las que nos impone la vista de una verdad. Por ambas partes hay asentimiento imperado, que en este caso se denomina demostración y en aquél se llama deber.„ "El deber, nos advierte Mr. Fouillé *(ibid.)*, es, pues, para Mr. Littré una inclinación intelectual, y mediante ella se añade á las inclinaciones sensibles del egoísmo y del altruísmo el carácter imperativo que es propio de la verdad lógica. Así se termina la moral positivista; tomando su punto de partida en la Fisiología, viene á dar consigo en la lógica; muestra á la entrada la necesidad física de la nutrición, y tiene á la salida la necesidad racional de la demostración.„— Al decir de los partidarios de esta teoría, la hallaríamos demostrada en la historia. La evolución de la humanidad habría comenzado por un período industrial con sentimientos egoístas, después del que habría venido una época moral con sentimientos altruístas, y ahora veríamos nacer en la presente época un período intelectual en que la ciencia renovaría la Industria é iluminaría la Moral. Y vendría asimismo á confirmar el sistema la Fisiología cerebral, pues que esa ciencia mostraría que todos estos sentimientos tienen asiento en un mismo sitio del cerebro, de donde resultaría el perfeccionarse simultáneamente todos ellos.

Refutación.—Esta teoría no está probada, ni explica los caracteres de la ley moral, y, por último, suprime además la noción misma del deber.

1.º Las pruebas de la teoría del positivismo se reducen en realidad á la negación completamente gratuita de los principios espiritualistas. Podríamos resumirlas en los términos siguientes: No hay alma ni entendimiento en nosotros, y, por lo tanto, en la fisiología y en la acción del cerebro habrán de buscarse los orígenes de la Moral.

2.º Además no explica dicha teoría los caracteres de la Moral. Y en especial no explica la obligación, el deber; porque referir las reglas de la justicia á las de la lógica es suponer que el deber no nos obliga más que las leyes especulativas del espíritu, y éstas son reglas que la inteligencia sigue fatalmente en sus operaciones, no leyes que nuestra libre voluntad puede seguir ó no, y cuya observancia ó violación nos hace buenos y dignos de elogio, y malos ó dignos de censura.

3.º Dicha teoría destruye la Moral

toda vez que niega el libre arbitrio, y suprime en realidad toda ley moral para sustituirle inclinaciones fisiológicas ó lógicas.

5.°—Moral independiente.

Exposición.—Dáse más especialmente este nombre á un sistema hoy muy extendido, y que tiene en particular por sostenedores á Mr. Federico Morin, Mr. Massol, Mad. Coignet, y que cuenta entre sus partidarios á Mr. Vacherot con muchos otros escritores. Lo hemos colocado entre las teorías puramente empíricas porque sólo quieren apoyarse en la observación de los hechos de conciencia.

Los partidarios de este sistema pretenden desligar la Moral y hacerla independiente, así de las concepciones materialistas, como de las ideas religiosas y metafísicas.

En la naturaleza, dice Mad. Coignet *(La Moral independiente)*, sólo el hombre es libre, y sólo él tiene conciencia de su libertad. Y he aquí en la libertad consciente de sí propio el origen inicial de una serie de fenómenos que tomaron el nombre de morales, y constituirán para el hombre una esfera de actividad desconocida en los demás dominios de la naturaleza.

La persona humana, la persona libre, responsable y obligada al respeto, la persona respetable: tal es el fundamento de la Moral tomado por completo de la realidad. Comprendiéndose á sí propio en cuanto que es causa, conociéndose como tal, reviste en la naturaleza el hombre una dignidad y grandeza únicas; no puede ya servir de medio.—La moral constituye, pues, la inviolabilidad de la persona humana; constituye el derecho individual... Mas el derecho implica el deber como otra fase de la libertad, pues que, siendo el derecho inviolable por su naturaleza, implica la obligación del respeto á esa inviolabilidad. Así, pues, como no se da deber sin derecho, así tampoco derecho sin deber; y si ponemos el uno por anterior al otro, es desde el punto de vista de la razón pura, y no desde el de los hechos.

No siendo la libertad la realización del orden, y siendo, sí, el orden el respeto á la libertad, resulta que la libertad es causa y fin de sí misma, y agente de su propio fin... Las facultades de la inteligencia y los instintos de la naturaleza no son ni morales ni inmorales en sí mismos, sino que se tornan tales por la intervención de un nuevo elemento: la intervención de la conciencia, que es la percepción experimental de un fin superior al del instinto, y por la intervención de la voluntad que nos dirige á dicho fin ó nos aleja del mismo. La cuestión se pone, pues, experimentalmente en la conciencia, donde la voluntad la resuelve, y estas dos fases de la vida interior determinan el grado de moralidad del individuo.

El móvil moral tiene por fuente la libertad misma, que, constituyendo la dignidad del individuo, comprende el respeto á esa misma dignidad y tiene por fin la justicia. El móvil moral se nos presenta bajo la forma de una obligación absoluta desligada de toda consideración personal, y, por consiguiente, de toda idea de goce; una obligación independiente de las condiciones externas de lugares y tiempo no menos que de toda conveniencia particular.

Los fines morales son desinteresados; porque, aun glorificando la persona humana, tienen por objeto la verdad pura y la justicia perfecta.

La justicia para los partidarios de este sistema no tiene nada de ontológico; no se enlaza ni á un primer principio, ni á un ser criador; tiene su fundamento en el hombre. La libertad constituye la individualidad humana; el derecho y la obligación, la igualdad de derechos y la reciprocidad de obligaciones. Y la justicia es el derecho reconocido, cumplido en el hombre y en el círculo de la actividad humana, y lo elevamos al ideal, juntando á esto el concepto de absoluto.

Cada victoria de la libertad es una realización de la justicia. Su más elemental expresión es la equidad; la libertad respetándose á sí propia y respetando á los demás bajo la garantía jurídica, mandato imperioso que no tiene medida, no admite más y menos; es absoluto por su naturaleza y rigorosamente exigible. Ese mandato es el fundamento de toda moral individual ó colectiva; precede á todas las otras virtudes, y es su base. Distínguese, sin

embargo, del mandato metafísico en que no viene de afuera.

La libertad "creando el derecho y la obligación individuales, supone la identidad de todos los derechos entre los individuos del humano linaje, y la reciprocidad de todas las obligaciones. La igualdad, el derecho común, es, pues, el primer principio de la moral, y el mutuo respeto su primera expresión. La sociedad, así como el individuo, se constituye bajo esta base, y el apremio jurídico viene á confirmar en la ley la afirmación primitiva de la conciencia.„

Un segundo grado de justicia es la generosidad, que consiste, no tan sólo en reconocer el derecho, sino en hacerlo prevalecer, reparando las desigualdades que la naturaleza y la suerte producen. "Por ella vemos al fuerte ayudando al débil, al rico compartiendo con el pobre, al atrevido sosteniendo al tímido, al hombre defendiendo á la mujer, y dicha abnegación se presenta tan bellamente á la conciencia bajo forma de obligación que por un lado veda el orgullo en quien da, y por otra parte preserva del rebajamiento á quien recibe, no haciendo ambos en sus diversas posiciones más que satisfacer una ley común, la justicia... Hay, por lo tanto, deberes de abnegación que, sin ser susceptibles de apremio, son, sin embargo, deberes, y su infracción acarrearía vergüenza y remordimientos.„ La generosidad puede llegar hasta el heroísmo; pero "el heroismo no tiene garantía exterior ninguna, porque está por encima de la virtud de los que lo juzgan„. La moral social debe hacer practicar la equidad, debe hacer respetar todos los derechos. "En un segundo grado, el precepto moral se refiere á las instituciones y se aplica á suprimir los privilegios de clase, los monopolios, las jerarquías facticias y los acotamientos imaginarios, y á poner al alcance de todos ciertos bienes que, en el curso natural de las cosas, serían patrimonio solamente de algunos: la instrucción elemental, la ciencia, la propiedad, el crédito, etc. Consiste en establecer cada vez más la igualdad de las condiciones sociales. Rousseau dijo: "El hombre ha nacido libre, y por doquiera se halla en cadenas.„ Pues ahora, invirtiendo la fórmula de Rousseau, diremos: "El hombre nace en cadenas y debe libertarse.„

"La moral aparece, pues, en la naturaleza como un principio independiente... En cuanto á su origen, se oculta á nuestro alcance como los orígenes todos de la ciencia.„

Tal es la teoría de la *moral independiente*. Y hemos transcrito textualmente las fórmulas que sus representantes usan, porque es difícil reemplazarlas sin exponerse á interpretarlas mal.

Refutación.—Consiste la esencia de esta teoría, no en los deberes que impone, sino más bien en la pretensión que aduce de imponerlos sin acudir á ningún principio metafísico. Ahora, pues, vamos á mostrar:

1.º Que esa pretensión se halla mal fundada.

2.º Que lleva consigo la mutilación, digámoslo así, de la Moral, ya en sus aplicaciones, ya en sus principios.

1. Esa pretensión se halla mal fundada. Dice ese sistema que la conciencia afirma la ley moral. También lo decimos nosotros, pero no está ahí la cuestión; sino que lo que se trata de saber es en virtud de qué derecho se impone la ley moral; por qué tiene ese carácter de ley inmutable absoluta y obligatoria con sanción subsecuente. Los corifeos de la moral independiente no quieren responder á esa pregunta. Pero ¿sígue-se de ahí que haya de quedar sin contestación? Creen ellos mostrarlo así en cierto modo con atacar las soluciones de los espiritualistas católicos y las de los materialistas. Acordes nos hallamos con ellos en afirmar que la moral materialista sacrifica el derecho á la fuerza; pero, en cuanto á la moral católica, los reproches que tales autores le dirigen son enteramente infundados. Representan ellos á nuestro Dios como un tirano que nos quita la libertad, y manda imperiosa y arbitrariamente sin tomar en cuenta nuestra personalidad y nuestra razón. Pero la moral católica enseña precisamente todo lo contrario. Dios es quien ha puesto en nuestra naturaleza la libertad, la conciencia y el sentido moral. Y por la voz interior de nuestra conciencia es como Dios nos manifiesta la ley natural, y esa ley no es arbitraria, está fundada en la naturaleza de las cosas. En cuanto á las le-

yes positivas, ¿por qué no habría de tener Dios derecho de imponerlas, y mucho más cuando sólo lo efectúa en atención á nuestro mayor bien? Fuera de esta injusta crítica de la moral católica, no vemos pruebas de la moral independiente. No basta para demostrar ésta decir que la libertad es un hecho, lo mismo que la conciencia moral; sería preciso mostrar además que ésos son dones que no los hemos recibido de Dios; sería preciso probar el ateísmo. (Véase el artículo acerca de *Dios* respecto á las pruebas de su existencia.) Porque, existiendo Dios, de Él es de quien vienen la libertad y la ley moral, según más arriba hemos demostrado.

Bajo pretexto, en fin, de hacer abstracción de toda Metafísica, la moral independiente lo que hace es recurrir á un gran número de peticiones de principio y confusiones. Señalaremos algunas. El libre albedrío es un hecho, desde luego; pero el derecho que tenemos á que se le respete es muy diferente de ese hecho, y la moral independiente confunde ambas cosas. ¿Por qué es la libertad del hombre un bien mayor que la necesidad que se advierte, no solamente en el mundo físico, sino también en nuestros raciocinios? ¿Por qué ese bien que hace un momento era un hecho realizado, se convierte en un ideal cuya realización hay que procurar, y, de consiguiente, no es ya un hecho, sino un haber de ser de orden metafísico? ¿Por qué es moral dar á nuestros semejantes lo que no tienen, y hacer desaparecer así ciertas desigualdades? Si suponemos nuestra voluntad independiente de toda autoridad, es ella entonces su propia regla y esencialmente bueno todo acto libre que ejecute. Obrar contra el dictamen de la conciencia sería, aun para ella misma, obrar con más perfección que obedecerlo, porque sería hacer más completamente acto de independencia. Toda obligación es esencialmente una ley, y el hombre no puede imponerse él mismo una verdadera ley; pues siempre que quiera, es decir, cuando obre contra aquella pretendida ley, la destruirá por ese mismo hecho.

2. Hemos dicho en segundo lugar que ese sistema mutila la Moral.

La mutila en sus aplicaciones, pues suprime parte de nuestros deberes; desde luego todos los que tenemos para con Dios, y además algunos de los que tenemos para con nosotros mismos y para con el prójimo, ya que muchos de éstos últimos no entran en el ejercicio de un derecho. Pondremos algunos ejemplos. ¿Tienen los hijos deberes especiales para con sus padres? ¿Debe ser respetada la propiedad? Ciertamente que sí según la Moral, pero no así según el principio de igualdad de los moralistas independientes. Por lo demás, si se tomase realmente como punto de partida de la Moral el respeto á la libertad considerada como hecho psicológico, es decir, como facultad del libre arbitrio, apenas quedaría en pie obligación alguna. Supongamos, efectivamente, por un instante que el ejercicio del libre arbitrio sea el único bien moral, y desde entonces todo cuanto obremos libremente será bueno. No habrá, por consiguiente, mal moral ni pecado, pues que sin el ejercicio del libre arbitrio no se da pecado. La sociedad tendrá además el deber de dejar hacer á cada uno todo lo que le dé la gana. Los partidarios de la moral independiente protestarían contra estas tan inmorales consecuencias, y aducirían que la base de su teoría no es, en efecto, el hecho del libre arbitrio, sino una libertad, es decir, una perfección ideal que hará la dignidad del hombre. Pero entonces que no vengan diciéndonos que la libertad de que hablan es un hecho.

Mutila también dicho sistema la Moral en sus principios y sus elementos constitutivos. Quítale á ésta su inmutabilidad al darle por fundamento ó bien un hecho esencialmente contingente, el libre arbitrio, ó bien un ideal cuya determinación queda al capricho de cada cual desde el punto en que no se busca su base en un principio de razón. Suprime la obligación; porque, si efectivamente somos nosotros quien nos mandamos á nosotros mismos, somos entonces libres de no mandarnos, y tenemos el derecho de no obedecernos. Diráse, sin duda, que eso sería faltar á lo que debemos á nuestra dignidad; pero para probar que hay en eso un mal moral preciso sería buscar fuera del yo humano el fundamento de la ley que nos obliga, de esa ley que

la conciencia puede manifestar, pero crearla no.

Ese sistema mutila la sanción ó, mejor dicho, la suprime, puesto que la reduce al remordimiento y á la estimación ó censura de nuestros semejantes, y ya hemos visto que á las decisiones de esos dos tribunales, la conciencia y la opinión, les falta equidad, y que una porción notable de las acciones morales se les escapan. Y, por último, privando á la Moral de un fundamento racional colocado por encima de las voluntades humanas, tiende este sistema á sacrificar el bien y la equidad en aras de lo arbitrario, aunque sea éste de lo más injusto, cuando dicho querer arbitrario es impuesto como un bien por la voluntad de las masas que forman la opinión y las leyes. La moral independiente viene, por lo tanto, á aproximarse al positivismo, caminando, como él, á sustituir la fuerza bruta al derecho.

III.—Sistemas de moral que se enlazan con el subjetivismo de Kant.

Numerosos son tales sistemas; pero los que más partidarios cuentan actualmente en Francia son, por una parte, el sistema del mismo Kant, que admite la existencia de lo absoluto, ó sea, según su lenguaje, del *noumeno*, objeto de la razón, y por otra parte el criticismo, que se apoya tan sólo en los fenómenos contingentes.

1.º—Moral kantiana.

Exposición.—La razón especulativa y la razón práctica, según el filósofo alemán, son facultades distintas; traza la una las reglas que dirigen al espíritu en el campo de la Ciencia, y es incapaz de producir la certeza; intima la otra los preceptos que la voluntad debe seguir para alcanzar su fin.

Ahora bien; dos especies de preceptos puede dictar la razón práctica: los unos bajo condición, es á saber: los imperativos hipotéticos, tales son todos los preceptos interesados, que pueden traducirse al tenor siguiente: "Si quieres alcanzar tal fin toma tal medio„; y los otros sin condición, conviene á saber: los imperativos categóricos; tal es el deber, pues que se impone, no como un medio, sino como un fin en sí mismo, que tiene un valor absoluto. Pero sólo una cosa hay que tenga así un valor absoluto, y es la buena voluntad, que, siendo libre, á nadie debe nada más que á sí misma, y siendo razonable se encuentra de acuerdo con todas las voluntades razonables y libres como ella.

Así, pues, la voluntad libre y razonable es el objeto de la ley moral. "Debes querer ser libre y razonable.„ He ahí la ley. La libertad se propone, por lo tanto, como fin á la libertad, y eso es lo que constituye la *autonomía* de la ley.

De este carácter absoluto de la voluntad libre se deriva la primera fórmula de la ley moral: "Obra siempre de tal suerte que trates siempre la voluntad libre y razonable, es decir, la humanidad, en ti y en los otros, como un fin, y no como un medio.„ De aquí nace el deber de respetar á todos los hombres. El ideal que la Moral impone es tratar á todas las voluntades libres como fines. El medio de discernir las acciones conformes á ese ideal es ver si se puede elevar á regla general la aludida acción, y de ahí esta nueva fórmula: "Obra de tal suerte que la razón de tu acto pueda ser erigida en una ley universal.„

La acción moral es meritoria y nos hace dignos de la verdadera felicidad ó el supremo bien; resulta por ende un primer postulado de la Moral, es á saber: el supremo bien es posible. Debemos querer la santidad y el supremo bien, que es su consecuencia; pero la vida presente es insuficiente para realizar lo uno y lo otro, y de ahí se deriva la necesidad de nuestra inmortalidad, que es un segundo postulado de la Moral. Mas como nada en la naturaleza asegura el triunfo de la moralidad y la permanencia de la persona, para que ambos objetos se realicen es preciso que exista Dios, y ése es el tercer postulado de la Moral.

Estos postulados de la Moral: *La posibilidad del supremo bien, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios*, deben, por lo tanto, admitirse como consecuencias de la ley moral, aunque la razón especulativa no pueda demostrarlos; porque los principios de la razón teórica, lo mismo que los de la razón práctica, son formas *a priori* de nuestro entendimiento, y no es la evi-

dencia de las cosas quien nos los manifiesta.

Refutación.—Hemos expuesto muy sumariamente la moral de Kant, toda vez que un examen de los pormenores de dicha teoría nos obligaría á entrar en cuestiones filosóficas que nos alejarían demasiado de nuestro asunto. Nos ceñiremos, por lo tanto, á mostrar aquí la falsedad de los principales asertos en que Kant se ha puesto en contradicción con la moral tradicional de los filósofos católicos.

Admite el filósofo alemán que la razón teórica no puede dar la certeza y que la razón práctica la da. No se ve fundamento plausible para esa diferencia: si la razón práctica nos da la certeza de los principios de la Moral, la razón teórica debe también darnos la certeza de los principios especulativos; y, por consiguiente, demuestra las verdades que se refieren á los fundamentos de la Moral, y que Kant convierte en postulados.

Kant hace del principio de la ley moral una forma puramente subjetiva del entendimiento; la ley se afirma, según él, independientemente de todo conocimiento experimental y de toda noción especulativa. Pues bien; no se ve cómo una forma puramente subjetiva del entendimiento, por imperativamente que se afirme, ha de poder dar la certeza de que la Moral obliga; porque la cuestión no es saber si el deber se afirma, sino si se afirma legítimamente y si está fundado en razón.

Todas las pruebas que nos han servido para demostrar de qué manera conocemos la ley moral, y cuál es su fundamento, refutan la teoría de Kant, y, por último, parte de las dificultades que hemos opuesto á los partidarios de la moral independiente pueden asimismo presentarse contra Kant.

2.º—Moral criticista.

Monsieur Renouvier es discípulo de Kant, cuya doctrina pretende completar. No admite sino los fenómenos, y funda la certeza de la ley moral, lo mismo que la de todos nuestros conocimientos, no en la evidencia, sino en un acto de fe libre.

Su sistema de moral es bien superior á las teorías en cuyo examen nos hemos detenido algo; pero como apenas es conocido mas que en las escuelas de Filosofía, nos limitaremos á observar que si no pueden echársele en cara ciertas confusiones que se encuentran en la teoría de la moral independiente y en la de Kant, le es absolutamente imposible dar cuenta de todos los caracteres de la obligación moral una vez negada la existencia de todo lo que no sea fenómeno.

Esto de que todas las teorías que hemos ido recorriendo no alcanzan á explicar la existencia, naturaleza y fundamentos de la ley moral, nos suministra una nueva prueba de la verdad de la doctrina tradicional de los filósofos católicos.

J. M. A. VACANT.

MORISCOS *(Expulsión de los)* [1].—1. SE EXPONE LA CUESTIÓN.—Llámanse en España moriscos los que en tiempo de nuestras guerras contra los moros invasores y detentadores de nuestro territorio, ó más bien, á consecuencia de nuestras victorias sobre ellos, abjurando la ley de Mahoma se hacían cristianos, y los descendientes de ellos por más ó menos generaciones, según duraba más ó menos tiempo el acomodarse al tenor de vida de nuestra raza é incorporarse á ella, como lo hicieron muchos más de lo que se cree comúnmente. Se les distinguía también con el nombre de *cristianos nuevos,* y se les aplicaban otros epítetos poco benévolos, que la caridad procuraba corregir. Mudéjares se llamaban los moros que, permaneciendo tales, vivían, generalmente en virtud de capitulaciones, en territorio ya reconquistado por los cristianos, y, por tanto, bajo la jurisdicción de éstos; así como los mozárabes eran cristianos que, conservando este glorioso nombre, quedaban en territorio dominado por los moros.

Las denominaciones aplicadas á los moriscos y el pundonor que ponían nuestros padres en distinguirse de aquéllos con el dictado de *cristianos viejos*

1 Hemos escrito este artículo para sustituirlo al francés que con título idéntico ocupaba este lugar, y era insuficiente para España á más de inexacto por ciertas preocupaciones que de ordinario ciegan á muchos autores extranjeros en lo tocante á nuestra gloriosa historia.

(NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.)

aun después de siglos enteros, indica muy á las claras que los moros convertidos no se fundían con la antigua raza española, persistiendo en conservar su lengua, traje, usos y costumbres, aun en los más pequeños detalles, con una tenacidad que los hacía sospechosos de aborrecer á sus generosos vencedores, y de abrigar en sus pechos más hondas y peligrosas diferencias. Estas se hicieron patentes muchas veces; ambas potestades, la eclesiástica y la civil, apuraron los medios de atraer á los moriscos y asimilárselos acortando las distancias, borrando las diferencias; pero los más laudables esfuerzos se estrellaron casi siempre en la obstinación y en el desprecio, que por sí solos, como que no tenían otra explicación, habrían denunciado la existencia de planes hostiles y conspiraciones de alta traición y complicidad con los enemigos exteriores, aun cuando no hubiesen producido repetidas sublevaciones, que se castigaron varias veces con la expatriación, desde apenas terminada la reconquista con la toma de Granada el 2 de Enero de 1492, hasta la expulsión definitiva de los moriscos en 1609, reinando Felipe III y siendo su primer ministro el Duque de Lerma.

Verdaderamente, no puede menos de causar gran lástima la desventurada suerte de tantos millares de infelices que, vencidos y castigados en España, y expulsados de aquí en masa, no hallaron mejor acogida en Francia, Italia y otras naciones, y la tuvieron mucho peor aún en Berbería, donde para robarles el dinero y alhajas que de aquí llevaban los desnudaban, los escupían en la cara y los degollaban sin piedad, hasta el punto que de seis mil que se embarcaron juntos en Valencia para Argel, sólo uno llegó allá con vida, que fué Lorenzo Pedralui, refugiado finalmente en Roma, cuya relación lastimera trae, con otros muchos datos análogos, su contemporáneo, el P. Damián Fonseca [1].

II. Su importancia.—La expulsión de los moriscos ha sido motivo de gravísimas acusaciones contra España, las cuales, bien examinadas, tienen por razón y causa primera el odio protestante á nuestra política tradicional, eminentemente católica, y la rivalidad y envidia francesa á la antigua prepotencia de nuestra patria. Hay que tener en cuenta la lucha entre la Casa de Austria y la de Francia, y cómo, al quedarse esta segunda en el trono de San Fernando, hubo tanto interés como facilidad para acriminar á la primera, hasta en los púlpitos y de real orden, bajo apariencias de piadoso celo. La pasión protestante y los conveniencias borbónicas se vieron unidas con interés común de aminorar las glorias de la Casa de Austria en España; y así se calumnió con tenacidad secular nuestra conquista de América y el comportamiento con los indios, y se desfiguró, hasta pintarlo como un monstruo, al gran Felipe II, y se agotaron los calificativos duros para estigmatizar la expulsión de los moriscos como la mayor torpeza, suicidio nacional, injusticia, crueldad, deslealtad, infamia sin excusa alguna; y para hacerla resaltar más, se ha llegado á sostener que con los moriscos, por lo que tenían de moros, se expulsó la ciencia, las artes y la civilización (de lo cual se habría reído el propio Mahoma en sus elíseos si estuviera en ellos), y particularmente el Tribunal de la Inquisición, en libros y discursos, en la novela y en el teatro, ha sido objeto de la guerra más entusiasta que las pasiones hayan hecho nunca á la verdad.

Mas ya que del antiguo esplendor no nos queda apenas más que el recuerdo y el dolor de haberlo perdido, debemos conservar siquiera la honra de nuestra historia, y evitar la vergüenza de que los mismos españoles repitan, como ecos inconscientes, las diatribas de los que menosprecian y deprimen nuestra gloria nacional. Y gracias á Dios, en estos nuestros días hay sabios infatigables que restituyen á la verdad histórica el brillo que le quitaban el polvo mohoso de la ignorancia y las nieblas de la pasión. Tocante á nuestras conquistas y dominación en América, el P. Cappa, S. J., con los tomos que van saliendo de su bien cortada pluma, está llamado á disipar muy arraigadas preocupaciones. La Inquisición sabrá bien lo que

[1] *Relación de la expulsión de los moriscos del reino de Valencia*, del Maestro Fr. Damián Fonseca, publicada nuevamente por la Sociedad valenciana de bibliófilos, 1878. Tratado II, cap. XII.

fué quien lea el razonado libro del eminente filósofo D. Juan Manuel Orti y Lara y el del recién difunto D. Francisco J. García Rodrigo. La decantada civilización de los sectarios de Mahoma, de la que, particularmente en Literatura, hay quien se muestra lastimosamente enamorado, la deja en su lugar con sus doctísimos escritos al gran arabista D. Francisco Javier Simonet, cuya importantísima *Historia de la España mozárabe* quiera Dios que salga pronto á luz. La noble y brillantísima figura de Felipe II la ha renovado, dejándola limpia y hermosa, el eruditísimo investigador y crítico seguro D. José Fernández Montaña, mi amigo carísimo (como casi todos los anteriores), digno Auditor de la Rota.

Por lo que hace á la expulsión de los moriscos, hay en este punto mucho que desenterrar y mucho que enterrar; muchas verdades que desenterrar de entre el polvo de las bibliotecas y archivos, muchos errores que enterrar para que nunca más inficionen y extravíen á la inteligencia. Con este artículo no aspiro yo á más que á excitar á los sabios para que prosigan este filón, seguro de que ellos lograrán que brille luz espléndida en el cielo hermoso de nuestra historia patria. Yo no sé ni puedo hacer más; á los españoles que profesan en esto ideas inexactas les ruego que mediten, no sean involuntariamente víctimas ó cómplices de una intriga antipatriotica; á los extranjeros católicos les advierto que, tirando piedras al tejado español, van á quebrar las tejas del Vaticano.

III. Su generalidad. — Es rutina muy común atribuir á Felipe III y á su privado, el Duque de Lerma, toda la responsabilidad de la expulsión de los moriscos, cuando los fueros de la verdad histórica piden que de esa responsabilidad ó de ese mérito se declare solidaria la política tradicional española, representada, no solamente por la Casa de Austria, sino por los Reyes Católicos D. Fernando y doña Isabel, y antes por D. Jaime el Conquistador, por San Fernando el Santo y la pléyada lucidísima de nuestros héroes legendarios. En este punto y en algún otro me complazco en andar en compañía del sabio Presidente de nuestra Real Academia de la Historia, D. Antonio Cánovas del Castillo, ya que en otros habré de separarme y ponerme enfrente de él.

"Diríase, ha escrito, al leer muchos libros que no fué todo ello sino mero capricho del favorito, impuesto á un Monarca negligente y fanático. Nada hay, en mi opinión, menos cierto. Pero es difícil persuadir por lo general á los hombres... de que los males que con frecuencia padecen no son precisamente causados por los que tienen la desdicha de gobernarlos. Poderosamente contribuye á este error un cierto estímulo de patriótico orgullo que inclina á echar sobre un hombre solo, ó algunos pocos hombres, las culpas comunes é imputables á la nación entera... Permitidme, señores, que alce hoy resueltamente la voz contra una de esas injusticias, diciendo que hay que fijar mucho antes del reinado de Felipe III, y en otros motivos que la incapacidad, las intrigas ó la codicia de Lerma, el origen de la violenta medida de que se trata. Para mí, el problema, aunque no resuelto hasta 1609, estaba terminantemente planteado desde el tiempo de los Reyes Católicos... No cabe dudar, en mi concepto, que el edicto de 31 de Marzo de 1492, que echó de España á los judíos, determinó una nueva dirección de la política religiosa, que en el lógico encadenamiento de los hechos tuvo por último é inevitable eslabón la real carta de 4 de Agosto de 1609 contra los moriscos valencianos y los bandos de igual índole que se siguieron [1]."

Lo mismo que dice el Sr. Cánovas del Castillo, enemigo de aquella política española, míseramente enamorado de todas las libertades del mal, jefe del partido conservador que no ha querido conservar la unidad católica, y que, más que á este supremo anhelo de Cristo [2], muestra afición nada envidiable á los moros y á sus cosas [3], lo había dicho ya antes y con más exactitud

[1] *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la recepción pública del Excmo. Sr. D. Eduardo Saavedra*, el 29 de Diciembre de 1878, págs. 78-79.

[2] Matth., XIIII, 24-30; Joann., XI, 52; I Tim., II, 4; Joann., XVII, 20-26; Apoc., II, 15-16.

[3] «Yo no sé negar que... profeso afición vivísima á lo que queda de aquella gente, al cabo y al fin española, y más desdichada que merecía por grandes que sus culpas fueran.» (Disc. cit., pág. 62.) «Afición que de mi confieso a los pobres moros españoles.» (Ibid., pág. 66.) «Preferían (los moriscos) ser á un tiempo moros y españoles..., guardando á

otro ilustre personaje que, tras haberse sacrificado por los moriscos, representa legítimamente á los más ardientes partidarios de la expulsión. Es el beato Juan de Ribera, Arzobispo de Valencia y Patriarca de Antioquía, que el domingo 27 de Diciembre de 1609, cinco días después de haberse dado el pregón de la expulsión, se subió al púlpito de su catedral, y, no menos á nombre del bien temporal de la patria que del espiritual de las almas, acriminando gravísimamente á los moriscos, que conocía mejor que nadie, defendió calurosamente la expulsión, probando, entre otras cosas, que la desearon los Reyes anteriores, y si no la llevaron á cabo fué por impedimentos que les sobrevinieron, y porque "habíales tomado el corazón la mole y grandeza del caso„, recopilando el punto con estas palabras: "Consta por lo dicho que esta obra ha sido deseada y procurada por un Papa, un Emperador y cuatro Reyes [1].„

Más aún: la expulsión de los moriscos, porque eran moros de corazón y enemigos de España, no fué sino aplicación en un caso particular de las aspiraciones seculares de todos los españoles, desde D. Pelayo hasta Felipe III, y aun de todos los cristianos de aquellos tiempos y de los Papas que en ese largo período ocuparon la Silla de San Pedro. El nombre de *Reconquista* expresa muy exactamente el carácter de aquella lucha titánica, que mal conocerá quien la compare á una guerra de partidos: es toda ella una continuación de la batalla de Guadalete; es una reivindicación del suelo patrio, y el español no se contenta con menos que restablecer el *statu quo*, anterior á la traición del Conde Don Julián y de Don Oppas, lanzando al otro lado del mar al invasor africano, que sigue siendo africano y no se considera como español aunque se sucedan generaciones y generaciones.

la par su patria y su fe. Proponíanse de este modo, y por razones plausibles, perseverar en una conducta que, por otra parte, los hacía incompatibles con nuestra nación, tal como estaba constituída entonces, y aun como lo está actualmente.» (Ibid., pág. 99.) ¡Razones plausibles para obstinarse en profesar las majaderías del Corán, y esto en medio de los esplendores de la luz cristiana, aparentando cristianismo con sacrílega perfidia! ¡Razones plausibles para fingir sumisión á España mientras conspiraban por entregarla á sus enemigos!

[1] Fonseca, obr. cit., pág. 74.

IV. Su verdadero carácter. —En este último punto se equivoca el señor Cánovas del Castillo, no señalando bien el verdadero carácter de la gran empresa cuando dice que los moros "al cabo y al fin eran gente española„, cosa que se habría guardado de afirmar delante de nuestros antiguos guerreros; pues para ser español no basta con nacer en España, y menos merecen este nombre, por ejemplo, los hijos que á los generales de Napoleón les nacieran por acá hacia el año 8 de este siglo. No moro, sino morisco y antiguo, era Francisco Núñez Muley, y en su elocuente discurso dice todavía *nuestra nación*, *nuestro pueblo* [1]. Seguramente se habría sonreído si oyera al actual Presidente del Consejo de Ministros afirmar que, no ya los moriscos, sino los moros, "al cabo y al fin eran gente española„. En cambio, no sonrisa, sino enojo amenazador habrían visto en el tostado rostro de nuestros antiguos reyes y héroes los acomodaticios sabios modernos que se atreven á suponerles casi librecultistas y afirman que, atentos aquéllos á vencer y adelantar materialmente, firmaban, de ordinario y sin dificultad, capitulaciones en que campeaba amplio espíritu de libertad religiosa.

Si tras de una victoria, ó en virtud de una capitulación, quedaban moros en territorio cristiano, era por la fuerza de las circunstancias, porque así lo exigía el interés general de la gran causa. El verdadero espíritu que informaba constantemente la política española de aquellos tiempos, aun en las capitulaciones y las treguas, era el que significan las palabras que dijo don Jaime *el Conquistador*, cuando en Calatayud le avisaron de ciertos desafueros cometidos en tierras de Valencia por moros sometidos. "Plácenos mucho de que hayan dado ocasión para que los mandemos echar de la tierra, porque allí donde el nombre sucio de Mahoma es apellidado sea alabado y adorado el dulce nombre de Jesús, Maestro y Redentor, Dios verdadero[2].„

Por antiguo y precioso documento que más abajo se ha de citar, sabemos que

[1] Janer, *Condición social de los moriscos de España*. Apéndice 10.

[2] Fonseca, obra cit., pág. 72.

el propio D. Jaime había jurado á Dios no dejar que en sus tierras quedaran sarracenos, y que á instancias suyas, Pedro, Arzobispo de Tarragona, lanzó sentencia de excomunión contra los que osaran poblar lugares con sarracenos, á fin de que se alabara allí el nombre de Cristo, abolido por completo el de Mahoma [1].

Así, cuando San Fernando toma á Sevilla, la desalojan los moros en número de cien mil. "Parte de ellos pasó en Africa, parte se repartió por otros lugares y ciudades de España [2]." Cuando el propio Santo guerrero reconquistó á Córdoba, hizo lo mismo; las capitulaciones se hicieron "con sólo que les concediesen las vidas y libertad para irse cada cual donde mejor le estuviese... Idos los moros, quedaba la ciudad sola y yerma. Prometió el Rey por sus cartas muchos privilegios á los que vinieran á poblar [3]." Cuando á su contemporáneo D. Jaime se le entregó Valencia con todo lo demás (aquende el Júcar), el concierto fué que los moros puedan ir libres á Cullera y Denia (allende el Júcar) con seguridad y debajo de la fe y palabra real. "Los mismos, sin que nadie los cate, puedan llevar consigo todo su oro y plata, y las demás prendas que quisieren y pudieren [4]." Y con efecto, salieron de la ciudad de Valencia cincuenta mil.

El territorio que ocupaban los moros lo tenían por suyo los cristianos, y se ve en las reclamaciones que muchas veces se hicieran mutuamente los Reyes de Aragón y Castilla sobre entradas del uno en territorio (por conquistar) del otro, y hasta los Obispos consideraban extendida su jurisdicción bien lejos dentro del territorio ocupado por los enemigos de Cristo. Así, á los Obispos refugiados en Asturias, cuando morían, se les nombraba sucesor con los títulos de sus diócesis antiguas ocupadas por los moros. En la dedicación de la Iglesia de Oviedo, como metropolitana, el año 877, "hubo otros Obispos cuyas ciudades algunas estaban abandonadas, otras las ocupaban los árabes..... Dulcidio de Salamanca, Jacobo de Coria, Fausto de Coimbra.... Heleca de Zaragoza. Las ciudades de éstos, aunque alguna vez las ocuparon los Reyes de Asturias, por la imposibilidad de retenerlas permanecieron ocupadas ó detentadas por los árabes, ó destruídas hasta los tiempos de Alfonso, que tomó á Toledo„, dice el célebre historiador, Arzobispo de esa diócesis [1]. Lo mismo se comprueba con las firmas episcopales de Concilios y de otros documentos. El Obispo de Albarracín se llamaba Obispo de Segorbe antes de que esta diócesis volviera al poder de los cristianos [2]. D. Pedro de Laviana aparece Arzobispo de Zaragoza antes de tomarla [3]. Y San Pedro Pascual, en 1262, es consagrado Arzobispo de Granada; lleno de santo celo se va allá á predicar á moros y mozárabes y cristianos prisioneros, y muere mártir el año 1300 á las puertas de la Alhambra.

La hidalguía española respetaba la palabra empeñada en las capitulaciones; pero cuando el enemigo faltaba á ellas, si las circunstancias lo permitían se proseguía el plan de limpiar el suelo patrio. He aquí varios ejemplos:

"Alafarcho, moro de ingenio sagaz, prometió entregar y rendir el castillo de Reguara, que tenía en su poder. El Rey de Aragón, como el que era arriscado, creyóle fácilmente que le trataba verdad. Acudió con poca gente como á cosa hecha. Hubiera de caer en el lazo y quedar preso; mas quiso Dios que le avisaran el engaño y de lo que pasaba, con que se puso en cobro. El moro, burlada su esperanza, se declaró por enemigo, y persuadió á los moros de Valencia que tomasen las armas y que se levantasen. El Rey, movido por el peligro, acudió á Valencia. Tratóse en aquella ciudad de echar aquella gente de todo el reino. Los señores, por la ganancia que de aquella gente se les venía, hacían contradicción; los Prelados y el pueblo otorgaban con el Rey, que fué el parecer que prevaleció en las Cortes. Mandaron, pues, á todos los moros que saliesen del reino de Valencia y de todo su distrito dentro de cier-

[1] Villanuño, *Summa Conc. Hisp.*, tomo II, pág. 82.
[2] Mariana, lib. XIII, cap. VII.
[3] Mariana, lib. XII, cap. XVIII.
[4] Mariana, lib. XII, cap. XIX.

[1] Roderici, Tolet. Dioec. Arch., *Rerum in Hispania gestarum. Cronicon*, lib. V, cap. XVIII.
[2] Mariana, lib. XIII, cap. XII.
[3] Baronio, *Ann.*, 1118.

to término. Ellos, aunque estaban en armas, sesenta mil dellos obedecieron á lo que les fué mandado. Repartiéronse por tierras de Murcia y de Granada (tierras de moros entonces), etc. [1]„

Cuando en 1501 se sublevaron los moros y moriscos de Sierra Bermeja y despedazaron con fiera sevicia al gran Alfonso de Aguilar, vencidos después, capitularon que los Reyes Católicos les pondrían naves para pasarse al Africa, y por un sabio escritor que andaba constantemente en la casa y corte de Fernando é Isabel sabemos que "no les ha desagradado á los Reyes el que se marchen. Dicen que así se expurga la tierra poco á poco de la mala semilla„ [2].

En 1592, algunos, que el historiador llama codiciosos y amigos de guantes, persuadían á Isabel la Católica que no tenía cuenta expulsar á los judíos, y ella respondió: "Más quiero limpiar mi tierra del pecado de las herejías, que éste es servicio de Dios y mío„, y los expulsó en número de cuatro mil doscientos en mil doscientas familias [3].

Asimismo, cuando el Rey Católico tuvo que acudir con todas sus fuerzas á vencer la sublevación de las Alpujarras en 1500, la alternativa que propuso á los moros y moriscos vencidos fué que emigraran al Africa si no se bautizaban [4].

V. Conformidad de la Santa Sede. —Aunque se podrían amontonar muchas más pruebas, basta con hacer ver rápidamente la conformidad de la Sede Apostólica con este espíritu tradicional de la antigua política española. Con fecha 1.º de Abril de 1517, el Papa León X confirma á los Reyes de España el honrosísimo título de *Católicos*, que les había otorgado Alejandro VI, y lo hace en premio de que, entre otros méritos, "con próvida ordenación expulsaron de sus reinos y dominios á los judíos, cuyo trato y habitación en sus reinos y dominios eran muy contagiosos„ [5].

[1] Mariana, lib. XIII, cap. IX.

[2] Pedro Mártir de Angleria, Epist. CCXX. En Granada 9 de Junio de 1501.

[3] Pedraza, *Historia eclesiástica de Granada*, parte III, capítulo LIX.

[4] Pedraza, id., part. IV, cap. XXV.—Pedro Mártir de Angleria, *Legatio Babilonica*. En el discurso que abajo saldrá.

[5] *Bullarium Magnum*.

Mucho antes que León X y Alejandro VI, Gregorio IX sanciona con su autoridad la idea de borrar del suelo español la inmundicia mahometana; y al conceder á los guerreros españoles todas las gracias de los cruzados para la Tierra Santa, aprueba y aplaude *(dignis in Domino laudibus et favore benevolo)* la que llama *muy piadosa* empresa de Fernando el Santo, "considerando diligentemente que el hijo de la esclava no debe ser heredero con el hijo de la libre, para arrancar de manos de ellos (los agarenos) la tierra que, profanados los santuarios, ocuparon y detentan, á fin de que, eliminando de ella las inmundicias, introduzca allí, con el auxilio divino, un pueblo aceptable á Dios„ [1].

En el artículo francés que se ha sustituído con éste se reconoce que en 1266 el Papa Clemente IV había aconsejado á D. Jaime el Conquistador que "aprovechase la sublevación de los mudéjares de Valencia para expulsar aquellos peligrosos vasallos„. Siento no haber encontrado el documento pontificio en el *Bullarium Magnum*, edición de Turín, ni tener tiempo para buscarlo en otra parte.

Ya el año 874 el Papa Juan VIII escribía al Rey D. Alfonso el Magno que oraba continuamente por que Dios lo levantara sobre todos sus enemigos; añadiendo que, viéndose también Su Santidad apretado por los paganos, no dejara el Rey de enviarle algunos buenos y provechosos maestros en el arte de la guerra, con sus armas y caballos [2].

Urbano II, en 1089, seis años antes del Concilio de Clermont, escribe á Berenguer, Conde de Barcelona, aconsejando y recomendando que el dinero que muchos solían gastar yendo en peregrinación á la Tierra Santa le apliquen á restaurar y fortificar la recién conquistada ciudad de Tarragona, para que sea, dice el Papa, un muro y antemural del pueblo cristiano contra los sarracenos [3].

Durante la infancia de D. Alfonso XI, sus tíos los Infantes D. Pedro y D. Juan, con más valor que consejo, determi-

[1] Id. id., 4 de Sept. de 1236.

[2] Roderici, Tolet. Arch., *Cronicon*, lib. V, cap. XVII.

[3] *Bullar. Rom.*, edit. Tauri., tomo II, pág. 124.

naron presentar batalla casi á las puertas de Granada. Acudieron al Papa, y Juan XXII dió una Constitución Apostólica, que figura en el Cuerpo del Derecho, excomulgando á quien lleve armas, caballos, hierro, vituallas ú otro auxilio cualquiera al reino de Granada, que declara *detentado por los agarenos con afrenta de Dios* [1].

La misma doctrina vemos afirmada por el Concilio Lateranense, que, en general, excomulga á cuantos lleven á los sarracenos cualquier pertrecho de guerra, como se ve en las Decretales de Gregorio IX, lib. V, tít. VI, cap. VI; siendo muy de notar para nuestro propósito que en el cap. XI declara que las treguas no son paces, y que, por tanto, quedan también excomulgados los que durante las treguas lleven tales mercancías á los sarracenos.

El Concilio de Viena mandà, bajo pecado mortal, á los Príncipes cristianos que no permitan á los sarracenos habitantes en sus dominios invocar y ensalzar públicamente el nombre de Mahoma, como solían hacerlo diariamente á ciertas horas. La glosa advierte que eso sucedía en Aragón y otros reinos de España [2], y el Concilio ecuménico Lateranense IV manda que se obligue á judíos y moros á llevar traje distintivo de lo que son [3].

Inocencio III, ó digamos el citado Concilio Lateranense, manda á las potestades eclesiásticas purgar sus territorios de toda levadura herética, añadiendo que si algún señor temporal, requerido y amonestado por la Iglesia, desatendiere el purgar su territorio de herética fealdad, sea excomulgado. Y si no se enmienda dentro de un año, se le dé parte al Papa, para que éste declare á los vasallos absueltos del juramento de fidelidad, y entregue aquella tierra á los católicos para que la ocupen, y, echando fuera á los herejes, la posean sin ninguna contradicción, y la conserven en la pureza de la fe, salvo el derecho del señor principal [4].

"El Emperador Carlos V pidio varias veces permiso al Pontífice para echar de sus dominios la raza morisca, ó mandarla bautizar definitivamente. Repugnaba el Sumo Pontífice concederle, si bien, instado de nuevo por el Cesar, lo verificaba en 12 de Marzo de 1524, encargando Carlos á los inquisidores procurasen la conversion ó intimasen, de lo contrario, la salida bajo pena de quedar en perpetua servidumbre [1]„ "Carlos V, desligado por el Papa Clemente VII de los juramentos prestados por sus antecesores á las capitulaciones..., trató ya de expulsar... á los de Aragón, Cataluña y Valencia„, ha dicho el señor Cánovas del Castillo [2].

Finalmente, aunque el artículo francés sustituído con éste dice, sin citar pruebas, que Roma se resistió á hacerse solidaria de la expulsión de los moriscos, no pudiendo yo detenerme á buscar documentos fehacientes creo mejor informado y más imparcial, supuestas sus aficiones morunas y los prejuicios de su contraria política, al Presidente de nuestra Academia de la Historia, D. Antonio Cánovas del Castillo, el cual afirma que hacia el 1609 el Papa estaba naturalmente inclinado á la expulsión, y que ésta fué aconsejada de Roma resueltamente [3].

No juzgo necesario multiplicar las pruebas para poner en claro que en aquellos tiempos en que los hombres, á lo menos los cristianos, vivían persuadidos de que los intereses eternos de las almas están muy por encima de todo lo mundano, España, que se creía el brazo armado de la Iglesia, el ejército de Cristo, *strenuus Christi athleta*, como decía el Papa, amaba la santa unidad católica como la amaba la Iglesia universal. La intolerancia religiosa que profesaba según la índole de aquellos tiempos y circunstancias, tan diferentes de los nuestros, y como aplicación suya (aparte de otras justas razones militares y políticas) la expulsión de judíos, moros y moriscos, estos últimos por ser apóstatas obstinados, cuando obstáculos morales ó materiales no la impedían, lejos de pertenecer solamente á Felipe III, eran comunes á todos sus antecesores y á los demás Príncipes y Gobiernos cristianos, y á los Soberanos Pontífices y á toda la cristiandad.

[1] Extrav. Joann. XXIII, tit. VIII.
[2] Clementin., lib. V, tit. II.
[3] Decret. Greg. IX, lib. V, tit. VI, cap. XV.
[4] Ibid., tit. VII, cap. XIII.

[1] Janer, *Condición social*, etc., pág. 51.
[2] *Discursos*, etc., pág. 87.
[3] *Discursos*, etc., pág. 94.

VI. Lo que hicieron desde el principio los cristianos españoles por que se les asimilaran los vencidos.--Quien formare juicio de este asunto únicamente por lo que suelen decir los escritores extranjeros, creería que en esta tierra no ha imperado sino el fanatismo ciego y cruel, apenas diferente del de Mahoma sino en tener mejores intenciones. Los españoles liberales también se resienten de ligereza y de preocupación contra ideas que no les agradan. El eruditísimo académico D. Eduardo Saavedra dice á este propósito: "No distaban mucho de amalgamarse y fundirse con el medio social que los rodeaba. Y si las ciegas pasiones populares no hubieran atrofiado ese miembro importante de la nación, exigiendo después una amputación cruenta, los moriscos, como los antiguos mudéjares, hubieran concluído por incorporarse del todo con la masa de los demás españoles, contribuyendo con sus fuerzas y sus elementos de vitalidad á la mayor gloria de la patria, en vez de la miseria y muerte eterna á que fueron condenados al otro lado del Estrecho [1]."

Este voto favorable á temperamentos de benignidad habría sido escuchado con la debida consideración, aunque por lo cándido no seguido, en las prolongadas deliberaciones en que se oyó á los hombres más eminentes en pro y en contra de la expulsión; el docto académico no llevaría á mal que se sumara con el muy razonado y elocuente alegato que, sin tacha de irreligioso ni antipatriótico, elevó en Agosto de 1609 á S. M. el nobilísimo patricio D. Manuel Ponce de León [2]. Pero, ¿puede creerse que en la conducta de España con moros y moriscos no hubo más que pasiones ciegas y desaforado fanatismo? ¿Es que no se puede tener compasión de los infelices moriscos sin acriminar á nuestra patria, como si aquí, por falta de sentimientos caritativos y hasta de humanidad, no se hubiese hecho nada por amalgamar con los vencedores á los vencidos? Pues, aunque esto ni es tan asequible ni tan obligatorio cuando se trata entre invasores extranjeros y reconquistadores naturales, como si se tratara de parcialidades rivales de una misma nación, la verdad histórica es que España puede preguntar á sus detractores: ¿Qué más pude hacer por esos enemigos míos que no lo hiciera?

Desde el momento mismo en que, con la rendición de Granada, termina una lucha encarnizada, cuya duración de siete siglos prueba cuán hondas eran las raíces de sus causas, las palabras magnánimas que pronunció y el hidalgo comportamiento que en el acto de la entrega tuvo con el vencido Rey moro el nobilísimo Rey Católico marcaron perfectamente la lealtad cristiana y caballerosa, la caridad fraternal con que los españoles se proponían mirar á sus enemigos, ya rendidos.

Y, con efecto, al frente de Granada pusieron los Reyes Católicos, en lo eclesiástico, á un varón de Dios, un apóstol modelo de todas las virtudes, espejo de Prelados, Pastor amantísimo, no sólo de su grey, sino muy especialmente de los moros habitantes en su diócesi. En esto no hay que insistir, porque aun los más apasionados se deshacen en elogios del venerable Arzobispo Fray Hernando de Talavera, y aun se quedan cortos, pues ningunas alabanzas igualan á la bondad y dulzura paternal de aquel santo, ya como Arzobispo, ya como miembro del triunvirato gobernante. De capitán general y miembro también del triunvirato quedó el tipo más acabado del militar cristiano, león en las batallas, padre en el gobierno, el Conde de Tendilla, tan identificado con el Arzobispo modelo que eran como dos cuerpos y una alma, según testimonio de historiador contemporáneo muy conocedor de entrambos [1].

Cuando en Diciembre de 1499, por livianos motivos, por meros pretextos, se sublevaron por primera vez los moros y moriscos del Albaicín, matando al alguacil Barrionuevo y á cuantos cristianos habían á las manos por espacio de algunos días *(per dies aliquot quosvecumque obvios (christicolas) trucidabant* [2], y estallando formidable poco después, en las Alpujarras y en Sierra Bermeja, la sublevación que tenían preparada, el santo Arzobispo

1 *Discursos*, etc., pág. 55.

2 Janer, *Documentos Diplomáticos*, XCI.

1 Pedro Mártir de Angleria, *Opus Epist.* CCXIX. Granada, 25 de Abril de 1501.

2 Id., ibíd. Epist. CCXI, 1.º de Marzo de 1500.

montó en su mula, y con dos personas solas y su cruz pastoral alzada se subió al Albaicín y se presentó amoroso en medio de la plaza, exhortándoles á la paz y prometiéndoles perdón. El Conde de Tendilla, siguiendo el ejemplo de su amigo, les arengó igualmente, sin exigir más que la entrega de los asesinos, que ahorcó en número de cuatro, y llegando (tal era su hidalguía y su celo cristiano) á entregarles sus propios hijos y su mujer, que se quedaron en la casita de una cristiana, junto á la mezquita mayor (hoy parroquia del Salvador), en prenda de que no les faltaría á la palabra de perdón [1].

No faltaba quien aconsejara á los Reyes Católicos que, con motivo de la rebeldía, hicieran que se bautizaran ó emigraran los moros; pero los monarcas "quisieron esperar tiempo, por que se hiciese con más seguridad y voluntad de ellos. Fuéronlo disponiendo, y mandaron á los Gobernadores y Justicias de estos reinos favoreciesen á los moros, y no consintiesen hacerles agravios ni malos tratamientos, y á los Prelados y religiosos ordenaron que con blandura y amor les enseñaran la fe católica y doctrina cristiana, sin hacerles opresión ni violencia [2]."

Esta prudente y cristiana conducta no fué peculiar de aquellas circunstancias, sino que, en harmonía con la legislación canónica, se encarnó en las leyes españolas, como se goza uno de leerla en la Partida VII, tít. XXV, leyes II y III, que dicen así: "Ley II. *Como los christianos con buenas palabras, e non por premia, deuen convertir los moros.* —Por buenas palabras, e conuenibles predicaciones, deuen trabajar los christianos de conuertir a los Moros, para fazerles creer la nuestra Fe, e aducirlos a ella, e non por fuerza, nin por premia; ca, si voluntad de nuestro Señor fuesse de los aduzirá ella, e de gela fazer creer por fuerça, el los apremiaria, si quisiesse, que ha acabado poderío de lo fazer; mas el non se paga del seruicio quel fazen los omes a miedo, mas de aquel que se faze de grado, e sin premia ninguna: e pues el non los quiere apremiar, ni fazer fuerça, por esto defendemos, que ninguno non los apremie, nin les faga fuerça sobre esta razon. E si por auentura, algunos dellos de su voluntad les nasciesse que quisiessen ser christianos, defendemos otrosi, que ninguno non sea osado de gelo vedar, nin gelo contrallar en ninguna manera. E si alguno contra esto fiziesse, deue rescebir aquella pena que diximos en el título ante deste, en la ley que fabla: como deuen ser escarmentados los Judíos que embargan, o matan a los de su Ley, que se tornan Christianos."— "Ley III. *Que pena merescen los que baldonan á los Conversos.* Biuen, e mueren muchos omes en la creencias estrañas, que amarian ser christianos, si non por los abiltamientos, e las desonrras, que veen rescebir de palabra, e de fecho, a los otros que se tornan Christianos, llamandolos Tornadizos, e profaçandolos en otras muchas maneras malas, e denuestos: e tenemos, que los que esto fazen, yerran en ello malamente; e que todos les deurian honrrar a estos atales por muchas razones, e non desonrrarlos..... E por estas desonrras que resciben, tales y ha dellos, que despues que han rescebido la nuestra Fe e son fechos Christianos, arrepientense, e desamparanla, cerrandoseles los corazones, por los denuestos, e los abiltamientos que resciben; e porende mandamos, que todos los Christianos, e Christianas de nuestro Señorio, fagan honrra, e bien, en todas las maneras que pudieren, a todos quantos de las creencias estrañas vinieren a nuestra Fe; bien assi como farian a otro qualquier, que de sus padres, o de sus auuelos, ouiesse venido, o seydo Christiano: e defendemos, que ninguno non sea osado de los deshonrrar de palabra, nin de fecho, nin de les fazer tuerto, nin daño, nin mal, en ninguna manera. E si alguno contra esto fuere, mandamos, que reciba pena de escarmiento porende, a bien vista de los Judgadores del lugar; e dengela mas crudamente, que si lo fiziesse a otro ome, o muger, que todo su linaje de auuelos, o de visauuelos, ouiessen seydo Christianos."

Ya en 1297 D. Jaime II de Aragón había prohibido severamente que á los judíos ó sarracenos convertidos al Cristianismo se les denostara ó motejara

[1] Pedraza, *Historia Eclesiástica de Granada*, part. IV, cap. XVII.

[2] *Historia Eclesiástica de Granada*, part. IV, cap. XX.

llamándoles *renegat ó tornadis,* ó con otros motes semejantes [1].

Estas hermosas máximas, tan cristianas y paternales, no fueron letra muerta ni alarde hipócrita de suavidad para encubrir inhumano rencor, sino que de hecho informaron la conducta de las autoridades españolas.

Después de la mal intencionada y peligrosísima sublevación del Albaicín, volvieron á Granada los Reyes Católicos el 1.º de Junio de 1499..... "Y viendo que la mies era mucha y pocos los obreros, enviaron á llamar al Arzobispo de Toledo, D. Francisco Jiménez..... Llamaron (los dos Arzobispos) á los alfaquíes y morabitos, maestros de la secta de Mahoma, y les predicaron la fe de Cristo..... Trataban y conversaban familiarmente con ellos, y con regalos y caricias vinieron al conocimiento de Dios, y se bautizaron. Desengañados éstos del error de su secta, desengañaron ellos al pueblo..... y bautizó el Arzobispo de Toledo, por su mano, más de cuatro mil moros....., y usó con ellos de liberalidad; dió á los principales piezas de seda y paño fino para vestirse á lo castellano, y á los de menor calidad paño ordinario, con que quedó empeñado para algunos años....., y así le dijo el Arzobispo de Granada: tengo por muy cierto que V. S. ha hecho en esta conquista mayor servicio á Dios que los Reyes, porque si ellos ganaron las piedras destas torres y murallas, usía ganó las almas [2]." Estas últimas palabras del dulcísimo Talavera al acriminado Cisneros, constan igualmente en la *Crónica Seráfica*, escrita por el Reverendo P. Fray Eusebio González de Torres.

La sinrazón con que se acusa al Cardenal Cisneros de celo indiscreto y arrebatado, consta además del hecho siguiente: "Algunos moros rebeldes á la conversión contradecían la de los otros y la impedían, y el Arzobispo de Toledo los mandó prender. Entre otros fué preso el Zegrí, gran celador de su ley; era un Saulo. Entrególe el Arzobispo á un Capellán suyo, que se llamaba el Doctor León, para que le catequizase..... El Doctor León pasó de los medios blandos á los duros....., y el Arzobispo se enojó, de suerte que reprendió con aspereza á su Capellán [1]. El Cardenal llamó al Zegrí, y éste se rindió á la bondad paternal del Prelado; pidió el bautismo, y fué cabalmente quien aconsejó y promovió la famosa quema de los Alcoranes, que tantos dicterios ha ocasionado al conquistador de Orán. Entonces los moros principales del Albaicín pidieron al Arzobispo de Granada bendijese sus mezquitas para darles en ellas el bautismo....., y lo hizo el Arzobispo, acompañado de su sufragáneo de Guadix. Los moros bautizados procuraron la conversión de la Alpujarra, que fué felicísima, de cincuenta mil almas, si saliera fiel [2]."

Al año siguiente volvieron los Reyes á llamar al Arzobispo de Toledo, rogándole prosiguiese la obra que había comenzado. "Le visitaron todos los moriscos principales..... hijos de su predicación, y, como otro Pablo, les alentaba y confirmaba en la fe.....; y puso el Arzobispo tanto trabajo y cuidado en esta segunda conversión, que adoleció el buen viejo [3]." Este es el hombre á quien se pinta arrastrado de un celo fanático y anticanónico, increíble, no sólo en un personaje como él, sino en cualquier alumno de Teología ó Cánones. Lejos de ser cual se le calumnia, sabemos por testigos irreprochables que debió de ser más bien excesivamente inclinado á la benignidad y blandura. Con efecto, Pedro Mártir de Angleria, en aquellos primeros años, no era nada adicto al Arzobispo franciscano, como se muestra en las cartas que por entonces escribía, si bien después se le ve rendido y obsequioso para con el famoso Cardenal, cuando éste dió tan relevantes muestras de su grandeza. Pues en carta fecha en Valladolid á 29 de Abril de 1509, dice que Cisneros "fué siempre inclinado á los contrarios de nuestra ley: *cujus animus in nostrae legis aversos pronus semper fuit*"; lo cual nadie interpretará seguramente sino en el sentido de demasiada blandura paternal respecto de moros y moriscos.

VII. ¿QUIEN FALTÓ Á LAS CAPITULA-

1 Villanuño, *Summa Conc. Hisp.*, tomo II, pág. 43.
2 *Historia Eclesiástica de Granada*, part. IV, cap. XXI.

1 *Historia Eclesiástica de Granada*, cap. XXII.—Janer, *Condición social de los moriscos de España*, Apéndice 3.
2 Id., ibid., part. IV, cap. XXV.
3 Id., ibid., cap. XXIV.

CIONES?—El Sr. Cánovas del Castillo, con expresar en su citado discurso grandes verdades y muy atinados juicios, no anda exacto en lo tocante á la intervención del gran Cisneros. En la pág. 80 escribe que "tratar de hacer cristianos á los vencidos moros era desentenderse de la capitulación de Granada„; en la 81 manifiesta que con eso se faltaba al gran principio teológico *nemini ad credendum vim inferre* [1], y en la 83 el responsable de esto resulta Cisneros. Importa á la verdad histórica vindicar, no sólo á Cisneros, sino al Rey Católico, y poner cada cosa en su lugar, y buscar en otra parte la verdadera explicación. Desde el principio los moros, y después los protestantes y los extranjeros, han acusado á España de haber faltado con traidora felonía á lo estipulado en las capitulaciones de Granada; pero es más sensible que tan afrentosa acusación se diga en el seno de una Academia que lleva como antonomástico el nombre de Española.

La capitulación de Granada dice textualmente: "*Item*, es asentado y concordado que a ningun moro ni mora non hagan fuerza que se torne cristiana ó cristiano [2].„ Esta cláusula bien pudieron firmarla D. Fernando y doña Isabel, como la firmaríamos hoy todos nosotros. Pero ¿dónde se comprometieron á que no se trataría de hacer cristianos á los vencidos moros? Eso ni lo prometieron ni podían prometerlo, ni como cristianos sin cerrar el Evangelio, ni como políticos sin renegar de la gran aspiración de siete siglos de heroísmo. ¿De dónde saca el Sr. Cánovas que "tratar de hacer cristianos á los vencidos moros era desentenderse de las capitulaciones de Granada?„ ¿Es que supone que los dos Arzobispos, Cisneros y Talavera, entre los cuales se busca imaginado antagonismo, se hicieron reos del delito, tan grave como necio, de convertir moros por la violencia? Pero ¿dónde están las pruebas? La acusación se repite y se copia mucho, pero se da por probada cabalmente porque no se puede probar. Autor extranjero he visto que por toda demostración presenta el gran número de moros que se bautizaron como en tropel. De esto, en todo caso, tendrían que responder los mismos neófitos si lo hacían de corazón ó no. Pero ¿qué había de hacer un Obispo á quien con vivas instancias le piden que les dé el bautismo, y que bendiga como templos cristianos sus mezquitas?

¿Ni qué tiene de extraño, para quien conozca el corazón humano, que, tras una victoria tan decisiva como la entrega de Granada, sus antiguos defensores se pasen, en lo religioso como en lo civil, al partido del vencedor? La Historia nos presenta muchos ejemplos parecidos y más difíciles de explicar. Pues hacia el 1500 se trataba de moros que, aunque enemigos en el campo de batalla, habían tenido sobrada ocasión de conocer á los cristianos, y treguas en que se comunicaban pacíficamente, y hasta contraían amistad. Además, reos de rebelión en parte frustrada y vencida en parte, temiendo la expatriación ó el cadalso, acudían al bautismo como tabla de salvación, á más de que la no interrumpida predicación de celosos y caritativos misioneros, desbaratando fácilmente el desvencijado andamio de la doctrina mahometana, no podía menos de quitarles el entusiasmo que pudiera quedarles hacia Mahoma.

Si, pues, no puede achacarse al gran Cisneros eso de haber violado la fe jurada en las capitulaciones, ¿deberá recaer tan fea culpa sobre el Rey Católico? Vamos á examinarlo. Es muy cierto que prometió no hacer fuerza á los moros, tocante á las creencias, ni en sus personas, ni en sus mezquitas y usos religiosos. Las cláusulas que esto consignan parece que las saben de memoria ciertos escritores extranjeros y otros liberales de España. Pero el cuidado de retener esas cláusulas parece que les impide recordar la primera, la cual dice que los moros "daran y prestaran a Sus Altezas aquella obediencia de lealtad e fidelidad, y haran y cumpliran todo lo que á buenos y leales vasallos deben y son obligados a su Rey y Reina, y Señores naturales„. Esta cláusula era tan natural y propia del caso, que, aun sin escribirla, obligaría igualmente como fundamento presu-

[1] Concilio IV de Toledo, LVII, año 633. Decretal. Greg., lib. V, tit. VI, cap. IX.

[2] Pedraza, *Historia Eclesiástica de Granada*, part. III, cap. XLVIII.—Janer, *Doc. Dipl.*, XLIV.

puesto de las promesas del vencedor. Pero era tal y tan ciega la rebeldía de los moros y su esperanza de dominar otra vez á España, que con sus formidables é insensatas sublevaciones, acompañadas de crímenes ferocísimos, obligaron á D. Fernando á que viniera personalmente, y con 80.000 infantes y 15.000 caballos los atacara y venciera de nuevo, penetrando en el corazón de las Alpujarras; aunque estaban tan resueltos que los de Ujíjar, poseídos de *mira rabies*, perecieron casi todos peleando: *mira fuit rabies oppidanorum; fere omnes interiere gladiis pugnando acerrime* [1]. De esta campaña de las Alpujarras regresó D. Fernando á Sevilla el 12 de Julio de 1500, vencedor de los rebeldes y desligado de los compromisos que había contraído ocho años antes en las capitulaciones de Granada. "Los Reyes Católicos aprovecharon esta ocasión, que venía á desatarles las manos sujetas por la capitulación, dice el sapientísimo Menéndez Pelayo [2], y, considerándose libres y sueltos de todo lo pactado, pusieron á los vencidos moriscos en la alternativa de emigrar ó recibir el bautismo.„ Ya sabemos que, á imitación de los alpujarreños, se sublevaron con igual furor los de Sierra Bermeja, destrozando á un cuerpo ó destacamento del ejército cristiano, y mutilando inhumanamente, hasta dejarlo desconocido, á su ilustre capitán, Alfonso de Aguilar.

Aquí está el nudo de la cuestión, porque es la verdad que entonces el Rey don Fernando impuso á los moros del reino de Granada la alternativa de expatriarse ó bautizarse [3].

Tengo la fortuna de poder dar informes seguros, y no sé si decir desconocidos; pues con ocasión de este ligero ensayo hecho de improviso, sin tiempo y de prisa, como que entretanto tiene que suspenderse la impresión de este DICCIONARIO, aprovechando un recuerdo antiguo he dado con un tesoro escondido, con fresca y abundosa fuente de historia patria y aun extranjera, detallada y segura acerca del importantísimo período que media entre el 1480 y 1526. Tales son las obras de Pedro Mártir de Angleria, literato eminente del Milanesado y poeta latino brillantísimo, que en 1487 se vino á pelear contra los moros en nuestro ejército, é incorporado á la Corte la acompañó constantemente cuando no estuvo desempeñando las más importantes Embajadas que se les ofrecieron á los Reyes Católicos, y una vez tomada Granada se ordenó de sacerdote y fué nombrado Canónigo de aquella renaciente Iglesia metropolitana. Yo me maravillo de que nuestros literatos, bibliófilos é historiadores contemporáneos, que tanto han investigado sobre ciertos puntos históricos y literarios, no den muestras de conocer este arsenal riquísimo de noticias ciertas y detalladas sobre todas las cosas y personas importantes de aquella época importantísima. Apenas he visto nombrado alguna vez como de paso, y copiando noticias de tercera mano, el libro raro, de inestimable valor científico, titulado *Opus epistolarum Petri Martyris Anglerii, Mediolanensis, Protonotarii Apostolici, Prioris Archiepiscopatus Granatensis*, con ochocientas trece cartas divididas en treinta y ocho libros, que, con las de Fernán Pérez del Pulgar, forman un buen tomo á dos columnas. Esas cartas fueron dirigidas á los más egregios personajes de la época, sin excluir al Papa León X; van dando cuenta de cuanto se sabe, se hace y se piensa en la Corte prepotente de D. Fernando y doña Isabel, y alguna vez de lo que á él mismo le escribe desde América Cristóbal Colón. Yo no sé que haya otro tesoro histórico semejante á éste, aun sin contar sus otros libros inapreciables [1] y rarísimos, *Lega-*

[1] Pedro Mártir de Angleria, *Opus Epist.* Carta de Sevilla, 17 de Julio de 1500.

[2] Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. V, cap. III.

[3] Pedraza, ibid., part. IV, cap. XXIV.—Pedro Mártir de Angleria, *Opus Epist.* Carta de Sevilla, 17 de Julio de 1500.

[1] He visto una indicación que le supone autor condenado, lo cual no sale comprobado en dos ejemplares que he podido mirar del *Index*. No juzgo imposible que se prohibiera su lectura por lo que dice, en su estilo bastante suelto y desahogado, acerca de la conducta de Alejandro VI, esclareciendo con siniestra luz la debatida cuestión tocante á la fama de aquel Pontífice, cuya promoción sintieron mucho los Reyes Católicos por más que era español. El sabio alemán Hefélé, Obispo de Rottenburg, ¿de dónde, sino de los ignorados escritos de Pedro Mártir de Angleria, ha sacado la mitad de los materiales para su ponderado libro *El Cardenal Jiménez y la Iglesia de España á fines del siglo XV y comienzos del XVI?*

tio Babylonica, Decas Oceanica, Poemata y De insulis nuper repertis; pues dudo que llegara á escribir los *Diales Castrenses*, que desde la recién tomada Granada promete al Conde Borromeo con fecha 20 de Marzo de 1492.

Pues este hombre doctísimo, este literato de talla superior, que es testigo presencial de lo que dice, con fecha 17 de Julio de 1500, desde Sevilla, donde se encontraba con el Rey, que acababa de llegar regresando de domar la sublevación de las Alpujarras, dice que, á consecuencia de tales sucesos, el Rey, que por no perder el fruto de siete siglos de lucha, viendo pagada su generosidad con la deslealtad y la traición de los moros, sentía acaso tentación de echarlos de cabeza al mar ó á los arenales del otro lado, templando su justo enojo y las medidas de rigor que el cuidado de sus reinos le imponía con los consejos del Cardenal Cisneros, les propuso que escogieran entre el castigo y el bautismo. "Les fué propuesta ley de si preferían morir ó bautizarse. Todos se convirtieron á Cristo, aconsejando esto á los Reyes el Arzobispo de Toledo, para que aquéllos no perecieran.„ Luego expone que, aunque no todos se conviertan de corazón, por lo menos los jóvenes no oirán más doctrina que la cristiana, y que poco á poco se irán fundiendo en nuestro pueblo, y continúa: "Los montañeses de la Alpujarra que habitan la Sierra Nevada, así que entendieron que Granada, capital del reino, se había sometido á la ley de Cristo, temiendo que les sucediera á ellos lo mismo, alterados los ánimos y confiándose en la naturaleza de aquellos montes, que por pocas partes son accesibles, se sublevaron. De D. Francisco Jiménez, Arzobispo de Toledo, que había dado el consejo de que se impusiera aquella ley á los granadinos, murmuraban todos que había sido la causa de aquella sublevación, y hablaban mal de él. Fué allí el Rey con ochenta mil infantes y quince mil jinetes reunidos de toda la Bética.„ Aquí cuenta detalladamente el victorioso ataque combinado, y concluye: "Pactaron también bautizarse por no perecer [1].„

Estas sublevaciones tan graves y peligrosas influyeron en el ánimo de don Fernando para que no se durmiera sobre sus laureles, y, considerándose desligado de los pactos hechos con los vencidos, siguiera la pista á las maquinaciones de éstos y tomara las medidas que la prudencia política, ó digamos la razón de Estado, le sugería para seguridad de sus reinos.

Tales son los hechos. El Rey Católico se cree en el caso de tomar medidas violentas para asegurar sus Estados; el Arzobispo Cisneros le aconseja que perdone á los reos si se bautizan. ¿Y qué fué esto sino el indulto ó la amnistía más amplia en que se pudiera pensar? ¿Dónde está la cruel dureza: en los moros que matan, despedazan como hienas y martirizan con inauditos tormentos á cuantos cristianos pueden haber á las manos, ó en el Rey magnánimo que no se sabe derramara una gota de sangre fuera de las acciones de guerra, ó en el Arzobispo que, *ne perirent*, para librarlos de la ruina, propone que sean admitidos á incorporarse á la nación cristiana con todos los derechos de sus vencedores, olvidando y borrando antiguas diferencias con la prudentísima precaución de ponerles, cuando se bautizan, no sólo vestidos, sino también nombres y apellidos castellanos? ¿Dónde está la felonía: en los Reyes Católicos, que mandan se trate con amor á los moros, en los Arzobispos, que por ellos consumen su dinero hasta empeñarse y su salud hasta enfermar, ó en los sectarios de Mahoma, herederos de la fe púnica, que desde el primer día están conspirando en Berbería y con el Gran Turco, y en connivencia con los piratas, á quien venden cristianos de nuestras costas, y mostrando con crímenes continuos la rabia insaciable y los planes traidores con que pagan la generosidad cristiana, que los admite como hermanos, cual se han quedado los innumerables que de hecho se incorporaron á nosotros?

En el año 1500 y en 1610, en tiempo de Fernando V como en el de Felipe III, la cuestión principal es ésta: los moros y los moriscos, ¿eran reos de alta traición? Al lado de ésta, las demás cuestiones importan poco. "A la verdad, dice en conclusión el Sr. Cánovas del Castillo, el mal de la expulsión no

[1] Pedro Mártir de Angleria, carta últimamente citada.

fué al fin y al cabo tan grande como después se ha dicho [1]„; y podemos estar seguros que si mañana un Gobierno expulsara de España á los gitanos, no faltaría dentro de algún tiempo quien sostuviera que con esa medida se habían tirado por la ventana la riqueza, las artes, las ciencias y los más valiosos elementos de la civilización.

Y como ahí está el nudo de la cuestión, paréceme muy oportuno hacer ver á nuestros contrarios, que no hacen sino repetir, como ecos rutinarios, las apasionadas y calumniosas quejas de moros y judíos, y esto con más irrazonable tenacidad que el mismo Sultán Bayazeto II, el cual, oídas las dos partes, desestimó las interesadas mentiras de los expulsos y dió completamente la razón á nuestros Reyes. Mas esto bien merece párrafo aparte.

VIII. Que el Gran Turco dió la razón á los Reyes Católicos.—Frustrada la sublevación, no por eso cejaron los moros granadinos, sino que acudieron al Sultán pidiendo amparo, y él llamó á Fr. Antonio de Milán, Guardián del convento franciscano de San Salvador, en Jerusalén, y lo envió al Papa por mensajero de grandes amenazas. De Roma el Papa lo remitió á los Reyes Católicos, y se presentó á ellos en Sevilla. Estos, por medio del mismo enviado, "respondieron al Papa por escrito que hacían merced y favor á los moros que se convirtieran de su voluntad, porque á los que querían ser moros no les querían tener en sus reinos, como se había visto en las rebeliones que habían hecho, con que los reinos no estaban obligados á guardarles los capítulos hechos con pretexto de que habían de ser fieles y obedientes„ [2]. Entonces llamaron al antes citado Pedro Mártir de Angleria, el cual escribe que, llegado á la Corte, le enviaron de Embajador al Sultán, sin darle más que tres días de tiempo, y que sale para Oriente el 13 de Agosto de 1501. La razón de todo es que el Sultán "amenaza con obligar á todos los cristianos á que abjuren la ley de Cristo y abracen la de Mahoma, tomando ocasión de que los pueblos granadinos han abandonado á su Mahoma, y piensa él que se les ha hecho violencia, pues así se lo han persuadido los judíos, moros y herejes eliminados por nuestros Reyes„ [1].

Llegado á Alejandría de Egipto, se encuentra sin el necesario permiso para pasar adelante, y le dicen que el Sultán quiere tomar venganza de los cristianos y maltratarle á él primero á instancia de los que han acudido allá de Granada, los cuales "proclaman que les habéis hecho extremas injurias y contumelias„ (habla á los Reyes Católicos) [2].

Entrado en el Cairo, donde se encontraba el Sultán, una intriga con ribetes de sedición, promovida por emisarios berberiscos, moros y judíos expulsos de Granada, logró que se le negase la audiencia y se le intimara que se marchara secretamente para evitar gravísimos peligros. "Con cara de espanto, frente ceñuda, agitando mucho las manos y echando espuma por la boca, me dice el truchimán (*trucimanus*) que sois unos tiranos y violentos, y pérfidos, y me pone ante los ojos muchas cartas tutelares con vuestros católicos nombres y sellos, llevadas allá por los que habéis expulsado, poco ha, en castigo de sus nefandos crímenes.„

Entonces nuestro Embajador, representando dignísimamente la noble altivez de la raza española, ensalzó la grandeza y poderío de nuestros Reyes, aconsejando que se abstuvieran de hacernos el peligroso desaire de no recibirle como representante de España y diciendo al truchimán entre otras buenas cosas: "Vuelve otra vez al Sultán, y dile en mi nombre que poco después de mi regreso entenderá qué largos son nuestros brazos y cuán poderosos somos para vengar las injurias que se nos hacen. Pero que, si me oye, le haré ver clarísimamente que mi venida puede ser conveniente á la salud y firmeza de su Imperio. Y de las cosas que le han dicho los judíos que nosotros expulsamos

[1] *Discursos*, etc., pág. 100.
[2] Pedraza, part. IV, cap. XXIV.

[1] Pedro Mártir de Angleria, *Opus Epist.* Carta de Granada en Agosto de 1501.
[2] Petri Martyris ab Angleria, *Opera. Legatio Babylonica*, folio 4 vuelto. Impreso en Sevilla en Abril de 1511, bajo la dirección del famoso Elio Antonio de Nebrija, á instancias del Cardenal Cisneros, á quien el autor dedica su obra. Precioso y rarísimo ejemplar, acaso único, que posee con la debida estima nuestra Biblioteca Nacional.

por sus maldades, y los moros rebeldes de Granada admitidos al bautismo por clemencia (aunque no tenemos obligación de dar á nadie cuenta de lo que hacemos, ni hay nadie que nos la pueda exigir), yo le daré satisfacción completa.„ Con esto logró que el 6 de Febrero de 1502 por la mañanita, según costumbre, y á solas por raro privilegio, le admitiera á su presencia el Sultán, al cual dirigió, mediante intérprete, el magnífico discurso siguiente:

"Serenísimo Emperador de todos los mahometanos: He tenido cuidado de fijar en la memoria las quejas y amenazas gravísimas que este tu intérprete me trajo anteayer, y que tú repites ahora en mi presencia. Por lo cual, si se me da permiso para responder lo que pienso, estoy seguro de que te dejaré completamente satisfecho y cumpliré con mis deberes de Embajador.„

Le promete el Sultán dejarle hablar cuanto quiera; le da licencia para que diga todo lo que le ocurra. Entonces continuó así: "Te quejas de que mis Reyes Católicos han quitado á los que siguen tu ley la ciudad de Granada y otras muchas fortificadas de aquel reino; que no han guardado á los vencidos la palabra empeñada; que han obligado con violencia á muchos miles de moros á que se hagan cristianos; después has amenazado con hacer que se arrepientan de haber hecho eso.

„Ante todo ¡oh gran Emperador! entiende esto, aunque comience por lo último, y es que el Rey y Reina Católicos de las Españas, que me dieron esta embajada para que te hiciera ciertas peticiones á nombre de los habitantes de Jerusalén, no para que te diese cuenta de lo que ellos hacen en sus reinos, son tan poderosos que no temen la fuerza ó las armas de nadie; y así es cosa vana pensar que se puede adelantar nada con amenazas.„

Sigue ponderando magníficamente el poder de España, y diciendo que, por la traición del Conde D. Julián, Miramamolín ocupó casi toda España fuera de algunas montañas, y continúa: "Y así, después que Miramamolín usurpó la España se ensañó con los cristianos, de modo que no quedó ninguno que se resistiera á abjurar y no pereciera al filo de la espada de los moros. Pasados algunos años, los cristianos, reponiéndose algún tanto, intentaron redimirse, si podían, de tan cruel aluvión. Al mando de cierto Pelayo, noble capitán, fueron descendiendo poco á poco de los montes, etc.„

Describe á grandes rasgos la epopeya de la reconquista, y prosigue: "No hemos hecho, pues, injuria á nadie, pues es lícito defender cada uno su derecho y recobrar como pueda lo suyo de las manos de cualquier injusto poseedor. Mas eso de llamarles (á mis Reyes) pérfidos con tanta frescura, oyendo sólo á la parte contraria (y herida por sus maldades), y el quejarte de que no tuvieron piedad con los vencidos, permíteme que te lo diga, eso es una temeridad, y no está bien que Tu Majestad, sin oirnos á nosotros, prorrumpa en tales palabras, que no son dignas de un Rey. Ruégote que me escuches, óptimo Emperador. Cuando las ciudades del reino de Granada cayeron en nuestro poder, muchos pidieron á mis Reyes el poder permanecer en su reino, donde habían nacido, con sus hijos y mujeres. Otros pidieron letras Tutelares (*salvoconductos*) para poderse marchar, las cuales mis Reyes les concedían poniendo condiciones (con tal que permanecieran fieles y no hicieran cosa alguna contra Sus Majestades). Mas ahora esos mismos, muchos de los cuales se marcharon sabiendo los delitos que sobre ellos pesaban; otros, enemigos de la razón y amigos de novedades, rebeldes, sediciosos, cargados de maldades, acuden á ti, presentan las cartas escritas por mí por clemencia de los Reyes. Pero lo que ellos hicieron lo ocultan, lo encubren, callan su fuga, su expulsión, y apellidan perfidia. Jamás se hará constar que de la boca de mis Reyes haya salido una palabra vana ó mentirosa.

„Además, te han dicho, mintiendo, que todos los granadinos fueron obligados por la fuerza á bautizarse: nunca la lengua de ningún hombre dijo cosa más contraria á la verdad. Infiere de ahí cuán pernicioso es dejarse llevar de la ira por las primeras delaciones de los criminales. El Rey y Reina Católicos de las Españas, á quien represento, profesan ser cristianos, mucho más en realidad que en el nombre, pues

nosotros llamamos cristiano al que se esfuerza por imitar los pasos de Cristo, seguir su doctrina y guardar su ley. Cristo á nadie quiso jamás llevar ó atraer á sí contra su voluntad. Mandó que nunca jamás se violente á nadie para que se haga cristiano, y en nuestra ley está manifiestamente prohibido impulsar, por el miedo ó la violencia, á los que siguen otra cualquiera ley.

„Y de esto tienes una prueba en tantos millares de moros como se han venido á tus reinos, y en la gran muchedumbre de judíos que expulsamos. Pues á todos éstos, estando como estaban bajo su poder, ¿no les hubieran obligado á bautizarse si nuestra ley lo permitiera? Pues no habiéndoles obligado, y habiéndoles dejado amplio y libre camino de marcharse adonde quiera que les viniera bien, reconoce cuán sin fundamento y falsamente te están encalabrinando los granadinos.

„Los moros de Granada, alzándose cuatro veces en armas (cuando no podían tenerlas según los tratos escritos), mataron en la misma capital á representantes de la autoridad con sus insignias en la mano; en Velecillo, población fortificada, á muchos soldados escogidos, y en los valles de Ronda á los capitanes con numerosa tropa. Pues en los montes de Sierra Nevada, que llaman las Alpujarras, al pie de las cuales está Granada, confiando en la condición quebradísima de aquellos lugares, se rebelaron con tanta furia que tuvieron la pertinacia de esperar al mismo Rey con cien mil infantes y quince mil caballos, y no quisieron rendirse ni deponer las armas hasta que, vencidos en guerra abierta, murieron muchos. ¿Qué castigo merecían esos hombres? ¿Qué pena era bastante para su maldad? Que les sacaran la piel desde la coronilla de la cabeza hasta la planta de los pies; que sus hijos y mujeres, con toda la familia, quedaran reducidos á esclavitud y se confiscaran sus bienes. Eso habían merecido en ley.

„Viéndose sumidos por su propia demencia en tales peligros, alzando la voz hasta el cielo comenzaron todos (conociendo lo que merecían) á proclamar sin cesar: ¡el bautismo! ¡el bautismo! Y los Reyes Católicos, mis señores, que de su natural son justos, compasivos y piadosos, conmovidos por las súplicas que rendidamente les hacían, les otorgaron á ellos, con ánimo clementísimo, el perdón de tamaños delitos, á sus mujeres é hijos la libertad y la condonación de sus bienes, y todo ello, principalmente, porque nuestra ley prescribe, así como no obligar al que la rehusa, no desechar tampoco al que venga á ella.

„Ahora bien, óptimo Emperador, y si tus súbditos (en particular los de otra ley) osaran cometer contra Tu Majestad maldades semejantes, ¿te habrías contentado con que ellos pidieran hacerse mahometanos? Por seguro que no, y menos con tanto perjuicio pecuniario; pues su despojo (si se hubieran puesto á la venta sus bienes, con las mujeres é hijos) habría excedido, sin duda ninguna, á tus rentas de diez años.

„Quiero también que sepas que hay dos reinos, los de Valencia y Aragón, sujetos por antiquísimo derecho hereditario á mis Reyes, en los cuales hay más millares de mahometanos que de cristianos, según opinión común. A éstos se les permite tan libremente como á los mismos cristianos tener sus templos, andar á caballo, llevar armas *cuando van de camino,* edificar casas, cultivar los campos, poseer rebaños; el cristiano que molesta ó injuria á un moro no tiene menos pena que el moro si hace eso mismo con el cristiano; y si llegaras á enterarte de lo bien que ésos están bajo el imperio de mis Reyes (siendo pacíficos y no sediciosos), formarás juicio de que los granadinos tenían muy merecida la pena que han pagado.

„Y tocante á los judíos y á los peores neófitos sin ley [1], ¿qué cuidados pasas tú? ¿Qué te importa de ellos? A éstos los expelieron mis Reyes de todos sus reinos cual peste contagiosa. ¡Oh, si supieras qué ganado tan empestado, pestífero y contagioso es éste de que hablas! Ellos manchan cuanto tocan, corrompen cuanto ven, con su hablar lo destruyen todo, perturban lo divino y lo humano, lo inficionan, lo arruinan, engañan á sus pobres vecinos, los despojan por completo, les son funestos; do-

[1] Estos neófitos malos y sin ley deben de ser los moriscos ó moros falsamente convertidos al Cristianismo.

quiera husmean que hay dinero, como perros de presa le siguen el rastro, lo descubren y sacan con mentiras, perjurios, engaños, asechanzas, con pleitos (si lo demás no basta), trabajan por hacerse con los dineros, se gozan de la ajena miseria, del dolor, de los llantos y la tristeza; son envidiosos de la felicidad ajena; siempre están maquinando con anhelo la ruina á sus conocidos, y aun entre sí mismos. ¡Ay de las casas cuyos secretos logren ellos columbrar! Ya conocerás algún día, ya lo conocerás (si llegas á larga vida), qué ralea de hombres es ésta que patrocinas y mezclas con tu rebaño, cuán obscenos, cuán odiosos, cuán viles y execrables, y cómo merecen ser arrojados de toda humana convivencia. Entonces confesarás que mis Reyes fueron los más sabios de los nacidos cuando tuvieron el pensamiento de exterminar á tan ridículo y contagioso ganado. Si es que te gustan, quédate con ellos. ¿Cómo quieres que te pague gente tan vil?

„Un ladrón ó un traidor pérfido, si mereciendo la muerte tú le desterraras, ó sólo le hicieras azotar, cuando ande por extraños países, ¿alabará Tu Majestad? ¿Te llamará por eso clemente y misericordioso? No, seguramente; sino que, donde quiera que vaya, pregonará que eres cruel, despiadado, perseguidor de los buenos, y que él ha sido expulsado injustamente; sus maldades no las dirá. Pero si se presenta ante una persona prudente que le escuche, no la persuadirá, sin que tú seas oído, de que eres injusto.

„Así, pues, serenísimo Emperador, pon cuidado, no sea que estos malvados delatores traigan contra ti alguna desdicha. Si miras por tu bien, nunca en adelante darás oídos á esa gente ni les permitirás que pisen tus umbrales.„

Sigue exponiendo los atinados consejos que dió al Sultán para burlar la sediciosa intriga antes mencionada.

"El Sultán se volvió hacia mí con mirada benévola; me hizo otra vez muchas preguntas de vosotros, y de vuestros reinos; me preguntó si era verdad lo que yo había expuesto acerca de vuestra clemencia con los moros rebeldes; le afirmé que cuanto yo había dicho era pura verdad, y le hice entender que fácilmente podría comprobarlo clarísimamente, ó bien enviándoos embajadores (pretextando otro motivo), ó exploradores secretos.„

Finalmente, refiere que el Sultán dió cuenta á su Consejo, y que, después de oído el dictámen favorable de éste, fueron á buscarle y comunicarle el buen resultado de todo. Presentó, pues, las peticiones que llevaba como pretexto, y se las concedieron de plano; éstas eran que se permitiera reparar algunos monumentos cristianos de la Tierra Santa y reedificar otros caídos; que se levantaran ciertas contribuciones exorbitantes, etc., etc. Diéronle permiso especial para recorrer el país, visitar las pirámides, etc., y el 21 de Febrero fué admitido por el Sultán en audiencia de despedida y muy agasajado [1]. Ufano de su resultado el valiente y nada lerdo Canónigo, dijo á los Reyes lacónicamente, con fecha 3 de Marzo de 1502, desde el Cairo: "He propuesto al Sultán todo lo que me mandasteis; he conseguido cuanto le pedía; los medios que he empleado con estos bárbaros para aplacar su ira y conseguir mis pretensiones no los digo ahora.„ Y el 11 de Septiembre del mismo año tuvo la satisfacción de presentarse en Toledo á doña Isabel, que le trató con la real afabilidad y benevolencia que el caso requería [2].

En vista de este curioso documento, á los que mal informados, sea por falta de datos ó por sobra de preocupaciones, se obstinan en repetir las apasionadas inculpaciones de los judíos y moros expulsos ó fugitivos que conspiraban contra España en la corte del Sultán, y acusaban á los Reyes Católicos de pérfidos *(fidefragos)*, violadores de la capitulación de Granada, tendremos derecho para decirles que son más moros que el Sultán, pues éste, y todo su Consejo, dieron la razón al Embajador cristiano.

Esta embajada tiene importancia suma para resolver la cuestión histórica tocante á la culpabilidad y alta traición de judíos y moriscos, y á la responsabilidad de haberse restablecido el estado de lucha, más ó menos latente, entre el español, dueño reintegrado en la

[1] Petri Martyris ab Angleria, *Opera Legatio Babylonica.*

[2] Idem, *Opus Epist.* CCXLI.

posesión del suelo patrio, y el africano, invasor y salteador primero, profanador siempre, y, cuando otra cosa no puede, traicionero vendedor del mismo. Pero aún fué más transcendental la importancia política de la canonical embajada; pues en aquellas circunstancias, es decir, en el apogeo del poderío muslímico, en el período que medió entre la toma de Constantinopla por los turcos (1453) y su derrota en Lepanto (1571), no es fácil calcular el alcance que hubiera podido tener una invasión turca mandada por el hijo de Mahomed II, con ayuda de los moros berberiscos y de acuerdo con los mudéjares y moriscos españoles.

IX. UNA COMO DIGRESIÓN ACERCA DEL REY CATÓLICO.—La dicha que el cielo otorgó á Fernando V dándole por esposa á la incomparable Isabel de Castilla, el mundo se la quiere hacer pagar cara desestimándole y rebajándole, como si la preclara figura de la esposa no se pudiera ver sino achicando á uno de los hombres más eminentes de que se puede gloriar una nación. Este error sandio y antipatriótico, que alguna vez ha osado subir al púlpito, tiempo es de que se corrija; y al pueblo de Granada, que tan benévolo me ha escuchado muchas veces, y en particular á sus nobles, les aconsejo que no se hagan reos de ingratitud consintiendo, con mengua de su cultura, que en la tradicional comedia de *La Toma,* al glorioso libertador de aquella ciudad y fundador de la unidad nacional, se le represente en una figurilla antipática y ridícula, como me dijeron que suele hacerse, en oposición á la verdad histórica [1]. Es galantería digna de aplauso que los censores de Fernando respeten generalmente á doña Isabel (aunque el señor Castelar tuvo un día el mal gusto de llamarla *mojigata*), y no le escaseen las merecidas alabanzas; pero la verdad reclama á voces que para hacer justicia á la Reina no se desfigure al Rey y se deprima su grandeza. Tal reivindicación no sería del todo ajena al presente artículo; pues, conociendo bien al Rey Católico tal cual era, no es fácil achacarle atropellada violación de sus juramentos, ni por sórdida avaricia, ni por soberbia ambición de mando, ni por inconsiderados arrebatos de fanatismo.

Grandes crímenes ha encubierto en el mundo la razón de Estado que no eran sino sugestiones de la maldita *auri fames*. ¿Quién osaría lanzar tal acusación al Monarca modestísimo que, habiendo expulsado en masa á los adinerados judíos con su becerro de oro; habiendo conquistado á Granada, último baluarte, emporio y tesoro de la rapacidad de siete siglos de guerra, y habiendo descubierto el Nuevo Mundo cuando el oro y la plata yacían por allá sin estima en la superficie, viste las chaquetas que su esposa le compone con mangas nuevas de ante, y para aprovisionar á Orán pide dinero prestado al Cardenal Cisneros, y cuando muere apenas tiene (ni allí, ni en otra parte, dice el testigo presencial Pedro Mártir de Angleria [1]) con que pagar el entierro en Madridejo y costear los vestidos de luto á los pocos criados que le acompañaban?

No se puede suponer tampoco la fascinación del mando, que suele engendrar soberbia, en aquel carácter templado y ejemplarísimamente justo, que sabe sufrir y esperar cuando le molestan los letrados castellanos pretendiendo limitarle sus derechos de soberano consorte, y moribundo perdona á su asesino [2], y cuando muere su esposa doña Isabel inmediatamente hace levantar un tablado en el ferial de Medina, y desde allí, aun á disgusto de algunos cortesanos suyos, proclama Reyes de Castilla á su hija enferma (doña Juana la Loca) con su marido Felipe, declarándose á sí mismo mero Gobernador de Castilla en cumplimiento del testamento de doña Isabel [3]; y luego, ante la actitud insolente de su atolon-

[1] D. Fernando era un buen mozo, hermoso, gallardo y robusto; ya cuando casó á la edad de dieciséis años «era de buen parecer, y de cuerpo grande y robusto», como dice Mariana (*Hist.*, lib. XXXIII, cap. XIV). Cuando los médicos daban á doña Isabel mal pronóstico sobre la enfermedad de su hijo, la dijeron: «No es como su padre, *quem natura miro corporis robore formavit.*» (P. M. Angleria, *Opus Epist.* CLXXVI.)

[1] Carta de 23 de Enero de 1516 en Guadalupe, adonde para escribir se pasó de Madridejos.

[2] Pedro Mártir de Angleria, *Opus Epist.* CXXXI desde Barcelona, donde estuvo presente á todo é interrogó al reo, que era un maniático sin complicidad de nadie.

[3] Idem, *Opus Epist.* Carta fecha en Medina el 22 de Diciembre de 1504.

drado yerno, mal esposo, y por ello causante de la enfermedad de doña Juana [1]; él, que con un gesto le habría podido echar fuera de España, da hermoso ejemplo de prudencia y mansedumbre [2] en las vistas que tuvieron en Galicia, y en aras de la paz cede el Gobierno de Castilla y se marcha á Nápoles hasta que, muerto pronto su yerno, el ángel tutelar de España le hace volver á tomar las riendas de Castilla á nombre de su hija incapacitada, siendo Cisneros uno de los que más le instaron [3], no obstante ser tan contrario á los aragoneses el Cardenal. No, no estuvo nunca influído por la desapoderada soberbia del mando aquel magnánimo Rey, soldado de toda su vida, que, avezado á las rudas penalidades del campamento, jamás tuvo afición á las delicias de la Corte.

En nuestros días no faltará quien le moteje de fanático y *mojigato*, y acaso de hipócrita. Y, ciertamente, el que fundó la grandeza incomparable de España sobre la firme base de la doctrina de Cristo, informando todos los organismos de la vida privada y pública, bien merece la honra de que le aborrezcan y calumnien los que, arrancando violentamente el viejo edificio español de sus cimientos seculares, lo han cuarteado y casi hundido, queriendo sostenerlo sobre el suelo movedizo de la duda, del convencionalismo, de la indiferencia religiosa, ó digamos del ateísmo más ó menos encubierto. Fernando V era un cristiano de profunda fe; un soldado valiente, vencedor y generoso; un político previsor, sagaz, prudente y afortunado; cumplido y leal caballero en obras y palabras. Sacrificó toda su vida al noble plan de hacer á España una, grande, respetada y feliz sobre la base del Evangelio; los partidarios del ateísmo político no lo tengan por suyo, pero respétenle como lo merece.

En su larga vida de campaña guardó siempre la costumbre de recogerse á la Semana Santa en alguna casa de religión á pensar en Dios y en su alma, lo que ningún año omitió muerta doña Isabel; y el haber asistido, contra el dictamen de los médicos, á esos ejercicios espirituales el año 1513, y á los maitines por la noche, le sentó mal, enfermo como ya estaba [1].

Pedro Mártir de Angleria, que anduvo con él hasta la muerte, y acompañó el cadáver á Granada, en sus cartas confidenciales á varios personajes extranjeros da exacta idea de lo que era el Rey D. Fernando. Escribiendo desde Zaragoza, con fecha 26 de Febrero de 1488, al Conde de Arona, Borromeo milanés, llama feliz á España por tener dos Príncipes, Fernando é Isabel, "observantes de la Religión, muy amantes de la justicia y de consumada prudencia, que, como dos deidades bajadas del cielo, guardan, ilustran, hacen prosperar la nación, parecen como inspirados del cielo y que les dirige la diestra mano del Omnipotente. No hay nadie que no admire en los dos su apacible aspecto, su magnanimidad y dulzura." En otra carta pondera lo muy semejantes que son en todas sus maravillosas cualidades el Rey y la Reina, y lo completamente unidos y concordes que proceden en todo, comprobándose con este testimonio que no era letra muerta lo que la prudentísima esposa había dicho al esposo: "Donde yo fuere Reina, vos sereis Rey; quiero decir gobernador de todo, sin límite ni excepción alguna [2]." De estos datos, y de la ejemplar prudencia y tino con que gobernó D. Fernando en los doce años que sobrevivió á doña Isabel, se colige cuán gravemente yerran los rutinarios que no saben ensalzar á la gran Reina sin deprimir otro tanto al gran Rey.

En el día mismo en que murió (23 de Enero de 1516), el experto político y agudo observador Pedro Mártir de Angleria, al dar la tan infausta noticia dice: "¡Qué ojo tan certero, qué maestro de reinar habéis perdido los españoles! Rara vez leemos que la naturaleza haya concedido al mundo un maestro del arte de reinar tan sutil, tan

[1] Pedro Mártir, *Opus Epist.*

[2] Id., *Opus Epist.* CCLXXXVI y CCCV.

[3] Id., ibid., *Epist.* CCCXXXIX, en Fornillos á 7 de Mayo de 1507.

[1] Pedro Mártir de Angleria, *Opus Epist.* DXIX, en Valladolid á 20 de Abril de 1513.

[2] Mariana, *Hist.*, lib. XXIV, cap. V.—Ælii Ant. Nebricensis, *Rerum a Ferdinando et Elisabe... gestarum decades duae, necnon...* 1550, lib. III, cap. III. «Tam tu Hispaniarum rex es quam ego Regina: mihique hoc animo sedet aeternumque sedebit me atque omnia mea tuo arbitrio administranda permittere.»

prudente y de tan consumada experiencia... Lo que fué este Rey, dícenlo los reinos de Castilla, puestos en paz con la ayuda sólo de su esposa; el reino de Granada, arrancado de manos de los moros; el poder de la Francia, tantas veces humillado. Que fué egregio maestro de gobernar lo atestiguará siempre la tranquilidad venturosa que dió á los reinos de España junto con su esposa Isabel, y la conservó después de muerta ella... El mencionar todos los méritos de un Rey tan grande como éste no tendría fin [1]." Nuestro severo historiador Mariana le califica así: "Príncipe el más señalado en valor y fortaleza, justicia y prudencia que en muchos siglos España tuvo. Tachas á nadie pueden faltar, ya sea por la fragilidad propia de nuestra naturaleza, ó ya por la malicia y la embia ajena, que combate principalmente los más altos lugares. Espejo sin duda por sus grandes virtudes, en que todos los Príncipes de España se deben mirar y recrear... Conquistador y único fundador del bien y felicidad de aquella ciudad y de todo aquel reino de Granada [2]."

Y si en los últimos años de su vida mostró un carácter agreste y raro, es menester que se sepa que eso fué efecto de haber sido envenenado por una mano francesa, el cocinero de la Reina su segunda esposa, doña Germana de Foix. Esta curiosa é interesante noticia se la debemos también al tantas veces nombrado en este artículo, Pedro Mártir de Angleria, el cual, en carta fecha en Valladolid á 13 de Noviembre de 1513 al personaje extranjero que le había preguntado sobre el estado del Rey, le dice que en Marzo del año anterior el dicho cocinero francés, en Carrioncillo, cerca de Medina, le dió á comer unas criadillas de toro: "Qué sería aquello, qué simple ó qué mistura, yo no lo sé. El hecho es que aquel guiso perturbó al Rey de suerte que, como prendido en un anzuelo, no ha vuelto á tener salud; sobreviniéronle vómitos y calenturas, y, según juzgan los médicos, no volverá á estar bueno. Tiene áspero y muy pesado el aliento. Apenas puede echar la respiración anhelante... aborrece el verse encerrado entre paredes y bajo techado; querría estar siempre á la intemperie. Por eso anda frecuentemente por los bosques triste, y tiene aversión á los negocios."

El 13 de Marzo del mismo año había escrito desde Medina: "Anteayer se puso algo malo nuestro Rey Católico; ayer vomitó cuanto había comido, pero conserva vigoroso su espíritu."

En otra carta decía el 15 de Octubre del mismo año que D. Fernando era otro hombre. "No tiene el aspecto de antes, ni la misma afabilidad para oir, ni la misma dulzura."

Así se explica que no parara en ninguna parte, cual empujado por la manía de cazar, que era ciertamente la más acomodada á su larga vida de guerrero, hasta que en mísera posada de la miserable aldea de Madridejos, fortalecido con los santos Sacramentos, entregó su alma á Dios, en honrosísima pobreza, el vencedor de tantos Reyes, triunfante en tantos combates, libertador de su patria, fundador de la unidad, la paz y grandeza de su nación, conquistador de las Islas Canarias, descubridor del mundo ultramarino, bendecido de sus súbditos, cargado de coronas y laureles.

X. ESPAÑA Y LOS MORISCOS DESDE FERNANDO V HASTA LA EXPULSIÓN.—Sería interesante escribir un libro en vez de los rasgos desaliñados que voy aquí trazando, donde, con documentos y citas precisas, quedaran de relieve, por una parte la noble y paternal conducta de los españoles durante ese gloriosísimo período bisecular de política cristiana, y por otra el tenaz rencor, la sacrílega perfidia, la ingrata rebeldía de los moriscos, salvas siempre, como en las cosas humanas acontece, algunas sombras que hacen resaltar en el cuadro de la historia la hermosa figura de la hidalguía española, y salvas asimismo honrosas excepciones individuales de muchos moriscos, las cuales no son bastantes para excusar el crimen de alta traición, común á la raza.

El nombre sólo de Fr. Hernando de Talavera es garantía más que suficiente de que moros y moriscos, lejos de poder quejarse de ningún agravio, experimentaban continuamente las ventajas imponderables de esa sublime pa-

[1] Carta ya citada de esa fecha.

[2] Mariana, *Hist. de España*, lib. XXX, cap. XXVII.

ternidad espiritual, que por tener más altos principios aventaja con mucho á la natural; y así se echa de ver leyendo la edificante vida de aquel Prelado hasta su santa muerte, que fué en Mayo de 1507 [1].

La evangelización de moros y moriscos fué desde luego la obra que más excitó el celo de todas las almas buenas. No solamente el clero de Granada, enardecido con el ejemplo de su Prelado, sino de fuera también acudieron, en alas de la caridad, á sacrificar reposo y vida, comenzando por imponerse el arduo empeño de aprender el árabe en bien de los que antes eran enemigos y ahora hermanos. Hacia el año 1500 "el Arzobispo de Sevilla, Don Diego Hurtado de Mendoza, envió para la conversión de los moros del reino de Granada algunos clérigos de su diócesi, y entre ellos fué Antonio de Medellín y Alonso Gascón, los cuales predicaron y enseñaron la doctrina cristiana en el Alpujarra, y los moros les pagaron muy bien el premio de su trabajo, porque los apalearon y acañaberearon hasta morir por la confesión de la fe de Cristo [2]."

Los sucesores de Talavera no podían descuidar la gran empresa. Uno de ellos pidió al venerable Maestro Juan de Avila que, de aquella escuela que tenía de grandes santos, le enviara algunos misioneros para las Alpujarras, y le envió al maestro Núñez, diciendo: "He pensado, señor, mucho en alguna buena lanza para esta impresa del Alpujarra, y envío á V. S. al...; ha hecho mucho bien en algunos pueblos...; no toma de nadie nada, porque para unas migas y una ensalada que come al día tiene sobrado." También envió á la vez al sacerdote Juan Fernández; "pero los moros (cuando fué al Alpujarra) le tomaron tal ojeriza que, en llegando su día, se vengaron del predicador: esto fué cuando se alzaron los moriscos, los cuales prendieron al predicador, y con una navaja le cruzaron muchas veces la cara en odio de la cruz que les enseñaba á hacer en sus rostros [1]."

Cuando en 1500 los Reyes Católicos proceden á constituir la ciudad de Granada, complaciéndose en la conversión de los moros, los dan por incorporados á ella, diciendo en su real pragmática: "D. Fernando y doña Isabel... Bien sabeis cómo por la gracia de Dios, nuestro Señor, é con su ayuda, é del bienaventurado Apostol Santiago, ganamos el reino de Granada... E como quiera que la mayor parte della, asi el Alcazaba como el Albaicin e lo llano de la ciudad quedó poblado de los dichos moros, plugo á Nuestro Señor de los traer á nuestra santa fe catolica, y estan dentro del cuerpo de la ciudad [2]."

Si en este documento de los Reyes Católicos se echa de ver su amplia y generosa política de atracción, inspirada por la caridad cristiana, que *no piensa mal de nadie* [3], no se tardó en conocer que España estaba abrigando una víbora en su seno. En 1526 fué á Granada el Emperador Carlos V, y los moriscos aprovecharon la ocasión para presentarle un memorial de agravios, que el César pasó prudentemente á su Consejo. Seguramente los moriscos no pudieron quejarse de ser desatendidos ni despreciados como, de ordinario, el poderoso y el vencedor y el que está en alto, desatiende y menosprecia al débil, al vencido y al inferior. El memorial se tomó en consideración de tal manera, que fueron nombrados visitadores D. Gaspar de Ávalos, Obispo de Guadix, los doctores Quintana y Utiel, el Canónigo Pedro López y Fr. Antonio de Guevara, cronista de Su Majestad, los cuales, sin tardanza, recorrieron todo el país y "averiguaron en sus partidos que los agravios no eran ciertos, pues no lo era (no era agravio) procurar que fuesen cristianos. Y que había veintisiete años que los moriscos estaban bautizados, y en todo el reino no había veintisiete que fuesen fieles cris-

[1] Las cartas 344, 345 y 346 de P. M. de Angleria confirman que hubo milagros á la muerte del Arzobispo Talavera. Lástima es que en aquella diócesi de Granada no haya documentos relativos á este gran Prelado, como tampoco los hay tocante á tantos y tantos mártires que entre horribles torturas alcanzaron la palma de San Lorenzo á manos de los moriscos. Siendo yo Dignidad de Chantre de aquella Metropolitana, propuse que se buscara el cuerpo del Venerable Talavera, el cual, por lo que pude rastrear, creo probable que esté, tal vez con otros héroes, bajo el alto pavimento de la capilla de Santa Ana, en la catedral.

[2] Pedraza, *Historia Eclesiástica de Granada*, part. IV, cap. XXV.

[1] Pedraza, ibid., cap. LXIV.

[2] Id., ibid., cap. XXVII.

[3] I Cor., XIII, 5.

tianos. Y para su remedio mandó el César hacer una congregación de Obispos y Letrados de la Corte que vieran los procesos y consultaran el remedio más eficaz para que los moriscos fuesen cristianos de veras. Descargó en esto la real conciencia, y nombró para esta Junta á los Arzobispos de Sevilla, Santiago y Granada, á los Obispos de Osma, Almería y Guadix, el doctor Galíndez, licenciado Polanco, D. García de Bobadilla, licenciado Valdés, comendador Francisco de los Cobos con los visitadores referidos„, es decir, las personas en que se reunían todas las garantías de saber, conciencia, prudencia y caridad.

Esta respetabilísima Junta, tras maduras deliberaciones, propuso varias providencias, que luego fueron sancionadas por cédula imperial dada en Granada á 7 de Diciembre del año 1526. Las quince disposiciones de la cédula imperial tendían á la fusión de los moriscos con los españoles, borrando diferencias exteriores, y sobre todo, procurando con prudente suavidad que fueran cristianos verdaderos, y no fingidos, notándose también en algunas que había motivos de sobra para que los cristianos viejos no se fiaran y pusieran su salud y su vida en manos de los nuevos. Tales providencias eran: "levantar iglesias en la Alpujarra y proveerlas del clero necesario, que los moriscos hablaran castellano, no llevaran señal de moros, que no traigan armas, que no tengan nombres moros, que los médicos y cirujanos no corten prepucios, que la carne se degüelle por cristianos viejos, y principalmente que en Granada, Murcia y Guadix haya colegios para los niños de los moriscos„ [1]. Los españoles que, siguiendo á los extranjeros, se dan á baldonar temerariamente á su patria, harían mejor en preguntar á las demás naciones cuál de ellas puede compararse con la nuestra en punto á civilizar y tratar generosamente á los vencidos.

En conformidad á esa cédula imperial, en 1559 vemos fundada en el Albaicín de Granada la casa de la doctrina cristiana, que venía á ser un colegio de moriscos de ambos sexos, que recibían allí esmeradísima educación; y llegando no pocos á un alto grado de perfección cristiana, salían á instruir á los de su raza [1].

Pero donde se forma un juicio claro de los fútiles motivos que los moriscos tenían para quejarse, es en el habilísimo alegato que, "á fin de suspender los efectos de la Pragmática que contra su raza se había publicado en Enero de 1567„, hizo el ya citado caballero morisco Francisco Núñez Muley. Pues, efectivamente, ¿de qué se queja? De que les mandan vestir como nosotros y hablar como nosotros. En verdad, pocos pueblos vencidos se encuentran en la historia tan quejumbrosos. En esa pieza oratoria se ve la prudencia con que las Autoridades españolas contemporizaban pacientemente con los moros bautizados, mandándoles muchas veces cosas harto fáciles y distantes de la opresión y el vejamen, y concediéndoles para el cumplimiento de eso mismo nuevas y nuevas treguas por espacio de muchos años. El hábil morisco Núñez no refiere ningún atropello, ninguna injusticia, ninguna exacción inmoderada que se les haya hecho sufrir; no mas dice sino que podrán hacerles esto y aquello, y presenta como altas cuestiones de Estado la prohibición de zambras y farandolas [2].

Por cierto que aquellos preceptos y prohibiciones de cosas al parecer pequeñas, no serían caprichos de mandarines, ni soberbio gusto de molestar á los moriscos, sino que encubrirían seguramente cosa más grave cuando vemos que los Concilios, hasta los ecuménicos, descienden también á idénticas prohibiciones y preceptos.

Me es imposible detenerme á consignar más datos para hacer ver, no sólo se trabajó incansablemente en evangelizar á los moriscos, lo cual suelen conceder con cierto aire de menosprecio algunos escritores modernos, sino también que el elemento eclesiástico y el civil no dejó que desear en punto á paciente condescendencia y paternal suavidad, sin dejarse arrastar á los extremos de un celo intemperante ni de una autoridad avasalladora. La misma

[1] Pedraza, ibíd.

[1] Pedraza, ibíd., cap. LXXI-LXXII.

[2] Janer, Apénd. X.

Inquisición no les aplicaba las reglas de herejes y apóstatas, que lo eran de veras, y se contentaba con avisarles y amenazarles pidiendo á Roma nuevas y nuevas dispensas para no proceder contra ellos, que tales venían á ser los repetidos edictos de gracia. En el resto de España, lo mismo que en Andalucía, los misioneros más santos y llenos de prudencia y caridad ejercitaron su celo entre los moriscos, como un San Vicente Ferrer, un Santo Tomás de Villanueva y otros mil, á quien los Prelados, los inquisidores y aun los Monarcas daban instrucciones que en abundancia se conservan, y son modelos de moderación y de dulzura. En Valencia, como en Granada, se fundó costoso colegio para los moriscos á costa de la *mensa* arzobispal, que aplicaba la mayor parte de sus recursos á la educación cristiana y civil de moriscos y moriscas.

El Beato Juan de Ribera gravó la *mensa* arzobispal de Valencia con la carga perpetua de 60.000 libras para un colegio de moriscos, y con la de 40.000 para otro de moriscas, como se lee en la citada obra del Conde Alberto de Circourt [1].

"En Cataluña y en Aragón, dice don Florencio Janer [2], se predicaba é instruía igualmente á los moriscos, no descansando el clero en tan sagrada tarea y dando pruebas de verdadero celo apostólico. Entre otros eclesiásticos, el Obispo de Sidonia, el P. Vargas, varones de esclarecidas virtudes. El Gobierno de Felipe II, en fin, velaba también desde la corte reprimiendo los desmanes de los salteadores, publicando pragmáticas que, al par que castigaban los excesos, debían facilitar la unión y trato de ambas razas, y recomendando á las Autoridades la cordura para con los nuevos conversos.„

Y para que se vea la solicitud verdaderamente maternal que la Iglesia española ejercitó con esa infeliz y proterva raza, no quiero dejar de poner aquí las hermosas providencias del Concilio de Valladolid, celebrado el año 1322, el cual en el cap. XXII "manda que á los conversos pobres de judíos y sarracenos se les asista con lo necesario con los bienes de los hospitales y lugares píos. Que, si muestran aptitud para algún arte, se les enseñe, dándoles lo que hayan menester hasta que lo aprendan y puedan mantenerse con él; y que, si lo sabían antes de su conversión, se les dé alguna subvención moderada para que se hagan con las herramientas de su oficio. Y para que los tales hospitales y lugares píos puedan sufragar estos gastos, ordena que los Prelados concedan indulgencias á los que favorezcan á tales conversos, diputando algunos varones honrados que recojan tales limosnas y se las vayan dando en sus necesidades. Además, exhorta en nombre de Nuestro Señor Jesucristo á los Prelados á que, si los tales conversos son aptos para el clericato y quieren recibirlo, les provean de beneficios eclesiásticos correspondientes á sus condiciones y méritos [1].„

¿Y cómo correspondió la raza africana á este espíritu de caridad fraternal? El citado morisco Núñez Muley alegaba que eran leales vasallos y obedientes á Su Majestad, y que jamás habían cometido traición, teniendo la frescura de afirmar que "cuando el Albaicín se alborotó no fué contra el Rey, sino en favor de sus firmas„. A este tenor, Luzbel podría presentarse como víctima de su lealtad y primer campeón del honor divino.

Ya en 24 de Agosto de 1490 Pedro Mártir de Angleria, militar entonces, escribía desde Alcalá la Real que le había tocado tomar parte en una expedición, cuyo motivo y fin expresa así: "Nos envió el Rey contra los de Guadix, Baza y Almería (porque todos los días están machinando por sublevarse, y andan anhelantes de novedades) para que los echásemos de las ciudades en que habían sido dejados. Les obligamos á contentarse con vivir en campos abiertos y villas desmanteladas. Y una vez echados, nos volvemos á nuestros reales de invierno contra Granada [2].„ Ya hemos visto arriba las amenazas del Sultán, que ocasionaron la peligrosa embajada de Pedro Mártir, y cómo á éste le pu-

[1] *Histoire des Maures, Mudejares et des Morisques*, etc., tomo III, pág. 167.

[2] Janer, *Condición social*, etc., pág. 57.

[1] Villanuño, *Summa Conc. Hisp.*, t. II, pág. 61.

[2] *Opus Epist.* LXXXIV.

sieron ante los ojos las *cartas tutelares*, firmadas por los Reyes Católicos, con que los moriscos de acá concitaban al Sultán en contra de España y de toda la cristiandad.

Es una verdad innegable que estaban de acuerdo con los piratas berberiscos y les ayudaban á llevarse cautivos á los cristianos de nuestras costas, daño y afrenta gravísimos que no cesaron sino con la expulsión total de los cómplices de acá, que eran los moriscos, los cuales además, cuando aquí se castigaba á algunos de los suyos con pena de la vida, avisaban á Marruecos para que allá mataran á otros tantos cautivos cristianos.

El 17 de Febrero de 1508, Pedro Mártir escribe desde Burgos: "Los piratas de Africa infestan las costas de Granada y se llevan cautivos á los cristianos; pero caro les costará: no tardarán en pagarlo. Que nos viva Fernando, y pagarán los setenas [1]„ Esto decía porque le constaba el propósito que en su noble pecho abrigaba el bravo defensor de sus Estados, según aquél lo declara en otra carta desde Valladolid, á 2 de Diciembre de 1509: "Tiene resuelto el Rey preparar una gran armada para pasar él, él mismo, contra los mahometanos de Africa [2]„

Y el caso no era para menos; si otras atenciones no le hubieran distraído, bueno habría sido para la gloria de España y para el progreso de la civilización que el Rey soldado hubiese realizado en Africa el que suele llamarse testamento de Isabel la Católica, y con más razón se llamaría de San Fernando, y legado de gloria ó compromiso de honor transmitido á sus sucesores por Fernando V é Isabel I. La raza africana, vencida en tierra española, mantuvo locas esperanzas y criminales deseos de hundir y perder á España en un nuevo Guadalete con ayuda de los hijos del desierto, con los cuales estuvo siempre en continua conspiración. Y porque esto es de todos sabido y confesado, sólo pondré aquí algunos documentos poco conocidos que lo comprueben.

A 5 de Septiembre de 1512, desde Logroño, donde se hallaba la Corte, escribía Pedro Mártir: "La posta que ha llegado de Andalucía trae que todo el reino de Granada está temblando porque la gente vagabunda, que llaman *gandules*, recorren todo el reino, y ni á la capital misma dejan libre de sus rapiñas. De noche, en las huertas, junto á las murallas y en las mismas calles de la ciudad, secuestran á los hombres. Se cree que este mal tiene su origen en la ciudad misma, porque los nuevos convertidos no han dejado aún las supersticiones mahometanas. Hay también otra cosa temible: los piratas turcos y moros infestan aquellas costas, de improviso desembarcan armados en varios lugares, y entran á saco las villas y poblaciones como no estén muy defendidos. Ya han talado muchos lugares; y si algún caudillo de esos piratas se atreviera á penetrar tierra adentro ahora, ocupado como está el Rey con lo de Francia, se sublevarían los nuevos convertidos y todo se perdería, pues los cristianos viejos habitantes de aquella ciudad son en escaso número [1]„ Y á 8 de Junio de 1514, estando ya enfermo el Monarca, escribía Pedro Mártir desde Valladolid: "Otro motivo de ansiedad se le ha venido encima al Rey. Los moros pasan frecuentemente á las costas españolas, devastan los pueblos de la costa, se llevan cautivos que prenden, y huyen como piratas [2]„

Esta traición y piratería, en connivencia con los moros de Africa, era vicio y condición tradicional de raza, así como su odio mortal á los cristianos. Antes de conquistarse Granada, los sarracenos de los territorios conquistados, á la par que los judíos, daban motivo para que el Concilio celebrado en Salamanca el año 1335 llamara detestable, y prohibiera con pena de excomunión, el "abuso de los cristianos que en sus enfermedades ó convalecencias les llamaban ó recibían sus medicinas sin atender á la malicia con que, so pretexto de medicina y cirugía, ponen asechanzas y hacen daños al pueblo cristiano„ [3]. Y dos años después el Arzobispo de Tarragona dirigía al Papa Benedicto XII interesante exposición, fechada en Teruel el 26 de Julio, cuyo

1 *Opus Epist.* CCCLXXXI.
2 *Opus Epist.* CCCCXXXII.

1 *Opus Epist.* CCCCIC.
2 *Opus Epist.* DXXXIX.
3 Villanuño, *Summa Conc. Hisp.*, t. II, pág. 79.

extracto es: "El Rey de Marruecos está preparando inaudito aparato de fuerzas militares para invadir á España, y envía pertrechos al reino de Granada, donde ya ocupa Gibraltar y Algeciras. Y porque se dice que aspira al reino de Valencia, para que Vuestra Santidad conozca el peligro le hago saber que hay en este reino cuarenta mil ó cincuenta mil sarracenos aptos para tomar las armas y ejercitados en ellas. Y por causa de ellos es común el temor de que peligra el reino, pues la experiencia ha comprobado repetidamente que, cuantas veces los enemigos preparan invasiones, éstos se les unen, tanto más nocivos cuanto mejor conocen los puntos flacos. También ahora, desde que saben los preparativos hostiles de Marruecos, tienen sus reuniones, en que *tratan el modo de entregar el reino.* Dígnese, pues, vuestra clemencia proveer remedio oportuno, que no se ve otro sino expulsar completamente del reino á los dichos sarracenos [1]."

Tocante á Aragón y Valencia, bastaría con citar estos testimonios del señor Janer, que, no obstante ser rígido fiscal de la expulsión, no pudo menos de escribir: "Ni se lograba tampoco así contener el trato de los moriscos valencianos y catalanes con los bajeles de Africa y con las escuadras del Turco, ni mucho menos se corregían los del reino de Aragón, siendo tan contrarios á la paz y á los deseos de nuestros Reyes los propósitos de los *tornadizos* que en él moraban, que extendieron la red de una conspiración funesta por muchas poblaciones, creando título de rey y señalando día para un alzamiento. Pero la conspiración era descubierta en 1581 en Zaragoza, y su caudillo, Jaime Izquierdo, que tomara título de soberano, fué ajusticiado junto con su lugarteniente Francisco Rascón y otros moriscos principales. Un renegado que había venido de Africa, llamado Faraut, dirigía el complot y le alentaba con promesas de auxilios tunecinos y africanos [2]." Y en el apéndice 25 trae este otro testimonio detallado: "Tenían señalados reyecillos para todos los reinos de España, y aun para cada reino diversos reyes. Como aquí, en Aragón, habían de ser reyes de Zaragoza el zaragozano Enrique Compañero y su mujer Luisa, ó Esperanza Granada, natural de Epila, teniendo ya esto por tan asentado que le besaban las manos los moriscos por reina, y se le arrodillaban delante y respetaban á su marido por rey. Gobernadores perpetuos de Huesca habían de ser Damián y su mujer, y los suyos por sucesión. De Ribagorza, estaba señalada por reina la hija de Lope Alejandre, vecino de Barbastro, llamada Isabel Alejandre, moza muy hermosa y que tenía por tan cercana la corona de reina que, entre otros apercibimientos costosos, tenía ya hecha... De los demás reyecillos de otros reinos más remotos á mi habitación no sé los nombres, como es el de aquel cierto que estaba señalado para rey de Toledo. Bástanos saber cierta y averiguadamente que había reyes nombrados y respetados por tales en secreto."

"Enviaron á pedir favor de armadas, dice también [1] con palabras de Fray Marcos de Guadalajara, á los enemigos de la religión católica y de España, como se les probó y fueron convencidos... Los moriscos de Valencia comunicaron también su desasosiego á los de Cataluña, Aragón y Castilla, renovando sus tratos con turcos y berberiscos, amenazando las costas, asesinando á los viandantes, injuriando á los sacerdotes y poniendo en consternación á los pueblos... No sólo conspiraban; no sólo robaban y asaltaban á los viandantes; no sólo en numerosas cuadrillas penetraban en los pueblos maltratando las gentes y arrebatando consigo mujeres y niños, sino que ponían dudas en la fe de los cristianos viejos; desatábanse en escandalosos improperios contra los sagrados dogmas de nuestra religión; perseguían y martirizaban á los sacerdotes; destruían las santas imágenes, y mientras hacían imposible en España la tranquilidad política y religiosa, no menos que la tranquilidad doméstica, llegaban á señalar sus reyezuelos."

El dulcísimo Arzobispo de Valencia, Santo Tomás de Villanueva, con fecha 13 de Agosto de 1552, escribe á Felipe II: "Hoy ha llegado noticia de que

[1] Así lo dice literalmente, sin distinguir entre mudéjares y moriscos, Villanuño, *Summa Conc. Hisp.*, t. II, pág. 81.

[2] *Condición social*, etc., pág. 57.

[1] Obra cit., págs. 62, 68, 120.

el armada del Turco está á la vista de Mallorca...; el peligro de este reino es muy grande...; humildemente suplico envíe luego dos mil soldados...; lo uno para que los moriscos no se alzen...; lo tercero porque, en caso que el armada no viniese á esta costa, estos soldados servirían para quitar las armas á los moriscos pasado este riesgo, las cuales mucho antes habían de ser quitadas [1].„

En Andalucía demasiado caro costó el fugaz reinado del morisco Fernando de Valor, elevado sobre el pavés con el nombre de Abén-Humeya, el cual se atrevió á desafiar el poder de Felipe II, y rodeado de algunos capitanes turcos esperó al ejército cristiano, enardeciendo á los suyos con una proclama en que les hacía esperar el pronto auxilio de formidable armada argelina, hasta que pasados algunos días de espera, que ellos emplearon en martirizar á los sacerdotes y asesinar á los indefensos cristianos viejos de las Alpujarras, en vez del esperado Sultán se presentó D. Juan de Austria.

Ya antes de sublevarse "recogíanse muchos en la misma ciudad de Granada, escribe el Sr. Janer en sus Memorias premiadas por la Real Academia de la Historia [2], y metiéndose en el Albaicín salían á saltear de noche, mataban los hombres, desollábanles las caras, sacábanles los corazones por las espaldas, y despedazábanles miembro á miembro, cautivando en todas partes mujeres y niños y llevándolos á vender al Africa„.

De todas partes llovían avisos y denuncias de conspiraciones de alta traición, preparadas por los moriscos de acuerdo con los enemigos exteriores de España. El Conde de Benavente, en 1600, como resultado de sus investigaciones, informa que los moriscos de Valencia están de acuerdo con el Turco, y los de Aragón con los franceses, con grave peligro de la patria española [3]. Y el alférez Bartolomé de Llanos, cautivo en Tetuán, da aviso de que "los moriscos de España se quieren alzar, para lo cual se corresponden con el Rey de Marruecos, y que ahora quedaba en Argel un morisco de los de Córdoba, que viene de hacer embajada al Turco, facilitando la empresa de España *por haber en ella quinientos mil moros*„ [1].

El secretario Andrés de Prada, en carta al Marqués de Caracena, fecha 3 de Junio de 1608, pone esta interesante postdata: "D. Antonio de la Cueua, Embaxador en Venecia, auisa que en Constantinopla estan tres moriscos de ese reino de Aragon y de Castilla procurando que el Turco envie su armada en su socorro, offreciendole grandes cosas, y dice que procuraria saber los nombres y de que lugares son y avisaria dello. Entretanto no sera malo saber si falta en su reino alguno de los capataces, pues de ser habran echado mano para esta embaxada de alguno de los señalados entrèllos.„ Acerca de lo cual se hicieron pesquisas y activas diligencias sobre si serían ó no tres que se embarcaron en Alicante por Agosto de 1608.

Por el honrado testimonio del Beato Juan de Ribera en carta á Felipe III, sabemos que los propios moriscos declararon sus planes traidores cuando ya no los podían llevar á cabo. "Ha querido Nuestro Señor que estos moros confesasen libremente á los cristianos, sus amigos, la rebelión que habían maquinado y preparado para este año, especificándoles el gran tiempo y dinero que habían gastado para solicitarla [2].„

Esto no lo puede negar nadie, y es ya mucho atraso eso de presentar á los moriscos cual víctimas inocentes é inofensivas de un atropello brutal. "Las escuadras de Barbarroja habían tocado diferentes veces en las costas de Valencia y de Murcia, reanimando el espíritu nacional de aquella raza que les ayudaba en sus intentos de robo é incendio de poblaciones marítimas [3].„

"Los tales moriscos huídos, dice el Sr. Cánovas del Castillo [4], eran los mayores y más crueles enemigos que los cristianos tenían, siendo como una viva llama su odio entrañable contra todo español... Si eran los moriscos malos cristianos, todavía eran peores súbdi-

1 Janer, *Colección Diplomática*, LXI.
2 Janer, *Condición social*, etc., pág. 81.
3 Janer, *Colección Diplomática*, LXXXVII.

1 Janer, *Colección Diplomática*, LXXXVIII.
2 Id., *ibid*, CXIX.
3 Id., *Condición social*, etc., pág. 30.
4 *Discursos*, etc., págs. 75, 76 y 88.

tos y españoles... La cólera es consejera de imposibles, y ella, sin duda, inspiró á los moriscos la idea de entenderse con nuestros enemigos para abrirles las puertas de la Península. Que algunos de éstos les dieron oído es indudable, y todavía más los cristianos que los propios musulmanes.„

De esto, como dice el Sr. Cánovas, tópanse á cada paso testimonios en los historiadores nacionales y en los extranjeros, y de estos últimos voy á citar sólo al francés Graveson, que dice: "Esta raza, nacida para la perfidia, tenía tratos secretos con los africanos y los turcos para emanciparse del yugo español, que presentaba como intolerable, y con grandes promesas trataba de ganarse para tan nefando plan á Enrique IV, Rey de las Galias, y á Jacobo I de Inglaterra [1].„

Y para que la verdad se abra camino é ilumine muchas inteligencias que no la conocen, será bueno poner aquí lo que el Conde Alberto de Circourt trae acerca de la conspiración traidora de los moriscos en su interesante *Historia de moros, mudéjares y moriscos de España* [2], tanto más apreciable en este caso cuanto que, por una parte, es muy hostil á España, y, por otra, ha compuesto su libro teniendo á la vista los documentos fehacientes contenidos en las *Memorias auténticas del Duque de la Force*, que es el que por parte del Gobierno francés dirigía la conspiración [3].

Pues en el tomo III, cap. XVI, refiere detalladamente los tratos habidos primeramente entre el morisco Alamín, de Alacuás, en el reino de Valencia, y el francés Saint-Esteve: aquél prometía 200.000 moriscos así que se fuera de nuestras costas la escuadra de Doria (1602). El Rey francés encargó la conspiración al Duque de la Force, y éste comisionó con Saint-Esteve á Panissaut, que vinieron en Noviembre del 1602 disfrazados de mercaderes. Trataron con Alamín, y volvieron á Francia en Abril del 1603. Esteve se fué á Inglaterra con Brachan; pero el inglés columbró que aquí se sabía lo de Panissaut, y se abstuvieron de pasar adelante por entonces.

En la primavera de 1604 se habían reanudado las intrigas del Duque de la Force: Saint-Esteve hizo nuevo viaje á Valencia, y se llevó hacia Francia dos comisionados; uno de ellos, Pedro Cortés, de Alacuás, cayó enfermo en Teruel; el otro, Miguel Alamín, llegó en Julio á Pau, donde le interrogó el Duque... Se dieron nueva cita. Consultaron al célebre Antonio Pérez, que para proseguir este negocio dió un hombre inteligente [1], Manuel Don Lope, gentilhombre aragonés, refugiado, como él, en Francia... Alamín tuvo otra entrevista con el Duque en el mes de Octubre; presentó una Memoria en que los moriscos exponían patéticamente á Enrique IV los agravios insoportables que deseaban vengar. "Jamás hemos sido traidores á nuestra ley y á nuestro Rey, pero los Reyes de España no nos han cumplido su palabra.„ En fin, se tomó la resolución de ayudarles. Pascual de Esteve acompañó á los comisionados á Valencia. Tomás Oliver Brachan se le unió: marcharon en Diciembre, y habían llegado al comenzar el año 1605. Brachan no llevaba á los moriscos de parte de Lord Ceil sino que una armada inglesa llamaría la atención en los Países Bajos. Alamín y Pedro Cortés juzgaron insuficientes sus ofertas... Saint-Esteve exigió que le pusieran en comunicación con los principales de la nación para asegurarse bien de que no se comprometía en vano. Para complacerle, Damián, médico de Buñol, uno de los cómplices de Alamín, convocó una reunión á que asistieron sesenta y seis alfaquíes, los comisionados de todas las aljamías de Valencia y doce turcos de Argel. Esta reunión se tuvo en Toga á mediados de Febrero. Duró ocho días. Se concertó el plan de campaña, y los comisionados moriscos no se separaron sin haber elegido un Rey. La elección recayó en un hombre de noventa y un años, Luis Ascher, alamí ó primer magistrado de la villa de Alazquer [2]. La

[1] *Historia Eclesiástica*, t. VIII, colloq. I

[2] *Histoire des Maures, Mudejares et des Morisques*, etc., par le Comte Albert de Circourt.

[3] *Mémoires authentiques de Jacques Nompar de Caumont, duc de la Force..., publiés par M. le Marquis de Lagrange.* Paris. Charpentier, 1843, t. I, p. 341.

[1] Nueva prueba de la criminal conducta del famoso Secretario de Felipe II contra su Religión, su Patria y su Rey.

[2] El nombre de esta villa y el apellido Ascher están así en francés: no sé lo que serán en Valencia; sólo he podido rectificar el nombre de la conocida población Alacuás.

sublevación se había fijado para el día de Jueves Santo de aquel año. Cuatro barcos franceses debían abordar aquella noche en el Grao de Valencia, echar á tierra soldados disfrazados que escalaran el baluarte junto al arsenal y abrirían las puertas á los moriscos, y la sublevación estallaría por todas partes al hacer de día. Los comisionados valencianos daban muchas seguridades de arrastrar consigo á los moriscos de Castilla: los de Aragón estaban afiliados al complot. "Este hermoso plan, perfectamente combinado en el secreto más feliz, abortó por una doble traición„, dice sin escrúpulo ni vergüenza el autor francés.

Allí se pueden leer también las exposiciones que los moriscos valencianos dirigieron al Rey de Francia para animarle y determinarle á que, en connivencia con ellos, invadiera el suelo español. Le dicen que son los amos del reino de Valencia; que vengan los franceses por Denia; que ellos no necesitan sino armas y caudillos, pues dinero y todo lo demás lo tienen en abundancia; exponen su organización militar, y que están preparados para todo, prometiendo 40.000 soldados bravos de Aragón y 60.000 valencianos. "El reino de Valencia no es nada para nosotros si su Real Majestad nos ayuda con algunos hombres que entiendan de guerra, y con algunas armas, como arcabuces y cañones, á fin de comenzar por tomar á Valencia [1]„ Le prometen sublevarse todos, y que España quedará bajo el dominio de Francia, pues le quieren por su rey.

Y así, solamente el más apasionado espíritu de partido puede sugerir la idea infundada, extravagante y audaz de que fuese una invención para engañar á los consejeros de Castilla cual si fueran chinos, y arrastrarlos á autorizar medidas violentas como si no tuvieran conciencia de cristianos, ni dignidad de hombres, de que no sería verdad lo que el Rey mandó proponer al Consejo para que deliberara sobre ello, y fué lo que sigue: "Que S. M. ha entendido que 50 moriscos que se pasaron destos reinos á Berbería, y fueron á parar en Marruecos, dijeron á Muley Sidán con grande eficacia que para qué se consumía ni se cansaba en hacer la guerra á sus hermanos teniendo ocasion muy oportuna para recobrar á España, que en otro tiempo ganaron los Reyes de aquellos reinos con la facilidad que se vió, pues con no haber entonces en ella ningun morisco, ni tener el Rey don Rodrigo ningun enemigo de los muchos que Su Magestad tiene agora, y con haber juntado un ejército de 70 mil hombres le vencieron y la ganaron en ocho meses; que agora hay mucha menor gente con haberse consumido con la peste y guerra de Flandes; que si entonces no habia armas y gente ejercitada en ella, agora hay mucho menos y de menos brio y valor; que si hay algunas armas estas están en poder de los moriscos, que han procurado proveerse dellas secretamente; que hallarán 200 mil tan malos como él que le acudirán con las vidas y haciendas; que no ha menester traer la multitud de moros que entonces trujo el Miramamolin; que con 20.000 hombres que eche en tierra se podrá apoderar de cualquiera puerto, y en la tierra adentro no hallará resistencia, mayormente si se vale de los rebeldes y otras naciones septentrionales, enemigos de Su Magestad, que le acudirán á muy poca costa, por lo mismo que desean ver desechas sus grandezas, y que así debe gozar de ocasion tan oportuna para engrandecerse, pues España está consumida que de ninguna manera les podrá resistir.—Que les respondió que no podia dejar de procurar hacerse señor de los reinos que habian poseido sus pasados, pero que les daba su palabra y juraba por su Alcorán que, en saliendo con este intento, no reposaria hasta conquistar á España. Que habló con unos holandeses que allí se hallaban diciendoles su intento, y que si le ayudarian con navios y 20 ó 22 mil hombres para pasar acá, pagándoselo muy bien; que le respondieron que no sólo le ayudarian con esto, pero le harian una puente de navios por donde pudiese pasar muy á su salvo [1].„

El Beato Juan de Ribera, aparte de llamar á los moriscos "enemigos domés-

[1] *Pièces justificatives... Mémoire adressé à Henri IV par les morisques d'Espagne.*

[1] Janer, *Colección Diplomática*, LXXXV.

ticos, deseosos de beber de nuestra sangre y de alzarse con España„, no vaciló en decir desde el púlpito en el citado sermón: "Su Majestad ha entendido, por avisos ciertos y verdaderos, que ellos andauan maquinando con embaxadas y promesas hechas al Turco y á otros Príncipes y Potentados hereges, enemigos de Dios y de la Corona de España, que viniessen sobre ella para destruyrla y ganarla; ofreziéndoles ciento y cinquenta mil soldados pagados, y otras muchas comodidades, con que han facilitado la empresa é induzido los ánimos de los dichos infieles, de manera que tenían dispuestas las cosas necesarias para la conquista, y señalado el tiempo, que hauia de ser para la primauera del año que viene. Y assi de oy en seys meses, tuuieramos por estos mares la armada del Turco, y las de los demás enemigos, y se viera España en miserable estado [1].„ Es muy fácil decir cualquier cosa y dar por anulado este testimonio, que no está solo, ni mucho menos, como hemos visto; pero tales palabras dichas por un santo en la cátedra de la verdad, no se anulan con una frase: las personas sensatas dirán siempre que el Beato Patriarca estaba por lo menos tan bien enterado como los más sabios académicos, y no reunía menos garantías de veracidad y acierto que los mejores críticos.

En representación legítima de los que lo son de veras merece ser citado Menéndez y Pelayo, cuando escribe: "Nos encontramos dentro de casa con una población de enemigos cristianos ocultos é implacables, que sin cesar conspiraban contra el sosiego del reino, ya en públicos levantamientos y rebeliones, ya en secretos conciliábulos y en tratos con el Turco y con los piratas bereberes.. Los moriscos se arrojaban á mil intentonas absurdas: elegían reyes de su raza: se entendían hasta con los hugonotes del Bearne, y mandaban embajadores al Gran Sultán ofreciéndole 500.000 guerreros si quería apoderarse de España y sacarlos de servidumbre [2].„

XI. La expulsión.—Dos razas como la española y la africana, entre las cuales mediaban todas las líneas divisorias que pueden separar y aun oponer entre sí á los hijos de Adán; que no comienzan á coexistir en un mismo suelo por relaciones amistosas ó hechos de conveniencia común, sino por la inmotivada, repentina, traidora y sangrienta invasión de la una en el territorio de la otra; que han continuado la lucha por espacio de setecientos años, y no han abandonado un palmo de terreno sin escribir allí con la sangre de sus hijos el acta de que lo dejaban á viva fuerza, no podían venir á una convivencia tranquila sino por virtud de un principio superior á todas las pasiones ó intereses del corazón humano. Tal milagro se había obrado aquí mismo, fundiéndose completamente, al calor de la caridad cristiana, los invasores que emigraban del Norte con los invadidos habitántes de las regiones españolas.

¿Por qué, pues, el principio divino, que amalgamó á los bárbaros del Norte, no logró amalgamar á los bárbaros del Mediodía? ¿Por qué esta religión de amor que, desde que Jesús la comunicó toda la eficacia divina de su sangre, ha vencido en todas las partes del mundo todas las resistencias que la oponían en el entendimiento la ignorancia y la soberbia, en el corazón esa levadura de afectos depravados que cuando se la deja fermentar se convierte en fétido pudridero, fué objeto de obstinadísima repulsión para los moriscos, como si entre ese pueblo hubiera perdido toda su virtud?

La tenacísima resistencia de moros y moriscos á la eficacia persuasiva de la fe cristiana, no necesita ni tiene otra explicación que el sueño dorado, la esperanza ilusoria de volver á dominar á España, que se transmitían de generación en generación, sirviéndoles para esto maravillosamente, como instrumento, su lengua, diferente de la nuestra, como secreta consigna sus trajes y usos de moros, como estímulo el poder mahometano que veían conservarse prepotente por Levante y al Mediodía de Europa. ¿Cómo se habían de hacer cristianos y españoles si no se acostaban sin solazar el ánimo, cual judíos de nuevo cuño, con las ilusorias, mas no por esto menos vivas, esperanzas de un Mesías con turbante y cimitarra que

[1] Fonseca, *Relación*, etc., tratado I, cap. VII.
[2] *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. V, cap. III.

siempre estaba para llegar del Oriente ó del otro lado del Mediterráneo? Parece cierto que algún artículo del *Corán* permite al mahometano el cómodo expediente de fingir en lo exterior cualquier otra religión con tal que interiormente permanezca fiel al Profeta, y con esto se explica que, á diferencia de los mártires cristianos, cuando vieron los moros de Granada que el Rey Católico ponía mala cara por los asesinatos del Albaicín, y se consideraba desligado de sus compromisos, ellos pidieron el bautismo en masa, sin perjuicio de seguir tan moros como antes, lavando rápidamente á sus hijos las partes ungidas apenas los traían de bautizar, aprovechándose con secretas burlas de las generosidades eclesiásticas; alegrando el ánimo con cálculos cabalísticos y astrológicos de la próxima emancipación, al Profeta invocando y *con el mazo dando*, es decir, haciendo entretanto á los cristianos todo el daño posible y conspirando contra ellos con los enemigos extranjeros.

Eliminado, pues, el elemento divino, que había hermanado completamente á los bárbaros del Norte con los antiguos moradores de las regiones europeas; desechado y repelido por loca obstinación de la raza mahometana, la coexistencia de las dos en el territorio español era imposible, y sin ser profeta se podía fácilmente adivinar que, aun suponiendo en los vencedores el más correcto y delicado respeto á sus capitulaciones juradas, los vencidos se lo darían todo hecho, ofreciéndoles sobrados motivos y ocasiones para considerar renovada la antigua guerra y aplicar sus duras leyes á los temerarios rebeldes ó peligrosos conspiradores. Lo que no podía menos de suceder fué lo que sucedió. Aparte de continuos síntomas, ó mejor dicho, manifestaciones graves de perenne estado de rebeldía y hostilidad, una rebelión en masa en tiempo del Rey Católico, otra igual bajo el reinado de Felipe II y los trabajos preparatorios de otra definitiva, trajeron, en tiempo de Felipe III, la dolorosa medida de la expulsión; siendo de notar que tales sublevaciones llegaban al último grado de criminalidad en lo religioso, en lo político y en lo militar. En lo religioso, porque comenzaban por declararse mahometanos y apóstatas del cristianismo que habían profesado; en lo político, porque alzaban reyes contra el Rey de España; en lo militar, porque atacaban con toda furia á la fuerza pública.

Dolorosa llamo, y muy digna de compasión y lástima, la expulsión de los moriscos que habían recibido el Sacramento que les hacía, como á nosotros, miembros del cuerpo de Cristo, Redentor de todos; y habiéndole profanado, la generalidad de ellos fueron lanzados á los arenales del Africa á declararse allí apóstatas, sin esperanza ni consuelo ni para esta vida ni para la otra. Doloroso y sensible espectáculo el de aquellos rebaños de familias que se van, sin saber adónde, furiosos unos, abatidos otros, bastante contentos muchos, perdidos todos, y allá, donde esperaban ilusoria libertad para sus baldías supersticiones, no encuentran sino el despojo, los últimos oprobios que la persona humana puede sufrir y el asesinato, hasta desaparecer á mano airada casi todos aquellos cientos de miles. Ni el patriotismo español, ni menos la Religión cristiana, miran mal que se tenga profunda conmiseración y lástima de tanta y tan honda desventura, como se tiene del reo que ahorcan, y del linaje humano sumergido en las aguas del diluvio, y de los cananeos asfixiados entre el humo de Pentápolis. Mas aún: la medida era tan dolorosa y tan dura, que se debe reservar también una parte de la compasión para los españoles que se vieron en el desabrido trance de tenerla que llevar á cabo. Los valientes que habían rugido como leones en las batallas, dejarían correr gruesas lágrimas por sus honradas mejillas al conducir aquellos enjambres de proscriptos. "¿Hemos de tener hoy menos compasión de los moriscos, los que tan de lejos contemplamos sus culpas y errores, de igual modo que los inconvenientes y daños de su presencia en España, que los mismos que pusieron voz y mano en la expulsión? Pues el mayor número, y sobre todo los que más de antiguo y de cerca los conocían, despidiéronlos al cabo y al fin con voces mucho más melancólicas que alegres. La verdad es que el mero espec-

táculo de la expulsión y de sus inmediatas resultas tuvo por fuerza que interrumpir á las veces el común aplauso á que dió lugar, abriendo frecuente paso á la lástima.„ En estas nobles palabras parece que el Sr. Cánovas [1] quiere excusar la compasión; pero la compasión con el desgraciado no necesita excusa de nadie: es un sentimiento tierno y cristiano, es una flor delicada que nace hasta en la vara seca de la justicia. y honra siempre á la naturaleza humana.

También se debe confesar que por la medida general de la expulsión pagaron justos por pecadores, es decir, que fueron envueltos en la común proscripción algunos inocentes, cuyo número no es posible calcular, ni hay motivos para suponerlo grande. Es ésta una de las condiciones lamentables de la humanidad, cuyas desventuras máximas, como guerras y pestilencias, parece que no resultan provechosas si con la sangre y las lágrimas de los malvados no se mezclan para darles valor las lágrimas y la sangre de los buenos. Aunque casi todos los moriscos se declararon moros y lo eran; aunque no engañó al P. Fonseca el alfaquí de Valdina "asegurándole con muy grandes encarecimientos que él, y cuantos moriscos había en el reino de Valencia, eran tan moros como los de Argel„ [2], también es verdad que el mismo Rey morisco Turigi entregó su alma á Cristo al ser ajusticiado en Valencia [3], y alguna morisca murió á manos de su verdugo invocando á la Virgen de Montserrat [4], y no pocos se volvieron de Berbería para profesar aquí la Religión cristiana [5]; y Lorenzo Pedraluy, después de su desastrada expedición á Argel, se retiró á Roma para vivir y morir cristiano á la sombra del Vaticano [6], y en la citada obra del Conde Circourt se puede leer el curioso documento en que se refiere el martirio que sufrió en Tetuán por no renegar de Cristo, como su esposo é hijos, la morisca de Avila, Vicenta Trigo [7].

[1] *Discursos*, pág. 66.
[2] Fonseca, *Relación*, etc., tratado I, cap. XI.
[3] Id., *ibid.*, tratadó II, cap. IX.
[4] Id., *ibid.*, tratado II, cap. III.
[5] *Discursos*, pág. 67.
[6] *Histoire des Maures*, etc., t. III, pág. 297.
[7] Fonseca, *Relación*, etc., tratado II, cap. XII.

Pero aun cuando esta cuestión se deje, como Dios ha dejado muchísimas, entregada á las disputas de los hombres; aunque en nuestros días tal y cual crítico vote en contra de la expulsión de los moriscos, como otros votaron en los primeros años del siglo XVII, y aunque el asunto era verdaderamente asunto militar, no crea nadie que se resolvió en algún consejo de guerra, sino que España procedió en esto con ejemplarísima prudencia y moderación, pasándose largos años en deliberaciones y consultas, agotando todos los medios de persuasión, experimentando todos los remedios que la ciencia política dictaba, como era internarles y diseminarles, y quebrantarles las criminales esperanzas desbaratando oportunamente sus planes sediciosos, oyendo los diversos pareceres de las personas más autorizadas por su saber y su virtud, por su edad y su experiencia, por su nobleza y posición social, y particularmente consultando repetidas veces el parecer venerando del Vicario mismo de Cristo. Ninguna nación del mundo en caso parecido podrá probar como España que estuvo muy lejos de toda precipitación, de todo apasionamiento, de todo inconsiderado abuso del poder.

Y aunque no se ponga algo empeño en quitar á la expulsión su carácter de gravísima, dura y por todo extremo lastimosa, es cosa muy cierta que las autoridades españolas hicieron cuanto estaba en su mano para despedir bien á los que otra nación menos noble y generosa habría explotado como esclavos, ó extirpádolos á la sordina sumergiéndoles en el fondo de los mares.

Tomada la grave medida de la expulsión, se hizo todo lo posible por eximir de ella á los inocentes, como eran los niños, los que no habían asistido á los conventículos sediciosos, y los que, á juicio de los Párrocos, se hubieran mostrado afectos á la nación española é incorporado á ella con el mejor de los vínculos, que es la religión. Así se echa de ver por las cláusulas del bando de la expulsión y este fragmento de las instrucciones comunicadas por el Beato Ribera á los Párrocos de su arzobispado con fecha 22 de Septiembre de 1609: "Porque el Rey nuestro Señor, confor-

mándose con su mucha piedad, ha mandado, para mayor seguridad de su real conciencia, que los muchachos y muchachas menores de cuatro años de edad que quisieren quedarse, y sus padres ó curadores (siendo huérfanos) lo tuvieren por bien, no sean expelidos; ítem los muchachos y muchachas menores de seis años que fueren hijos de cristianos viejos, se han de quedar, y su madre con ellos, aunque sea morisca; pero si el padre fuere morisco y ella cristiana vieja, él será expelido, y los hijos menores de seis años quedarán con la madre; ítem los que de tiempo atrás considerable, como sería de dos años, vivieren entre cristianos sin acudir á las juntas de las aljamas; ítem los que recibieren el Santísimo Sacramento con licencia de sus Prelados, lo cual se entenderá de los rectores de los lugares donde tienen su habitación: tendréis mucho cuidado de que esto se ejecute en los que recayeren en vuestra parroquia [1].„

Este espíritu de indulgencia tuvo más amplio desarrollo en la resolución que el Consejo de Estado y el de la Inquisición dieron en Octubre de 1609 á esta consulta del Marqués de Caracena, Capitán General de Valencia: "¿Qué se hará con otros si se presentaren después del pregón diciendo que son cristianos?—Que los favorezcan para que no sean expelidos si dan verdaderas muestras de arrepentimiento.—Que hagan lo que les pareciere, consultándolo con el celoso Prelado [2].„

También, con la mira de evitar perjuicios á la agricultura, y en particular á la industria azucarera, á petición de el Marqués de Caracena fueron indultados de la expulsión el seis por ciento de los moriscos: "Ha sido Su Majestad servido que en cada lugar de cien casas queden seis con los hijos y mujer que tuvieren..., y en esta conformidad, más ó menos, según los que cada lugar tuviere, sin exceder... Advirtiendo que han de ser preferidos los más viejos y que sólo tienen por oficio cultivar la tierra, y que sean de los que más muestras hubieren dado de cristianos, y más satisfacción se tenga de que se reducirán á nuestra santa fe católica [1].„

Asimismo se debe tener presente que nosotros juzgamos la expulsión muchísimo más dura de lo que entonces la juzgaban, así los que la imponían como los que la sufrían; porque nos son conocidos los resultados desastrosísimos y el fin trágico que tuvieron los infelices moriscos, ya en las naciones cristianas, como se ve en la carta del morisco Licenciado Molina [2], ya principalmente en tierras de moros, donde ellos esperaban calor y protección, según se lee con lástima en los dos capítulos que el P. Damián Fonseca intitula: "Del desastrado fin que tuvieron estos miserables desterrados [3].„

Pero en aquel cúmulo de desdichas no tienen responsabilidad las autoridades españolas, y los propios moriscos estaban bien lejos de preverlo, según lo contentos que se mostraban de irse al Africa, sea por la esperanza vana de volver triunfantes, sea por otros motivos [4].

Ya desde que fueron vencidos por los Reyes Católicos, muchos moros mal avenidos con la nueva situación preferían pasarse al Africa, como voluntariamente lo hizo su rey Boabdil, y no pocos moriscos siguieron el mismo camino hasta abandonando sus propiedades. Con fecha 29 de Junio de 1514 el Cardenal Cisneros escribe al Rey una carta pidiéndole, para "ayuda á hacer una claustra en el monesterio de San Francisco de la villa de Arévalo„, los bienes que allí habían dejado "unos cristianos nuevos de moros, vecinos de la dicha villa que se pasaron allende„ [5].

El Beato Juan de Ribera escribe al mismo Felipe III y al Duque de Lerma que los moriscos han recibido la noticia de la expulsión "con tanto contentamiento„ y con grande alegría [6], y lo mismo notifica al Virrey de Valencia el Dr. Nofre Rodríguez desde Cocen-

1 Janer, *Colección Diplomática*, CVIII y XCIX.
2 Id., *ibid.*, CII.

1 Janer, *Colección Diplomática*, XCVIII.—Fonseca, *Relación*, etc., tratado I, cap. III.
2 Janer, *ibid.*, CXXXII.
3 Fonseca, *Relación*, etc., tratado II, caps. XII y XIII.
4 «Algunos encargaban, á los que ya despedían en las playas, volvieran pronto con socorros y armas berberiscas.» (Obra citada, pág. 75.)
5 Janer, *Colección Diplomática*, CXVIII y CI.
6 Id., *ibid.*, cap. CIV.

taina [1], y aun después de la expulsión ciertos moriscos la celebran con entusiasmo, como lo hace ver D. Eduardo Saavedra en su discurso [2]. No es posible averiguar los medios de investigación que para conocer los sentimientos interiores tendría D. Florencio Janer cuando escribió que, "en medio de su dolor, fingieron alegrarse de la partida, besando la arena de las playas, embarcándose al son de instrumentos, y saltando en las naves con grande regocijo„ [3]. La misma significación tiene el hecho de que, habiéndose permitido que se quedaran seis familias por cada ciento, en general no quisieron aprovecharse de este indulto [4], porque ellos, igual que los españoles, no veían todo el cúmulo de desventuras que les esperaban en tierra africana. "Determinaron de obedecer al Rey, y embarcarse como les tenía ordenado, pero que fuese con tal condición que no se quedase ninguno de ellos entre los cristianos, ni aun los seis de ciento que Su Majestad permitía se quedaran [5].„

Ya que España por su propia seguridad, y por salvar de graves riesgos la civilización europea, creyó necesario expulsar en masa á los moriscos en vez de imponerles castigos más severos con arreglo á las leyes, procuró ejecutar la dolorosa amputación con todos los miramientos propios de una nación culta y generosa, "ordenando con rigor que no los tocasen en un cabello de la cabeza, ni en vn pelo de la ropa, ni aun les dixesen vna mala palabra, como ellos mismos publicauan á boces, aunque barbaros ingratos„ [6].

Efectivamente, en el mismo bando de la expulsión se prohibe en nombre del Rey "que ningun cristiano viejo ni soldado, ansi natural de este reino como fuera del, sea osado á tratar mal de obra ni de palabra, ni llegar á sus haciendas á ninguno de los dichos moriscos, á sus mujeres ni hijos, ni á persona dellos„; se les ponen naves para transportarlos gratuitamente, "sin que reciban mal tratamiento ni molestia en sus personas ni lo que llevaren de obra ni de palabra, advirtiendo que se les proveerá en ellos del bastimento que necesario fuere para su sustento durante la embarcación, y ellos de por sí lleven tambien el que pudieren... y permitimos que diez de los dichos moriscos que se embarcaren en el primer viaje vuelvan para que den noticia dello á los demás, y que en cada embarcación se haga lo mismo: que se escribirá á los Capitanes Generales de las galeras y armadas de navíos lo ordenen así, y que no permitan que ningun soldado ni marino los trate mal de obra ni de palabra„ [1].

"Iuan... acompañados para su resguardo de los soldados de la guardia, y muchos de sus señores, que no los desamparauan hasta dejarlos embarcados... señaladamente el Duque de Maqueda, que no se contentó de lleuar hasta Alicante á sus vasallos de Elche, Creuillente y Aspe, sino que quiso yrlos acompañando hasta Oran... Navegaron desta suerte las galeras que salieron de Denia, mandando los ministros del Rey hacer muy buen tratamiento á los expulsos, dando bastimento á los que les faltauan, curando los enfermos, echando bandos rigorosos que ningun soldado ó cualquiera otra persona fuese osada tratar mal de obra ni de palabra á los moriscos, castigando con gran rigor los transgresores y finalmente haciéndoles las caricias y regalos que merecieran si fueran muy catholicos... Los mensajeros que auian imbiado como atalayas para que descubriessen la tierra nueua y esperimentassen el trato que se les hazia en el camino voluieron dentro de pocos dias haziendo grandes corrillos en Denia, y contando maravillas del viaje, particularmente alabauan el cuydado que los ministros del Rey tenian, de que nadie los enojasse, ni maltratasse, y que antes los proveyan de lo necesario para su sustento y regalo. Por lo cual dio particulares gracias Su Majestad al Virey de Valencia en vna carta que le escriuió de los 14 de Otubre 1609 [2].„

Y si, como no podía menos de suceder en tales circunstancias, la avaricia

[1] Cartas del Cardenal Don Fray Francisco Jiménez de Cisneros, carta XLIII.

[2] *Discursos*, pág. 31.

[3] Janer, *Condición social*, etc., pág. 75.

[4] Janer, *Colección Diplomática*, CII.

[5] Fonseca, *Relación*, etc., tratado I, cap. VIII.

[6] Id., *ibid.*, tratado II, cap. IV.

[1] Janer, *Colección Diplomática*, XCVIII.

[2] Fonseca, *Relación*, etc., páginas 111, 117, 118.

rapaz, de consuno con la rencorosa venganza y con otra pasión, que es la más ciega y brutal de todas, dieron ocasión á muchos delitos contra los infelices desterrados, las autoridades no omitieron diligencia para evitarlos, ni fueron blandas en lavar la mancha con el castigo.

En el cap. III del tratado II del Padre Fonseca es digna de leerse la severidad con que se ejecutó la justa pena de muerte, impuesta á varios catalanes y napolitanos que en sus naves asesinaron bárbaramente á los moriscos que con ellos habían ajustado su transporte.

En la *Colección Diplomática* de Janer, documentos CIII y CIV, se echa de ver el celo y lealtad con que las autoridades perseguían y juzgaban sumariamente y castigaban con pena de horca los crímenes que se cometían contra los proscriptos moriscos, no permitiendo negligencia alguna en este servicio en que se interesaba la real palabra empeñada y el honor de la nación. El Capitán General de Valencia había destinado por aquel reino unos treinta ó cuarenta comisarios especiales para prevenir y castigar los atentados contra las personas y bienes de los desterrados; pide que "puedan ser castigados por la Capitanía general sin la obligacion de la observancia de fueros, ni de otros inconuinientes que causan dilacion„, y se le responde en nombre del Rey "que no se contente con haber enviado los Ministros letrados que dice, sino que envíe personas que atiendan á la seguridad de los moriscos y castiguen así á los que han delinquido como á los que delinquiesen, breve y sumariamente, como se acostumbra á hacer en la guerra„.

Sería, pues, injusto imputar á las autoridades los crímenes particulares de robos, asesinatos, venganzas, como sería insensatez achacar á la Religión cualquier exceso de un celo cristiano mal entendido, y como sería absurdo acriminar á la Iglesia española por el bautismo forzoso impuesto á los moros, en tiempo de Carlos V, por las turbas de comuneros ó las germanías de Valencia.

Réstame en este punto hacer notar el cuidado paternal que se tuvo de los niños moriscos que se quedaron entre nosotros, ya por la letra de los bandos, ya por el celo religioso de algunas personas que les pedían los niños á sus padres ó curadores expatriados, y hasta se dedicaban á robarlos y esconderlos con la exclusiva mira de salvar sus almas ya bautizadas.

"Causaua universal sentimiento ver que, sin poderse remediar se tragaua el lobo infernal tantos corderitos innocentes. Para reparar este daño en parte, ya que en todo era imposible, se hicieron grandisimas diligencias con los padres y curadores, encaminadas á que viniessen, en que se quedassen los niños moriscos entre los cristianos, asegurandoles el buen tratamiento que se les auia de hazer, y aun certificandoles que tenian ya amas preuenidas para que los criassen con mucho regalo. Representauamosles que, siendo tan pequeñitos y no hechos á trabajos, la mayor parte dellos se les moriria en el mar. Procuró esto con cuantas veras pudo D. Fr. Andres Balaguer en todo el distrito de su Obispado de Oriuela, y como tan sieruo de Dios y tan zeloso de la saluacion de las almas, instó apretadissimamente con los moriscos para que dexassen los hijos en su poder, prometiendoles que él los haria criar y sustentar á su costa, y los trataria con el mismo cuydado que si fueran sobrinos suyos... Dió principio á este santo latrocinio D.ª Isabel de Velasco, Vireyna de aquel reyno, la cual muchas veces se condolia desta perdicion, y de consejo de teólogos dió orden que le traxesen á casa algunas morisquillas, aunque fuese hurtandolas á sus curadores, como se hizo; pues en breues dias le presentaron, de las que estauan en las atarazanas de la ciudad aguardando embarcacion y de otras partes, algunas niñas muy hermosas, las cuales Su Excelencia trata como á hijas... A imitacion desto se fueron hurtando algunos niños y niñas; otros cogieron los soldados entre los despojos de la Valle de Gallinera [1].„

Por el mismo abonadísimo testigo contemporáneo sabemos que fué muy grande el número de los niños que por el texto de la ley y por las ingeniosas industrias de la compasión privada se

[1] Fonseca, *Relación*, etc., tratado I, cap. VI.

quedaron en tierras de Valencia; algunos de buena edad como de doce y de quince años, particularmente morisquillas, tanto que hubo graves deliberaciones sobre si deberían ser expulsados ó no estos niños mayorcitos que se habían quedado á pesar del texto de los bandos; y aunque se adoptó la resolución de que fueran expatriados, como lo habían sido sus padres, los tales niños mayores de siete años, pero la caridad pudo más, y fué entreniendo la ejecución de lo mandado, apelando repetidas veces de la real resolución para ante Su Majestad bien informado, adoctrinando entretanto á los morisquillos, y triunfando al fin en su bien intencionada porfía. Habían recibido muchos los Seminarios de Valencia y las personas caritativas, mirando principalmente á la eterna salvación de sus protegidos, hicieron que se repartieran entre los Prelados y las casas nobles y pudientes que más confianza inspiraban.

Pero la codicia, que no tiene entrañas ó las tiene de hiena ó de cocodrilo, quiso también aprovecharse de aquellas circunstancias verdaderamente extraordinarias, y se llegó á saber que algunos niños moriscos habían sido vendidos y llevados como cautivos á Italia y otras partes; por lo cual el Rey, ó en su nombre el Real Consejo, dictó severa providencia declarando "que los niños hijos de moriscos no sean esclauos, ni se han de tratar como tales, sino como libres... y tendreys mucho cuydado que así se execute, sin permitir que aya fraude ni engaño en ello„ [1]; y como algunos morisquillos habían sido llevados á Italia, Su Majestad mandó dar razón de sus providencias al Soberano Pontífice, suplicándole se sirviese declarar lo mismo en los Estados de la Iglesia [2].

XII. Los efectos de la expulsión.— Es una fortuna que un hombre como Cervantes fijara su mirada escrutadora en el tenor de vida de los moriscos, y, con aquella viveza de colorido en la cual nadie ha podido aventajarle, los retratara de cuerpo entero, y, detallando los provechos que aportaban al procomún, ó digamos los flacos servicios que hacían al Estado, desautorizara de antemano á los sacerdotes del becerro de oro apasionados del turbante, según cuyas ponderaciones, aunque parece paradójico y lo es, el haber echado de nuestra casa á los africanos ha sido para nosotros tan funesto en el orden económico, cuanto en el civil y en el político, y en todos nos lo había sido la visita intempestiva y larguísima que descortesmente nos hicieron con Tarik el año 711, no obstante que, cuando algunos años antes se habían presentado en el vestíbulo de España, les contestó con la punta de la espada el noble Rey Wamba que no podíamos ni queríamos darles posada, y les hizo repasar el estrecho más que de prisa. Léanse sus palabras:

"¡Oh, cuántas y cuáles cosas te pudiera decir, Cipión amigo, desta morisca canalla si no temiera no poderlas dar fin en dos semanas... Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana. Todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, y para conseguirlo trabajan y no comen: en entrando el real en su poder, como no sea sencillo [1] le condenan á cárcel perpetua y á escuridad eterna: de modo que ganando siempre y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España: ellos son su hucha, su polilla, sus picazas y sus comadrejas: todo lo allegan, todo lo esconden y todo lo tragan. Considérese que ellos son muchos, y cada día ganan y esconden poco ó mucho, y que una calentura lenta acaba la vida como la de un tabardillo; y como van creciendo, se van aumentando los escondedores, que crecen y han de crecer en infinito, como la experiencia lo muestra. Entre ellos no hay castidad, ni entran en religión ellos ni ellas: todos se casan, todos multiplican, porque el vivir sobriamente aumenta las causas de la generación: no los consume la guerra, ni ejercicio que demasiadamente los trabaje. Róbannos á pie quedo, y con los frutos de nuestras heredades que nos revenden se hacen ricos. No tienen criados, porque todos lo son de sí mismos. No gastan con sus hijos en los estudios, porque su ciencia no

[1] Janer, *Colección Diplomática*, CXXIV.
[2] Fonseca, *Relación*, etc., t. II, cap. IX.

[1] Fonseca, *Relación*, etc., tratado I, cap. VII, pág. 84.

es otra que la de robarnos. De los doce hijos de Jacob que he oído decir que entraron en Egipto cuando los sacó Moisés de aquel cautiverio, salieron seiscientos mil varones, sin niños ni mujeres: de aquí se podrá inferir lo que multiplicarán las destos, que, sin comparación, son en mayor número... Zeladores prudentísimos tiene nuestra república que, considerando que España cría y tiene en su seno tantas víboras como moriscos, ayudados de Dios hallarán á tanto daño cierta, presta y segura salida [1].„

Este tan expresivo pasaje del príncipe de los ingenios españoles, sobre ser un sufragio decisivo á favor de la expulsión, tiene otro mérito principal, y es que basta por sí sólo para que se dejen á un lado las declamaciones rutinarias que atribuyen á aquella providencia todos los males económicos de nuestra patria; pues el voto de Cervantes vale incomparablemente más que todos los discursos de los semisabios, que repiten las vulgaridades de otros tan insuficientemente informados ó tan excesivamente preocupados como ellos. Los moriscos, según Cervantes, eran la polilla de España, calentura lenta capaz de acabar la vida de la nación; echarles fuera no era perderse, sino salvarse.

"A la verdad, dice también el Sr. Cánovas del Castillo, el mal de la expulsión no fué, al fin y al cabo, tan grande como después se ha dicho, dado que las partes en que había más moriscos se repoblaron bien pronto, y todavía son más ricas y están mejor cultivadas que otras muchas de la Península. Nada hay que se reponga tan pronto como la población donde hay medios naturales ó industriales para que se alimente; y el sol y las acequias, obra en más parte que se piensa de cristianos, repararon insensible y bastante rápidamente los daños [2].„

Algunas veces he ejercitado la paciencia oyendo decir que con los moros y con los moriscos se fueron de acá, no solamente la agricultura, sino las artes y oficios, las ciencias y todo. Según esos pobres pedantes, cualquiera creería que nos habíamos quedado aquí hechos poco menos que unos Robinsones. La misma distribución de aguas, ó sistema de riegos de las vegas de Valencia y de Granada, ha de pasar por dogma de fe que se debe exclusivamente á los moros; como si antes de que pasaran acá esos bárbaros del Africa no hubieran existido en esta tierra las ciudades y vegas florecientes que ellos devastaron; como si los cristianos de entonces hubiesen sido todos ciegos y no hubiesen podido ver por vista de ojos las leyes que por sí misma muestra el agua para su nivelación ó corriente; como si mucho antes los romanos no hubieran llenado el mundo de magníficos acueductos, que los moros no supieron imitar, contentándose con hacer excavar á los cautivos cristianos rudimentarias acequias, como son las que surtían su Alhambra, ó perforar tal ó cual costado de roca con toscas minas para proveer el Albaicín con aguas tomadas en presas, hechas seguramente con ramaje y cantos rodados, que necesitarían renovar cada vez que lloviera. Otros auxilios necesita la agricultura española, que no manos de moriscos. Las hermosísimas huertas de Valencia, la feracidad de la de Murcia, la fértil vega de Granada, los pintorescos valles y collados de las Alpujarras y la parte aprovechable de sus ásperos vericuetos, no echan de menos á moros ni moriscos. Si el cultivo del azúcar ha cesado en Valencia y Gandía, no fué porque se fueron los moriscos, sino porque desde entonces se traía de nuestras posesiones americanas como se podría traer arena de la playa. Si los sobrios y laboriosos alpujarreños están hoy en la miseria, no es por falta del turbante, sino por sobra de filoxera y de otra plaga que ha acabado con los naranjos.

Ya en el primer tercio del siglo XIV muchos señores estaban en la persuasión de que les tenía más cuenta cultivar sus tierras por mano de moros que de cristianos: el Abad del monasterio de Poblet les probó lo contrario con el incontrastable argumento de los hechos; pues de una gran finca del monasterio despidió á los sarracenos, y entregándosela á los cristianos obtuvo de ella mayores rendimientos; dato curioso é importante que debemos á Arnal-

1 Obras de Cervantes, *Coloquio de los perros*.
2 *Discursos*, pág. 100.

do, Vizconde y Arzobispo de Tarragona [1].

Ninguna prueba acredita que el cultivo de la vid en Aragón, Navarra y la Mancha, ni el del olivo en las provincias andaluzas, ni el de los cereales en Castilla, alcanzaran bajo la raza africana el desarrollo que tuvieron después y hoy día conservan. Si la sericultura ha desaparecido de la vega de Granada, y apenas se conserva de ella en las Alpujarras tal cual femenil trapiche, es debido á plagas naturales que vinieron, y al abandono y ninguna protección de los Gobiernos, que gastan sendos millones en un Ministerio de Fomento y apenas se sabe que fomenten eficazmente cosa alguna que sea buena y conveniente. Si ese mismo cultivo é industria de la seda está decadente en la huerta de Valencia, según noticias que tengo por verdaderas, más aún que por las tarifas arancelarias es por la contagiosa ceguera de los vistas de aduanas de la frontera francesa, donde, por tornarse cegarritos, por lo visto sucede muchas veces que se equivocan omitiendo algún cero, y en vez de aforar 3.000 metros de seda aforan sólo 300. Esta y otras industrias y cultivos podrían mejorarse en grande escala, sin echar de menos á los africanos, con fomentar resueltamente el arbolado que se va perdiendo, con proteger el aprovechamiento de aguas, con defender de la usura á los labradores y aliviarles el peso de los tributos, y con otra medida fácil y barata, cual sería dar á nuestros productores é industriales intervención formal en todas las puertas de las fronteras españolas, así terrestres como marítimas, á fin de que ellos ayudaran para que las tarifas contratadas con las demás naciones se aplicaran con exactitud, y, no olvidándose ningún cero, ingresaran en las arcas del Estado todas las rentas que deban producir las aduanas, que además quedarían mejoradas con la proporcional diminución del personal pagado por la Nación. El suelo español no es ingrato al cultivo; nuestro clima templado da amplitud para todo; sus excelentes condiciones son independientes de moros y moriscos; sin haber quedado ninguno de ellos, cuando la veloz locomotora atraviesa los deliciosos pensiles de Valencia, tiene que abrirse camino azotando el frondoso ramaje de naranjos y moreras que le disputan el paso.

A todos los apasionados que se muestran capaces de creer en una civilización mahometana, y hasta de preferirla, ¡ciegos! á la cristiana, se les puede preguntar: ¿Qué trajeron de Africa los invasores en el siglo VIII? ¿Qué han hecho prosperar en Africa cuando regresaron de aquí? Nada ciertamente. Luego lo que en España adelantaron no fué por mérito de ellos, sino nuestro; lo debieron todo á la imitación de lo que veían, á la cooperación de la gente bautizada.

Y al cabo, ¿qué monumentos han dejado de su decantada civilización árabe? Fuera de la muelle Alhambra, con su arquitectura de bajo vuelo, muy inferior á la romana y á la cristiana; con su decorado entretenido, minucioso, chinesco; hecho, no en el duro mármol ó alabastro, sino en dócil y blanda pasta, donde brillan por su ausencia las demás artes; fuera de esa Alhambra útil solamente para sultanes y huríes que quisieron tener allí su paraíso, que es el ejemplar más perfecto y acabado que marca el apogeo del arte arabesco, muy superior al alcázar de Sevilla y más á la gran mezquita de Córdoba, y de un valor inestimable por ser el mejor monumento que hay en el mundo de ese estilo, en el reino de Granada y en su adorada capital, ¿qué dejaron? Casas sin luces, de malas tapias, hechas con cal y piedras recogidas y sin labor; calles estrechísimas y tortuosas, sin sol ni ventilación, escondrijos de todo crimen, nidos de toda suciedad, focos de todo contagio; y en los ríos y en los saltos de agua, y en los caminos y en los puentes, y en los puertos de la costa, ninguna obra monumental que acredite ó recuerde al viajero que allí hubo por luengos siglos una corte poderosa. Verdaderamente, dadas las excelentes condiciones naturales de la ciudad de Granada, y habiendo sido corte de Reyes y dinastías, no habría quedado como quedó, y no estarían como están, verbigracia, el cerro de los Mártires, las Vistillas de los Angeles, la solana

[1] *Epistola I Arnaldi Cescomitis, Archiep. Tarrac.*, en Villañuno, *Summa Conc. Hispan.*, t. II, pág. 81.

del Albaicín y las vertientes de San Cristóbal, si los moros, en vez de darse á la molicie y sensualidad, hubieran tenido más nobles sentimientos de laboriosidad y de progreso, del bien común, de estética y de arte.

Si esto puede decirse del reino de Granada y de su placentera capital, ¿cómo estarían las villas y poblaciones rurales de moros y moriscos? Solamente citaré un dato tomado al acaso, pero fehaciente y muy oportuno. El Notario apostólico y arquero de la guardia del Cuerpo Real, Enrique Cock, en el viaje que hizo acompañando á Felipe II en 1585, vió y dice cómo estaba un pueblo que no es preciso nombrar aquí, compuesto entonces casi exclusivamente de moriscos, y los informes que da no acreditan la cultura ni la higiene y limpieza de los tan acerba como justamente censurados por Cervantes. Dice así:

"Los vecinos se cuentan 200, y entre ellos muy pocos cristianos viejos..., que los más son de la ley de Mahoma convertidos á la fe, y como dice el Evangelio, *de sus frutos los conocereis:* digo esto burlando, porque esta generación de hombres, como no comen tocino ni beben vino, cuasi se mantienen de fruta que comen... Para hacer los aposentos cuasi teniamos asco, ansí por la mucha agua que caia como por las calles que baxaban y subian [1]."

XIII. Conclusión.—La expulsión de los moriscos probablemente será tema de apasionadas discusiones por espacio de muchos siglos, como fué desde el principio objeto de pareceres opuestos y lo es hasta el presente, cual asunto muy complejo que es, y sobre todo por la estrecha relación que tiene con las contrarias escuelas políticas. Los partidarios de la política moderna, basada en el libre examen y en la preterición sistemática y despreciativo olvido del Evangelio para todas las esferas de la vida pública, difícil es que se libren de fascinarse con prejuicios hostiles á este suceso, en que tuvo indiscutible influencia la política de entonces, cuyo principio fundamental era reconocer prácticamente á Cristo por *Rex regum et Dominus dominantium* [1], y á los reyes y gobernantes por ministros de su reino: *ministri regni ejus* [2].

Pero el buen sentido tendrá siempre derecho á reclamar que no se resuelva la cuestión sin estudiarla antes, que no se afirmen los hechos ni se aventuren los juicios sin probarlos, y que no se transladen aquellos acontecimientos á estas circunstancias modernas, sino que el crítico se translade á aquellos tiempos y juzgue según todo el contexto de circunstancias é ideas, legislación y costumbres en medio de las que tales hechos se producían.

Con estas prudentes precauciones se evitará desde luego el muy generalizado error de atribuir toda la odiosidad de la expulsión de los moriscos á la influencia entonces predominante de las ideas religiosas, al resuelto amor de la unidad católica, que con los más negros colores se pinta desaforado y sanguinario, como si la ardua medida de la expulsión no se hubiera apoyado, tanto ó más que en el sentimiento cristiano, en razonadas previsiones políticas de unidad nacional, de pública tranquilidad y bienestar, y no menos en precauciones militares, no imaginarias ni paliativas, sino motivadas por datos positivos y peligros verdaderos de invasiones extranjeras, que nos hubieran vuelto en peores condiciones (como los moriscos lo ponderaban) á una nueva Covadonga, haciéndonos la befa y probablemente la víctima de esas mismas naciones extranjeras, cuyos escritores con censurable ligereza denigran nuestra historia y nos baldonan por la expulsión de judíos y moriscos; cuando, de no haberla realizado, es casi seguro que los ejércitos extranjeros habrían querido intervenir en nuestra tierra, y después cobrarse los gastos de su intervención en defensa de la civilización europea, con nuestras ricas colonias ó haciendo de España la Polonia de Occidente. Por lo menos habrían pretendido excluirnos del concierto de las naciones civilizadas, considerándonos como un pueblo sin unidad ni vigor, semibárbaro y medio africano. ¿No se sabe que aun el

[1] *Relación del viaje hecho por Felipe II en 1585 á Zaragoza, Barcelona y Valencia*, escrita por Enrique Cock, pág. 180.

[1] I Tim., cap. VI, vers. 15; Apoc., cap. XIX, vers. 16.

[2] Sap., cap. VI, vers. 5; Rom., cap. XIII, vers. 6.

consentir en nuestro territorio, subyugados y obedientes, á moros y moriscos vestidos á la africana, nos lo echaban en cara los franceses, cual nota deshonrosa, cuando su Rey Francisco I entró prisionero por Valencia? Las razones políticas y militares de expulsar á los moriscos eran tan graves y manifiestas, que yo apenas comprendo cómo pueda disculparse á un español que se atreva por ello á colmar de injurias á su patria. Pocas veces pueblo alguno habrá tenido razones más apremiantes para proclamar el principio romano: *Salus populi suprema lex esto.*

Por eso el pueblo español pedía la expulsión de los moriscos y luego la aplaudía, como lo reconocen los historiadores y críticos juiciosos. "Las quejas de los pueblos hiciéronse tan continuas é intolerables, que llegó á exaltarse á extremado punto la efervescencia religiosa de los súbditos cristianos de Felipe III... Era ésta la opinión general en aquella época„, escribe D. Florencio Janer [1].

El Presidente de la Academia de la Historia y del Consejo de Ministros, Excmo. Sr. D. Antonio Cánovas del Castillo, reconoce que "los Monarcas no fueron más que ejecutores de la voluntad individual de sus súbditos... concordes en la materia„ [2].

El Marqués de Caracena, con fecha 27 de Septiembre de 1609, escribe á Su Majestad que en el asunto de la expulsión la ciudad de Valencia "acude á lo que le toca; de manera que cuando toda la gente della fuera pagada, no sirviera con más puntualidad: bien es verdad que todo el pueblo clama alabando tan santa y gran resolución como Vuestra Majestad ha tomado„ [3]; y el Patriarca Arzobispo de Valencia consigna la satisfacción general con que la expulsión ha sido recibida, y, por su parte, entona el *Nunc dimittis* del anciano Simeón, diciendo que ya morirá contentísimo "dejando mis iglesias libres de las inmundicias que estos herejes hazian en ellas, y á mis feligreses seguros de las traiciones que maquinauan„ [4].

Detrás del Beato Ribera es bueno recordar aquí el parecer de otro contemporáneo también de aquellos sucesos, ni más respetable, ni menos convincente. ¿Quién se atreverá á compararse con el profundo observador de las costumbres y consumado político, Miguel Cervantes Saavedra? Pues él anhelaba la expulsión y la aplaudía sin reserva, como se ha visto en el explícito testimonio suyo que encabeza el párrafo XII.

Finalmente, para poner término á este artículo, que se ha ido alargando mucho más de lo que era mi intención, insertaré los juicios críticos de dos contemporáneos á quien nadie tacha de exagerados, y que gozan de reconocida autoridad por el alto lugar que merecidamente ocupan en la república de las letras.

Sea él primero el ya citado Sr. Cánovas del Castillo, que, no obstante ser el jefe de la política liberal conservadora, rinde justo homenaje á la verdad histórica, y con certero ojo político afirma resueltamente que la expulsión de los moriscos fué una medida prudente é indispensable para que España no pereciera. Léanse á continuación sus elocuentes palabras:

"Siendo al comenzar el siglo XVII tan enemigos como cuando se les conquistó, ¿no debemos creer que lo mismo que entonces se les habría encontrado treinta años después? Pues recordad, señores, la tremenda crisis porque en 1640 pasó España. Sublevado y al fin separado Portugal; invadido y perdido el Rosellón; anexionada, aunque temporalmente, Cataluña á la Francia; frecuentemente embestidas sus colonias inmensas, y, con la ruina de sus escuadras, acosado de piratas su comercio en todos los mares; luchando sin fortuna, aunque no sin gloria, en Italia y Flandes por mantener su posición en el mundo, quizá ningún pueblo se haya visto cercado de mayores peligros jamás. ...Notorio es que hubo momentos en que la total ruina de la nación parecía inevitable. ¿Y qué habría sucedido entonces si una insurrección general de moriscos, principalmente en Aragón y Valencia, hubiera estallado al calor de las otras por los propios días en que, merced á la conquista del Rosellón y la alianza de los rebeldes catalanes, casi tocaban al Ebro las armas

[1] *Condición social*, etc., pág. 121.
[2] *Discursos*, pág. 83.
[3] Janer, *Colección Diplomática*, XCII.
[4] Fonseca, *Relación*, etc., tratado I, cap. VII, pág. 84.

francesas? A falta de altas y nobles condiciones de carácter, tenía Lerma una prudencia grandísima, y toda su política da á entender que no ignoraba lo mucho que había de artificial é inconsistente en nuestra grandeza. No es, pues, infundada la sospecha de que aquel Ministro adoptase con profunda intención política una medida que, de no adoptarse, habría dado lugar, probablemente, á mayores males que dió la expulsión... ¿Qué remedio pacífico, suave, exento de daños, cabía, pues, en tal contradicción de miras é intereses? Ninguno, señores, me atrevo á decir, y pongo fin con este aserto á mi largo discurso [1].„ Este magnífico pasaje merece que al Sr. Cánovas se le perdonen otras proposiciones, condonándole la penitencia y exigiéndole únicamente que se arrepienta de ellas.

Sea el segundo ese gigante de talento y erudición que, imberbe aún, llamó la atención de los sabios, admirados de verle hacer su presentación en el mundo de las letras cual vistosa estatua sobre alto pedestal, en cuyo frente se leía: *Historia de los heterodoxos españoles*. Pues en esta obra admirable, llegado á pronunciar su sentencia tocante á nuestro asunto, la formula valientemente en estos términos: "La hora de la expulsión había sonado, y el desacierto de Felipe II estuvo en no hacerla y dejar este cuidado á su hijo... Y ahora digamos nuestro parecer sobre la expulsión con toda claridad y llaneza, aunque ya lo adivinará quien haya seguido con atención y sin preocupación el anterior relato. No vacilo en declarar que la tengo por cumplimiento forzoso de una ley histórica, y sólo es de lamentar lo que tardó en hacerse. ¿Era posible la existencia del culto mahometano entre nosotros y en el siglo XVI? Claro que no, ni lo es ahora mismo en parte alguna de Europa; como que á duras penas le toleran en Turquía los filántropos extranjeros que, por el hecho de la expulsión, nos llaman bárbaros. Y peor cien veces que los mahometanos declarados (con ser su culto rémora de toda civilización) eran los falsos cristianos, los apóstatas y renegados, malos súbditos además y perversos españoles, enemigos domésticos, auxiliares natos de toda invasión extranjera, raza inasimilable, como lo probaba la triste experiencia de siglo y medio... La expulsión era inevitable, y repito que Felipe II erró en no hacerla á tiempo. Locura es pensar que *batallas por la existencia*, luchas encarnizadas y seculares de razas, terminen de otro modo que con expulsiones ó exterminios. La raza inferior sucumbe siempre, y acaba por triunfar el principio de nacionalidad, más fuerte y vigoroso... En resumen, y hecho el balance de las ventajas y de los inconvenientes, siempre juzgaremos la gran medida de la expulsión con el mismo entusiasmo con que la celebraron Lope de Vega, Cervantes y toda la España del siglo XVII: como triunfo de la unidad de raza, de la unidad de religión, de lengua y de costumbres. Los daños materiales el tiempo los cura; lo que fué páramo seco y deslucido, tornó á ser fértil y amena huerta; pero lo que no se cura, lo que no tiene remedio en lo humano, es el odio de razas; lo que deja siempre largo y sangriento reato, son crímenes como el de los agermanados. Y cuando la medida llegó á colmarse, la expulsión fué, no sólo conveniente, sino necesaria. El nudo no podía desatarse, y hubo que cortarle [1].„

Et quamvis distamus ab illis... [2] El Sr. Cánovas del Castillo, Presidente del Consejo de Ministros, proclama una ley política; el Sr. Menéndez Pelayo, historiador admirado, invoca una ley histórica para justificar la expulsión de los moriscos. Y aun cuando yo estoy muy lejos de pensar siquiera en ponerme al lado de tales oráculos (falibles por supuesto y á veces equivocados) de la ciencia histórica y crítica, sino que, al verles por el buen camino, me gozo en ir por el mismo á respetuosa distancia, y eso porque la vía es pública, y detrás y aun delante del potentado puede pasar igualmente el mendigo; aplaudiendo como buenas esas razones muy verdaderas en que fundan la defensa; creyente, sacerdote y dedicado toda mi vida á las ciencias teológicas, tengo para mí que la última y más exacta ex-

1 *Discursos*, págs. 96-99.

1 *Historia de los heterodoxos españoles*, por el Doctor D. Marcelino Menéndez y Pelayo, lib. V, cap. III, § I.

2 Ovidio, *Tristium*, lib. I, elegia II, *Di maris et coeli*.

plicación del debatido asunto está en una ley providencial.

Efectivamente; la raza africana, subyugada por la prudencia política, por el valor y pericia militar del Rey Católico, ni un solo día abandonó la dañina intención y la loca esperanza de dominar otra vez á España; lo cual si hubiese logrado, bien se puede adivinar que habría ejercido una dominación tiránica hasta el exterminio del linaje español. Tan criminales ilusiones estaban alimentadas en ver que el poder muslímico, abatido en el Occidente de Europa, se conservaba muy poderoso en la vecina Africa, dominando desde el Nilo hasta el Atlántico, y se extendía colosal y formidable por el Oriente hasta tragarse el Imperio bizantino, substituyendo con la media luna la cruz de Santa Sofía, y atemorizando á la Europa cristiana con armadas y ejércitos musulmanes que se creían invencibles. No tienen otra explicación, ni la empedernida resistencia de los moriscos á aceptar las verdades cristianas, ó siquiera el habla, traje, usos y costumbres de los españoles, ni su perenne estado de hostilidad rencorosa y homicida, que cada día se mostraba en la comisión de gravísimos delitos, y frecuentemente estallaba en sublevaciones insensatas. Estas y las conspiraciones en que anduvieron constantemente con todos los enemigos de nuestra patria, encaminadas siempre á que la invadieran y acabaran con ella, les constituían reos de alta traición, y por consiguiente de los mayores castigos.

La nación española, sin embargo, no se aprovechó de la ocasión que ellos daban para castigarlos como podía, porque no quería su ruina, como ellos la nuestra, sino que sinceramente deseaba asimilárselos, y esto por compasión y generosidad, puesto que no los necesitaba. Aunque estaban bautizados, los Tribunales no les aplicaban las severas penas que había en las leyes contra los herejes y apóstatas, como ellos lo eran manifiestamente, sino que tenían con ellos compasión y prudentes contemplaciones, esperando, aunque en vano, que el tiempo y el común trato y la educación irían acortando las distancias y suprimiendo las diferencias. Verdaderamente, de no ser entonces España tan poderosa, habría sido impolítico y criminal tanto contemporizar con los moriscos, y aun así apenas se puede contestar al doctísimo crítico Menéndez Pelayo, cuando insiste en acusar á Felipe II por no haber llevado á cabo la expulsión y dejádosela á su hijo.

La antigua y tan repetida excusa de haber sido bautizados á la fuerza, ni en caso alguno habría sido suficiente á sincerar tan criminal conducta, ni vale nada, porque no es exacta; ningún Prelado y ningún teólogo habría tolerado semejante sacrilegio, que nadie cometió, excepto las turbas agermanadas de Valencia, que bautizaron por la fuerza á los moros en venganza de que habían seguido el partido de los señores. Pero á Fernando V y al Cardenal Cisneros no se les puede hacer esa acusación; una cosa es decirle á un infiel condenado justamente á la expatriación: "Si te bautizas y eres hombre de bien te indulto, y otra decir al inocente: "O te bautizas, ó te mato.„ Lo primero se hizo por orden del Rey Católico y consejo de Cisneros; lo segundo no.

Vista la necesidad ineludible de expulsar á los molestos huéspedes, y llegado el caso de realizarla, ya hemos visto cómo esta nación magnánima puede alzar la frente delante de todas las otras y preguntarles si alguna de ellas en casos análogos ha sido más prudente y comedida, más ajena de brutales arrebatos y limpia de rapiñas, más generosa y compasiva, en lo que cabía la generosidad y la compasión.

Los doctores en Teología del becerro de oro, que es la moderna economía política, han exagerado con patéticas lamentaciones los daños y perjuicios que á la población y á la riqueza nacional ocasionó, según ellos, la expulsión de los moriscos. Derecho había para exigirles que, junto á esos cuadros y cuentas, pongan las de los gastos y quebrantos que la nación habría experimentado, según queda expuesto con buenas autoridades, si la raza africana hubiese continuado aquí aumentando en número y en riquezas, en razón inversa de la nación que, por las vicisitudes que la historia atestigua en todos los pueblos, iba decayendo cada vez más. Pero á los tales teólogos del becerro de oro se les puede dar otra respuesta más

breve, y es que Cervantes lo sabía mejor que ellos, y nos dice que los moriscos eran en el orden económico la polilla de nuestro pueblo, "sus picazas y sus comadrejas„.

Luego aquel cúmulo de males de que la expulsión fué sólo el principio ó la causa ocasional; aquella negra nube de infortunios pavorosos que descargaba toda su furia sobre los proscriptos en la hora y momento que salían de la jurisdicción española; la responsabilidad de la expulsión con todas sus consecuencias, pesa toda sobre los moriscos, que la merecieron desde el principio y acabaron por hacerla indispensable por su culpa; por ingratos á la generosidad fraternal de este noble pueblo; por traidores á esta nación caballerosa que les perdonaba la invasión y su guerra de setecientos años, y los admitía como hijos sin más condición que la naturalísima de ser buenos; por criminales, que estaban siempre afilando el puñal para hundirlo en la espalda del cristiano viejo; por ser malos hombres, peores súbditos y pésimos cristianos.

Sí, por pésimos cristianos. La luz viene de lo alto; el que no cuenta con la Providencia, se queda sin clave para resolver los grandes problemas de la historia. La raza morisca, viviendo largos siglos en el seno del Cristianismo, se obstinó tenaçísimamente en cerrar los ojos para no ver la luz, y taparse los oídos para no oir la palabra de Cristo. A imitación del pueblo judío, por quiméricas esperanzas de un reinado terreno rechazó con odio el reino espiritual y pacífico del Salvador del mundo. Pero éstos eran más criminales que los judíos: el judío no se bautiza; los moriscos se bautizaron falsamente por conveniencias temporales, ya fuera pidiendo el bautismo, ya aceptándole, para seguir maldiciendo á Jesucristo, ahogando en sus hijos todos los benditos gérmenes de la gracia bautismal, y educándolos de generación en generación en el desprecio y la saña contra todo lo cristiano. Esta resistencia directa á la verdad conocida, este pecado contra el Espíritu Santo, no se perdona ni en este siglo ni en el futuro [1]. Hízose pecado de raza, pecado nacional, salvas excepciones; y como los pueblos no han de comparecer como tales en el tribunal de Dios, la divina justicia suele ejecutar en la presente vida castigos ejemplares para enseñanza y escarmiento de los demás.

Esta es, á mi entender, la verdadera explicación del fin desastrado de ese pueblo. Jesús es la piedra fundamental, que quien da contra ella se magulla, y sobre quien ella cae queda aplastado [1]. En la desventurada raza morisca se cumplió lo que muchos siglos antes había formulado el hombre que ha sabido hablar mejor que ninguno del mundo sobre la ruina de un pueblo, y que, fijando su mirada profética en el Mesías Redentor y en sus contradictores, levantó una punta del velo que encubre los altos designios de Dios, escribiendo esta ley providencial: "Señor, todos los que te abandonan serán confundidos; los que de ti se retiran desaparecerán y serán borrados como se borra y desaparece lo que se escribe en el suelo [2].„

JOAQUÍN TORRES ASENSIO, *Pbro.*

MORTARA (*Asunto del niño*).—El año 1857, hallándose enfermo y en peligro de muerte un niño judío de Bolonia, le bautizó una criada católica que aquella familia, de apellido Mortara, había tomado á su servicio. El niño curó, sin embargo, y la criada avisó á la Autoridad eclesiástica de haber administrado el bautismo al muchacho Mortara, el cual fué en virtud de esto separado de su familia y puesto al cuidado de cristianos para ser educado como tal. La prensa liberal en Europa protestó con tonos violentísimos contra lo que era, al decir de esos periodistas, "una violación de la libertad de conciencia„, y hasta la diplomacia extranjera intervino para con el Papa. No obstante lo cual Pío IX permaneció incontrastable, y su firmeza no fué estéril, toda vez que hoy Pío Mortara es sacerdote y religioso.

Evidente es que tan sólo por un motivo de orden superior pudo Pío IX determinarse á tomar una medida tan

[1] Matth., cap. XII, vers. 32.

[1] Matth., cap. XXI, vers. 44.
[2] Jerem., cap. XVII, vers. 13.

grave y tan penosa como lo es quitar un niño á su padre. En efecto, se trataba en este asunto de los intereses mismos de Dios y del niño; pues que, habiendo recibido el muchacho Mortara un Sacramento que imprime carácter, había quedado irrevocablemente cristiano, y la libertad de conciencia bien entendida exigía que se cultivase en él la gracia del bautismo lejos de ahogarla por una educación hostil, que se tributase el debido respeto al sello del Sacramento lejos de profanarlo. Al obrar así, no hizo Pío IX más que aplicar pura y simplemente la ley canónica y cumplir con su deber. Todo príncipe cristiano debiera en semejante caso seguir igual conducta si la prudencia se lo permitiere. Por otra parte, es preciso no exagerar el rigor de la medida adoptada: el padre del niño tenía facultad de ver y hablar á su hijo, con la única condición de abstenerse de toda propaganda judaica. Podrá tal vez parecer dura esta condición; pero conviene tener presente que el hecho del bautismo había decidido de una manera absoluta la cuestión de la religión del joven Mortara.

Pero si es cierto que el solo hecho del bautismo imponía al Papa la obligación de sustraer á Pío Mortara del influjo de padres judíos, ¿cómo es que el Gobierno pontificio no había tomado las medidas necesarias para impedir que se diera ese caso? En realidad, el Gobierno había hecho cuanto estaba de su parte, y quien había faltado era la familia Mortara. Las leyes romanas prohibían bajo severas penas bautizar á un niño judío, á no ser en peligro inminente de muerte. La Iglesia exceptuaba este solo caso porque no se creía con derecho de privar á una tierna alma, próxima á comparecer ante Dios, del Sacramento necesario para la eterna salvación, y todavía había atendido á eludir la dificultad prohibiendo á las familias judías tomar á su servicio mujeres cristianas. Ahora bien; la familia Mortara había precisamente violado esta sabia disposición de las leyes pontificias; el caso previsto por la Iglesia se presentó inopinadamente, y para complicar la situación, la muerte, que ordinariamente venía á cortar este nudo gordiano separando al niño bautizado de sus padres judíos, respetó esta vez al nuevo cristiano, é hizo indispensable la ejecución de una ley, penosa sin duda á la naturaleza, pero justa y llena de misericordia para el alma inmortal de aquel á quien el bautismo había hecho hijo de Dios y de la Iglesia.

En resumen: la cuestión debe presentarse en esta forma: ¿El niño pertenece en primer término á Dios, ó á su familia? Los incrédulos se arrimarán sin duda á la segunda parte de esta proposición; pero ¿qué católico, qué cristiano digno de tal nombre, osaría negar los derechos primordiales de Dios sobre su criatura, de Jesucristo sobre el alma regenerada por la aplicación de su sangre divina?

Pueden consultarse acerca de esta cuestión del niño Mortara[1] los artículos polémicos de Luis Veuillot en la colección de *L'Univers*, coleccionados después en sus *Mélanges*, y las *Historias de Pío IX* publicadas por los señores Villefranche y de Saint-Albin, y la grande obra del Sr. Marocco, *Pío IX*, en cinco volúmenes. Turín, 1861-1864.

JULIO SOUBEN.

MOVIMIENTO DE LA TIERRA (*La cuestión del*).—No es nada raro oir acusar á la Iglesia católica de haberse equivocado en sus enseñanzas sobre dicha cuestión y en la interpretación de los textos bíblicos que parecen relacionados con la misma. ¿En qué se funda semejante acusación?

Por de pronto, es cierto que la Iglesia no ha hecho ese punto científico objeto de su enseñanza. Ni directa ni indirectamente pertenece esta cuestión á las verdades que la Iglesia tiene misión de poner en conocimiento de los hombres, y para cuya enseñanza ha recibido el privilegio de la infalibilidad; y así, nada se encuentra sobre tal materia en ningún símbolo, en ninguna

[1] Con más gusto que á nadie se puede consultar al propio *niño Mortara*, hoy P. Pío Mortara. El pueblo católico de Madrid le ha oído predicar este año en muchos púlpitos de esta corte con ardiente celo y particular elocuencia. Cuando se habla con él, no puede uno menos de conmoverse al recordar que el bando anticatólico hizo de ese *niño* un ariete contra el Vaticano, y al ver ahora el amor entusiasta con que este hombre célebre nombra á Pío IX, y la piedad filial con que pide oraciones por la conversión de sus padres y demás familia judía.—(NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.)

definición dogmática, en ninguna exposición de la verdad católica. Cierto es, sin embargo, que hasta el siglo XVII los sabios cristianos han pensado que el Sol giraba alrededor de la Tierra inmóvil, y que han errado en este punto, como respecto al volumen de la Tierra y el Sol, como en materia de Geografía y de Química, y en otras muchas, y que han expresando ese error en sus escritos y lo han profesado en sus escuelas cuando se ofrecía ocasión. Varios teólogos hasta han hallado una notable harmonía entre esa falsa teoría cosmológica y las enseñanzas de la fe: como la Tierra es el centro del mundo moral á causa de la Encarnación, así, decían ellos, es el centro del mundo material por su masa y su inmovilidad. Es también exacto que comúnmente se ha creído encontrar en ciertas expresiones de la Escritura un argumento á favor de ese principio erróneo.

Pero ¿y qué habremos de deducir de ahí? ¿Que los católicos se han equivocado, como los demás sabios, sobre varios puntos extraños á la fe, y que la Iglesia no ha reprobado sus errores? Pues esa conclusión es perfectamente conforme á la enseñanza católica acerca de la misión y privilegios de la Iglesia, y es la nuestra y la de los católicos todos.

Pero la Autoridad eclesiástica ha condenado, nos dicen, en el proceso de Galileo la doctrina opuesta, que es la verdadera. La Autoridad eclesiástica no ha pronunciado condenación definitiva sobre este punto, ni aun tampoco ha pronunciado ninguna decisión dogmática sobre el movimiento de la Tierra. Engañada por la opinión común de los sabios de la época, ha prohibido enseñar la doctrina del movimiento de la Tierra, porque la consideraba inconciliable con la Sagrada Escritura, pero no dió ninguna definición; más adelante levantó la prohibición luego que la verdad se abrió camino. No hay en ese error nada que pueda espantar á un católico que se halle al corriente de las enseñanzas de su religión. (Véase acerca de este punto el artículo *Galileo*.)

Sacan también otra objeción del hecho de que todos los Padres, cuyo acuerdo unánime constituye una regla de fe católica, han enseñado la inmovilidad de la Tierra y el movimiento del Sol. Así, pues, dicen, tendrá que reconocer la Iglesia católica que ha errado en su enseñanza dogmática, y que la Tradición, que pone como una de las reglas de su creencia, está sujeta á error.

Cierto es, efectivamente, que entre los Padres y entre los intérpretes que escribieron antes de terminarse el siglo XVI se encuentra la unanimidad moral para entender en su sentido obvio y literal los textos de la Escritura relativos al movimiento de la Tierra. A pesar de ciertas excepciones, no creemos que pueda ponerse formalmente en duda el hecho de esa unanimidad moral, que tomaron por base las Congregaciones del Santo Oficio y del Indice para dictar sus decretos de 1633 y de 1616.

Pero la Iglesia no enseña, como suponen los que presentan esa objeción, que la conformidad de los Padres y de los intérpretes católicos sobre el sentido de la Escritura sea siempre una regla de fe. Ni el Concilio de Trento, que ha formulado la ley de la interpretación de las Escrituras fundada en el acorde sentir de los Santos Padres, ni el Concilio del Vaticano, que la renovó, hablaron en ese sentido. Fácil es convencerse de ello con leer el texto mismo de las declaraciones conciliares, especialmente las del Concilio del Vaticano, que ha explicado el decreto del de Trento. He aquí, según esta Asamblea, lo que han enseñado los Padres tridentinos:

"1.° En materias de fe y de costumbres, que pertenecen á la edificación de la doctrina cristiana, debe tenerse por verdadero sentido de la Sagrada Escritura aquel que ha tenido y tiene la Santa Madre Iglesia, á la cual corresponde juzgar del verdadero sentido é interpretación de las Santas Escrituras.

„2.° Y, por lo tanto, á nadie es lícito interpretar la misma Sagrada Escritura contra este sentido, ni tampoco contra el unánime sentir de los Padres [1].„

1 «Quoniam vero, quae sancta Tridentina synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda petulantia ingenia salubriter decrevit, a quibusdam hominibus prave exponuntur, nos, idem decretum renovantes, hanc illius mentem esse declaramus ut in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet

El Concilio, como vemos, distingue expresamente entre la interpretación propuesta por la Iglesia y el sentir unánime de los Santos Padres. Dice que la primera debe ser tenida como el verdadero sentido de la Escritura; no dice lo mismo del consentimiento unánime de los Padres; hace de él simplemente una regla de conducta para los exégetas. El motivo de esta distinción es que el acuerdo de los Padres acerca de la interpretación de los textos de la Escritura no siempre tiene el mismo carácter y la misma autoridad. A veces, en efecto, los Padres se hallan de acuerdo porque expresan la doctrina enseñada por la Iglesia; son entonces los testigos de la creencia católica, y van, por consiguiente, unánimes, pues que una es esa creencia. En tal caso constituye su acuerdo una regla de fe, por ser la manifestación incontestable de la enseñanza de la Iglesia. Otras veces, por el contrario, hablan los Padres, no como testigos de la fe de la Iglesia, sino como escritores exegéticos, como doctos, y entonces su acuerdo puede provenir de las ideas dominantes, verdaderas ó falsas, en materia de Filosofía, Historia Natural, Astronomía, etc. Y en este caso el acuerdo no es una prueba cierta de verdad; establece sólo una presunción en favor del sentir que sostienen, y sería una temeridad contradecirlos cuando no está demostrado que se han equivocado; pero no sería un error en materia de fe católica, una herejía.

Todos los teólogos católicos hacen esa distinción, y no atribuyen la autoridad de regla de fe al concorde sentir de los Padres sino en el caso en que éstos hablan como testigos de la fe de la Iglesia; admiten que su sentir unánime puede ser erróneo cuando hablan como escritores exegéticos, como sabios ó doctores privados. He aquí por qué, queriendo el Concilio del Vaticano determinar el objeto de la fe divina católica, sólo comprende en ese objeto las verdades acerca de las cuales la Iglesia ha pronunciado por un juicio infalible, y las que por su ordinario y universal magisterio enseña como divinamente reveladas [1]; no incluye en ello las doctrinas á cuyo favor no puede invocarse más que el hecho material del acuerdo unánime de los Padres.

Ahora bien; los Padres que han admitido la inmovilidad de la Tierra y el movimiento del Sol no han hablado en esa materia como testigos de la creencia de la Iglesia, sino como escritores de exégesis. Claramente lo muestra su lenguaje, y no conocemos ni uno solo de ellos que presente el sistema de Tolomeo como una verdad revelada por Dios y propuesta á nuestra creencia por la Iglesia. Se creyeron en el caso de explicar los textos que les tocaba interpretar en su sentido literal y obvio, porque ese sentido concordaba muy bien con las apariencias y con el por entonces universalmente admitido sistema cosmológico de Tolomeo; su opinión tiene derecho al respeto debido á su ciencia, pero no á la adhesión de nuestra fe. Por lo demás, esa cuestión sólo un muy reducido número de Padres la han abordado, y no se encuentra vestigio alguno de ella en los documentos que contienen más especialmente la enseñanza ordinaria y universal de la Iglesia: cartas pontificias, actas de Concilios, profesiones de fe, exhortaciones al pueblo y catecismos. Podríamos invocar aquí, para demostrar que el acuerdo de los Padres no es siempre una regla de fe á los ojos de la Iglesia, el argumento que se saca de estas palabras: *ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium*, ya que la cuestión del movimiento de la Tierra en nada interesa á la fe ni á las costumbres.

De modo que la Iglesia nunca ha admitido que ese acuerdo unánime de los Padres en la interpretación de los textos relativos al movimiento de la Tierra fuese para la misma Iglesia una regla de creencia.

Así lo prueban hasta la evidencia los testimonios de los teólogos citados en el artículo sobre *Galileo* respecto á los tiempos posteriores al decreto de 1616,

sancta mater Ecclesia; cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum: atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari.» (Constit. *Dei Filius*, cap. II, *De Revelatione.*)

[1] «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia, sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.» (Constit. *Dei Filius*, cap. III, *De Fide.*)

y lo mismo se deduce, respecto á la época anterior, de la siguiente carta del célebre Cardenal Belarmino. Dicha carta, cuya publicación por primera vez en 1876 debemos al Sr. Berti [1], fué escrita al P. Foscarini el 12 de Abril de 1615; he aquí los principales pasajes conforme al texto italiano:

"... 1. Digo, mi reverendo Padre, que Ud. y el Sr. Galileo obrarían prudentemente contentándose con hablar *ex suppositione,* y no de una manera absoluta, como siempre he creído que había hablado Copérnico; porque decir que suponiendo el movimiento de la Tierra y la inmovilidad del Sol se salvan mejor todas las apariencias que con las excéntricas y los epiciclos, es decir muy bien; eso no ofrece peligro alguno, y basta al matemático. Pero querer afirmar que realmente está el Sol en el centro del mundo y que gira solamente sobre sí mismo sin ir de Oriente á Occidente, mientras que la Tierra está en el tercer cielo, y gira con mucha rapidez alrededor del Sol, es correr gran riesgo, no sólo de irritar á los filósofos y los teólogos escolásticos, sino de dañar á nuestra, santa fe acusando de error á la Sagrada Escritura. Usted ha mostrado, efectivamente, que hay varias maneras de explicar la Sagrada Escritura; mas no las ha aplicado en particular, y ciertamente que habría Ud. encontrado muy grandes dificultades al querer explicar todos los pasajes que Ud. mismo ha citado.

„2. Digo que, como Ud. sabe, el Concilio prohibe interpretar la Escritura contra el sentir común de los Santos Padres; y si Ud. quiere leer, no digo ya solamente los Santos Padres, sino los comentarios modernos del Génesis, de los Salmos, del Ecclesiastés y de Josué, encontrará Ud. que están todos concordes en explicar, según la letra, que el Sol está en el cielo y gira alrededor de la Tierra con extremada velocidad; que la Tierra está muy distante del cielo y queda inmóvil en el centro del mundo. Considere Ud. ahora en su prudencia si puede la Iglesia tolerar que se dé á las Escrituras un sentido contrario á los Santos Padres y á todos los intérpretes griegos y latinos. Y no se puede responder que no es esto una materia de fe, porque si no es una materia de fe *ex parte objecti*, lo es *ex parte dicentis;* del mismo modo que sería una herejía decir que Abraham no tuvo dos hijos, y Jacob doce, así como decir que Cristo no nació de madre virgen, porque el Espíritu Santo ha dicho ambas cosas por boca de los Profetas y los Apóstoles

„3. Digo que si hubiera una verdadera demostración que probase que el Sol está en el centro del mundo y la Tierra en el tercer cielo, que el Sol no gira alrededor de la Tierra, sino la Tierra alrededor del Sol, entonces sería preciso proceder con mucha circunspección en la interpretación de los pasajes de la Escritura que parecen contrarios, y decir que no los entendemos, antes que declarar falso lo que estuviese demostrado. Pero yo no creeré que exista una demostración así mientras no me la hagan ver; y el probar que con suponer el Sol en el centro del mundo y la Tierra en el cielo se salvan las apariencias no es lo mismo que probar que realmente el Sol está en el centro y la Tierra en el cielo. En cuanto á la primera demostración, la creo posible; pero en cuanto á la segunda lo dudo mucho; y en caso de duda, no se debe abandonar la interpretación de la Escritura dada por los Santos Padres...„

Esta carta hace ver desde luego que, según el sabio Cardenal, el hecho del acuerdo unánime de los Padres en la interpretación de los pasajes relativos al movimiento de la Tierra imponía á los comentaristas y á los sabios la obligación de no admitir una teoría opuesta á dicha interpretación, á menos que no tuviesen una prueba cierta de la verdad de su teoría: obligación fundada en la ley natural de la prudencia y en la ley positiva del Concilio de Trento. Muestra además dicha carta que la interpretación unánime de los Padres no era, en su opinión, una regla de fe católica, ya que admitía él como posible que se demostrase algún día ser verdadera la opinión contraria y se tocase la necesidad de decir que no se comprendía el sentido de la Escritura. La esencia de una regla de fe católica es excluir toda posibilidad de error y de cambio.

[1] *Copernico e le vicende del sistema copernicano.*

En resumen: que en la Iglesia católica se han equivocado, como fuera de ella, respecto al movimiento de la Tierra; pero ese error no ha sido nunca propuesto por la Iglesia á la creencia de sus hijos como verdad revelada por Dios.

J. B. J.

MUJERES (*Alma de las*).—La doctrina católica, claramente contenida en la Biblia, es que la mujer no es de una esencia inferior á la del hombre; que tiene, como él, una alma inmortal dotada de facultades intelectuales y sometida á obligaciones morales semejantes á las de los hombres; que se halla, como él, llamada á la gracia y á la bienaventuranza sobrenaturales, pudiendo hasta superarle en esto por la excelencia de los dones divinos y por la sublimidad de sus méritos. La sumisión de la esposa á su esposo en la sociedad doméstica no debe degenerar en esclavitud, envilecimiento y opresión. Mientras que la civilización pagana, casi tanto como el estado de barbarie, rebaja y corrompe á la mujer; mientras que el materialismo y el racionalismo contemporáneos la vuelven á las ignominias del gineceo y del lupanar de la antigüedad, vemos al Catolicismo inspirarle continuamente, por su doctrina, sus Sacramentos y sus instituciones religiosas, los sentimientos de dignidad, paciencia y mansedumbre que la colocan en altura muy superior al ideal que para ella habían imaginado los más sensatos representantes de la Filosofía.

II. Y tanta es la certeza de lo que aquí hemos afirmado, que absolutamente nadie, con tal que sea persona de honradez, se atrevería á poner en duda nada de lo dicho, pues las objeciones que se hacen contra la mujer bíblica y la mujer cristiana son de aquellas que no se presentan á luz del día, y á las cuales no es preciso responder sino con el desprecio. Ha habido, sin embargo, en estos últimos tiempos quien fantaseó pretender que la Iglesia no siempre había mostrado igual respeto hacia la mujer, y que hasta le había negado, ó al menos disputado, el derecho de atribuirse una alma racional, espiritual é inmortal, igual á la del hombre. Para probar lo cual se ha traído á cuento un hecho ya sabido de antiguo, pero en el cual nada de eso habían visto los eruditos de antaño: es á saber, una discusión del Concilio de Mâcon, por la cual se ha pretendido inferir que los Obispos de aquella época no estaban bien convencidos de que las mujeres tuviesen una alma así. Examinemos, pues, tal objeción.

Gregorio de Tours (*Hist. Fr.*, l. VIII, cap. XX), historiador crédulo y confuso si los hay, refiere en los siguientes términos el hecho que ha dado ocasión á esa fábula: "Hubo, pues, en este Concilio (el II de Mâcon, celebrado en 585: algunos han dicho que en 588) un cierto Obispo que decía no poder las mujeres ser denominadas *hombre* (*mulierem hominem non posse vocitari*). Pero, sin embargo, habiéndole dado explicaciones (*ratione acepta*) los Obispos, se conformó (*quievit*) atendido que el sagrado libro del Antiguo Testamento enseña que en el principio, al crear Dios al hombre, dice: *Masculum et feminam creavit eos*: vocavitque nomen eorum Adam; lo cual quiere decir hombre de tierra (*homo terrenus*); llamando, en efecto, así á la mujer como al varón, pues á uno y otro dijo hombre (*utrumque enim hominem dixit*). Y también Nuestro Señor Jesucristo es denominado *hijo del hombre* por ser hijo de la Virgen, es á saber: de una mujer..... Y convencida con otros muchos testimonios esta causa, se acalló (*quievit*)."

Los cánones de este segundo Concilio de Mâcon han llegado hasta nosotros, y leídos atentamente no se ve con qué ocasión haya podido suscitarse esa discusión. Parece, pues, haber sido incidental, y no tocar en nada á la materia en que el Concilio había de ocuparse, la cual, por otra parte, no versaba nada acerca del dogma.

A un solo Obispo, sin apoyo de ningún otro Prelado ó delegado episcopal, se le ocurre proponer una dificultad que refiere Gregorio de Tours sin darle gran importancia, según claramente se echa de ver, y sobre la cual no hubiera dejado de insistir indignado si la objeción hubiera sido lo que tan gratuitamente se supone. No se refiere, en efecto, como pretenden, al alma humana y racional de las mujeres, sino al vocablo *hombre*

(*homo*) que aquel buen Obispo del siglo VI, poco teólogo y poco literato, se sorprende de que se les aplique. Confunde *homo* con *vir*, *hombre* con *marido*, y no comprende que pueda designarse á las mujeres con el primer nombre toda vez que evidentemente no puede cuadrarles el segundo. No era tan estúpido, ó si se quiere mejor, no tenía tanta ingeniosidad francesa que fuera á permitirse la chanza que se le quiere atribuir, y que ningún cristiano ha imaginado antes, ni imaginará tampoco después de él. Y lo que prueba, en efecto, que él no ponía en duda la existencia del alma en las mujeres, es que los argumentos que le oponen, ó mejor la *razón* que le alegan conforme la frase del historiador, no tienen la menor relación con semejante singular cuestión; son argumentos puramente de orden gramatical, y demuestran por lo mismo que la dificultad no era del orden filosófico. Limítanse á probar según la Escritura, ya con el Antiguo Testamento, ya con el Nuevo, que la expresión latina *homo* se aplica muy bien á la mujer. A lo cual el decidido Obispo nada halla que reparar y vuelve á su pacífico silencio (*quievit*); óyese la causa, y queda asimismo terminada con la mayor tranquilidad (*causa quievit*).

Sería, pues, cosa manifiestamente intolerable decir:

1.º Que se trató en el Concilio de Mâcon de la existencia del alma racional en las mujeres, pues no hubo tal;

2.º Que el Concilio dudó de dicha existencia, porque ni aun fué aquella Asamblea, sino uno solo de sus individuos, quien propuso un escrúpulo, no de teología, sino de gramática, á propósito de si debía aplicarse ó no á las mujeres cierto nombre latino. Parécenos, pues, que con lo dicho sería cosa de no volver á tocar jamás dicho asunto entre personas razonables, y de poder decir que esa ridícula objeción ha quedado también acallada: *quievit*.

DR. J. D.

N

NANTES (*Revocación del edicto de*).—El edicto de Nantes que aseguraba á los protestantes el ejercicio de su culto bajo determinadas condiciones, era una medida impuesta por las circunstancias y encaminada á poner término á las guerras de religión. Respecto á esto, no produjo dicha disposición todos los frutos que de ella se esperaban; pero no por eso dejaba de ser obra de una prudente política. Su revocación por Luis XIV (1685) fué, al contrario, una medida sensible, que, apreciando mejor el estado de las cosas, debiera haberse desechado. [1]

Objeto de vivas discusiones ha sido dicha revocación, ya entre los católicos y los enemigos de la Iglesia, ya entre los católicos de las diversas escuelas. Desde el punto de vista apologético conserva el católico toda la libertad de su juicio acerca de un acto que ni fué aconsejado ni aprobado por la Iglesia, y es, por consiguiente, obra exclusiva de la Autoridad civil. Esta sencilla observación podía facultarnos para abreviar considerablemente el presente artículo; pero la revocación del edicto de Nantes es una cuestión respecto á la cual la pasión de los escri-

[1] Con opuesto criterio han juzgado los mismos escritores católicos franceses la revocación del edicto de Nantes, arrancado por los protestantes á su favorecedor Enrique IV en 1598. El autor de este artículo no se muestra favorable á la revocación; pero me parece más razonado y exacto el juicio del historiador francés Rohrbacher (*Histoire Universelle de l'Église Catholique*, tomo XIII, libro LXXXVIII, § III). El edicto de Nantes concediendo libertad de cultos á los protestantes, constituía una nación dentro de la nación, un Estado dentro del Estado, una república ginebrina dentro del reino cristianísimo. Luis XIV había empleado los medios de persuasión por espacio de algunos años; pero no era hombre á quien le sobrara paciencia, y echó mano de las amenazas, que, unidas á los medios suaves anteriores, determinaron la conversión de muchísimos hugonotes. Eran éstos renegados de su patria, renegados de la Francia de Clodoveo, de Carlomagno y de San Luis. Habían abandonado el cristianismo secular de Francia para profesar un cristianismo de nuevo cuño fabricado en Suiza, y que hace del hombre una máquina y de Dios un tirano cruel, dispuesto á castigar en nosotros, no solamente el mal que no podemos evitar, y que el mismo Dios obra en nosotros, según ellos blasfeman, sino hasta lo bueno que hacemos con las mejores condiciones que podemos. Era esto una plaga para Francia, y por conseguir el mayor bien que puede anhelar una nación, cual es su unidad, Luis XIV determinó acabar en Francia con la irreligiosa religión de los hugonotes. Si lo hubiera hecho de acuerdo con el Papa y los Obispos, no dejándose llevar de su violento carácter y de las ideas exageradísimas que profesaba acerca de la extensión y derechos del poder real, obrando con más suavidad y no enviando cual misioneros á los coraceros ó dragones, habría sido más benemérito de la Iglesia y librádose de muchos reproches. Los misioneros enviados á las comarcas más infestadas de la plaga de hugonotes, Bourdaloue, Flechier y Fenelón, estaban, claro es, por medios más pacíficos: pedían que se retirara la tropa, y los más celosos católicos participaban del espíritu que Mme. de Maintenon, convertida del protestantismo, expresaba en estas palabras que escribía á su hermano Carlos de Auvigné, militar empleado en atemorizar, obligar y perseguir á los reformados: «Estáis maltratando á los hugonotes; tened compasión de esa gente; más desdichada que culpable, profesan los errores en que nosotros estuvimos, y de los cuales la violencia no nos habría sacado jamás. Hay que atraer á los hombres con dulzura y caridad.» Pero de reconocer la dureza imprudente de ciertos procedimientos propios de Luis XIV, á condenar en sí la revocación del fatal edicto de Nantes, y, sobre todo, el espíritu que la informaba, hay mucha distancia.—(Nota de la versión española.)

tores se ha dado tal maña á barajar los tiempos, las responsabilidades y las consecuencias, que se hace necesario entrar en algunos pormenores.

Los principales puntos del acta de revocación son los siguientes: demolición inmediata de todos los templos de la religión reformada sitos en el reino.—Prohibición de reunirse para el ejercicio de la expresada religión en ningún lugar, casa particular ó señorío, so pena de detención corporal y confiscación de bienes.—Apercibimiento á todos los ministros de la nueva religión que no quieran convertirse para que dentro de quince días salgan del reino.—Prohibición de escuelas particulares para la instrucción de los niños de la citada religión.—Los niños que nazcan de los secuaces de la mencionada religión serán en lo sucesivo bautizados por los curas de las parroquias, bajo pena de 500 libras de multa, y mayores, si ha lugar, contra los padres, siendo después educados los niños en la religión católica.—Concédese un plazo de cuatro meses á los religionarios fugitivos para entrar de nuevo en el reino y recobrar la posesión de todos sus bienes, pasado el cual éstos quedarán confiscados.—Un artículo final dispone que los religionarios, "esperando que plegue á Dios vengan á la luz como los demás, podrán permanecer en el reino, país y tierras de la obediencia del Rey, continuar en ellas su comercio y disfrutar de sus bienes, sin que puedan ser molestados ni impedidos bajo pretexto de la citada religión.„

Para justificar estas medidas de rigor, Luis XIV, en el preámbulo de su declaración, invoca la conversión "de la mejor y mayor parte de sus súbditos de la pretendida religión reformada„, y el deseo que le anima "de borrar enteramente la memoria de los males que esa falsa religión ha causado en el reino„. En virtud de una ilusión dominante en todos los príncipes absolutos de aquella época, Luis XIV no creía traspasar sus derechos de Soberano violentando la religión de sus súbditos cuando el bien del Estado parecía requerirlo. A mayor abundamiento, los edictos de tolerancia publicados en favor de los disidentes no eran, según el Derecho público de entonces, más que concesiones temporales destinadas á desaparecer cuando se hubiese modificado la situación que las había hecho necesarias. Grocio, á pesar de ser protestante, se permitía recordar estos principios á sus correligionarios de países católicos: "Aquellos, escribía, que adoptan el nombre de reformados tengan presente que tales edictos no son tratados de alianza, sino declaraciones de los Reyes, que las dictan en atención al bien público y las revocan si éste lo exige.„ (H. Grotius, *Rivetiani apologet. pro schismate*, pág. 22.)

No debe olvidarse que este exceso de poder atribuído al Soberano ha sido más funesto á los católicos en los países protestantes, que no á los protestantes en países católicos. El mismo principio de la religión de Estado: *cujus regio illius est religio*, era un principio protestante y había sido promulgado en Westfalia nos obstante las reclamaciones de la Iglesia. Así, pues, que Luis XIV se haya dejado llevar en primer término de lo que entendía ser el interés del Estado, interés, preciso es confesarlo, mal entendido, cosa es que no puede ya suscitar duda. Sin embargo, ciertos escritores han buscado en los principios católicos del Rey y en las peticiones del clero los principales motivos de la revocación del edicto de Nantes.

Háse recordado que Luis XIV había vuelto en 1685 á las prácticas de la religión; y como Mad. de Maintenon había tenido la principal parte en esa conversión, ha pasado por inspiradora de las medidas contra los protestantes.

Es cosa averiguada que dicha señora tomó mucha parte en los asuntos religiosos de su tiempo, que intervino en las cuestiones del galicanismo y el jansenismo; pero nada se halla que pruebe sus excitaciones contra los protestantes, sus antiguos correligionarios. Hecho es éste que ha sido puesto perfectamente en claro en un reciente libro. (Mr. Girard: *Mad. de Maintenon según su correspondencia.*) El papel de Madama de Maintenon fué siempre modesto como sus consejos. "El Rey, escribía ella misma en 13 de Agosto de 1684, tiene designio de trabajar en la conversión completa de los herejes; tiene frecuentes conferencias sobre eso

con Mr. Letellier y Mr. de Châteauneuf, en las cuales me querían persuadir que no estoy de más. Mr. de Châteauneuf ha propuesto medios que no convienen. No hay que precipitar las cosas. Se debe convertir, y no perseguir. Mr. de Louvois quería suavidad, lo cual no se acomoda á su natural y á su afán de ver terminadas las cosas.„

Madama de Maintenon quería en definitiva ganar á los protestantes por la persuasión.

No eran otros los deseos del Clero. En vano se buscaría, en las actas de las asambleas del Clero desde 1600 á 1685, peticiones dirigidas á restringir las libertades garantizadas á los protestantes por el edicto de Nantes; encuéntranse, sí, reclamaciones contra las infracciones reales, ó presumidas tales, cometidas por los protestantes; pero precisamente la víspera de la revocación, en 25 de Mayo de 1685, manifestaban los diputados del Clero que *sus muy respetuosas súplicas no se dirigían á la revocación de ningún edicto.*

Cierto es que, una vez ejecutado ya el plan de Luis XIV, se levantaron voces de entre el Clero para glorificar el hecho llevado á cabo. "Publiquemos este milagro de nuestros días, exclamaba Bossuet; desahoguemos nuestros corazones respecto á la piedad de Luis; elevemos nuestras aclamaciones hasta el cielo, y digamos á este nuevo Constantino, á este Teodosio, á este nuevo Marciano, á este nuevo Carlomagno...: habéis afirmado la fe, habéis exterminado á los herejes; ésta es la digna obra de vuestro reinado, y que propiamente lo caracteriza. Por vos ha desaparecido ya la herejía: sólo Dios ha podido hacer este prodigio.„ (*Oración fúnebre de Miguel Letellier.*) Tales palabras no eran más que una variante del himno sonoro que Bossuet ha salmodiado continuamente cerca del Trono. Después de todo, no pretendemos desconocer que muchos Obispos y sacerdotes que no hubiesen aconsejado la revocación se alegraron, no obstante, de su ejecución, queriendo ver sólo las consecuencias favorables á la Religión y al Estado,

Por otra parte, la actitud del Clero respecto á esto era conforme á la del resto de la nación. "Todos los Cuerpos constituídos, escribe Mr. H. Martín, Tribunales de justicia, Academias, Universidades y Corporaciones municipales, rivalizaron en alusiones laudatorias en todas las circunstancias..... Este concierto de felicitaciones se prolonga durante años; la eficacia del ejemplo, el hábito de admirar, arrancan elogios hasta á aquellos espíritus que parece deberían permanecer más ajenos á aquella fascinación; todo escritor se cree obligado á pagar su tributo; hasta La Bruyère, el sagaz observador y excelente escritor, cuyos finos y profundos estudios de costumbres se publican en 1687; hasta el mismo La Fontaine, el poeta del libre pensar y de la ancha base universal„ (*Historia de Francia*, t. XIV, pág. 55.) Y, sin embargo, había una voz que no se mezclaba á este universal concierto: la de Fenelón. El cual había escrito ya que era difícil saber si la conversión de un solo reformado era interior y sincera.

Los verdaderos consejeros del Rey en el acto de revocación fueron Châteauneuf, Louvois y el mismo Luis XIV. Después de haber absorbido en su persona los poderes del Estado, Luis XIV había ensayado su dominación en los asuntos religiosos; de ahí la Asamblea de 1682 y una serie de medidas propias para ensanchar la independencia de la Iglesia galicana respecto á Roma. Tal vez miró entonces á convencer al Papa de que podía resistirle y continuar siendo Rey cristiano. El hecho es que, habiendo rogado el Nuncio del Papa á Jacobo II que mediase con Luis XIV para obtener medidas más clementes en favor de los malaventurados hugonotes, se dió por respuesta que las medidas adoptadas eran conformes á las reglas contenidas en las dos cartas de San Agustín acerca del tratamiento que se había de aplicar á los donatistas.

El Papa Inocencio XI estuvo muy lejos de aplaudir la revocación del edicto de Nantes, por más que se haya pretendido á menudo lo contrario. Había dicho respecto á las conversiones forzadas de Luis XIV "que Cristo no había empleado ese método; que era preciso traer los hombres á los templos, pero no llevarlos arrastrando„. "El Papa, escribía un diarista de aquella épo-

ca, con fecha 27 de Octubre de 1685, no recibe muy bien todas las noticias de las conversiones que se hacen en Francia, y hasta ha dicho que se levantaban de un error para caer en otro...; no puede contentarse del modo con que se hacen las conversiones.„ Y Le Gendre añade en sus Memorias: "Apenas se creerá, sin duda, pero no es, sin embargo, menos cierto, que por más alegría que tuviesen los católicos por tan feliz acontecimiento, en Roma casi no se tuvo regocijo de ello, y menos que nadie Inocencio XI, diciendo que no podía aprobar ni el motivo ni los medios de tales conversiones á millares, ninguna de las cuales era voluntaria...„ "El Papa, la Iglesia y sus ministros, dice el autor de una respuesta al Abogado general Talón, impresa en Roma, tienen sobrado discernimiento para tomar como motivo de grande alegría una conversión exterior y aparente. (Véase Gerin, *Investigaciones históricas acerca de la Asamblea de* 1682, pág. 319.)

La responsabilidad de la revocación del edicto de Nantes cae, pues, sólo sobre Luis XIV y los hombres políticos que le aconsejaban. Por lo demás, es éste un acontecimiento cuya importancia y consecuencias se han exagerado en extremo, y que conviene reducir á sus verdaderas proporciones. Según el escritor protestante Basnage, el número de protestantes que siguieron al Extranjero á sus pastores desterrados subió de 300.000 á 400.000. La Martinière, protestante también, se queda en la cifra de 300.000 como más exacta; pero Larrey lo reduce á 200.000, y bien sabido es qué tendencia á exagerar reina generalmente entre los que son víctimas de una medida opresiva. En defecto de todo dato estadístico formal es permitido, por lo menos, poner en cuarentena esas cifras. Escuchemos acerca de esto al Duque de Borgoña: "Se ha exagerado infinito el número de hugonotes que salieron del reino en esta ocasión, y así tenía que suceder desde luego. Como los interesados son los únicos que hablan y que claman, afirman todo cuanto quieren. Un ministro que veía dispersa su grey, publicaba que se había pasado al Extranjero. Un jefe de manufactura que había perdido dos obreros, hacía su cálculo como si á todos los fabricantes del reino les hubiese cabido igual pérdida. Diez obreros que marchaban de la ciudad donde tenían sus amigos y relaciones, hacían suponer por el ruido de su marcha que en la ciudad iban á faltar brazos para todos los talleres. Y lo más extraño era que varios Magistrados de Instancias, en los informes que me dirigieron sobre sus jurisdicciones, adoptaron estos rumores populares, dejando ver cuán poco instruídos estaban de lo que debiera ocuparlos; de modo que su relación se encontró contradicha por otras, y resultó falsa por la comprobación hecha en varios puntos. Aun cuando el número de los hugonotes que salieron de Francia en esa época subiese, según el cálculo más exagerado, á 67.732 personas, no debía encontrarse entre ese número, en que iban inclusas gentes de todo sexo y edad, hombres útiles bastantes para dejar un gran vacío en los campos y los talleres, y hacer que influyese eso en todo el reino. Cierto es, por otra parte, que nunca más vivamente debió sentirse el vacío que en los momentos en que se produjo. ¡No se echó de ver entonces, y ahora se quejan de él! Hay, pues, que buscarle otra causa, y la hay, en efecto: es la guerra. En cuanto á la retirada de los hugonotes, costó al Estado menos hombres útiles que los que en un solo año le arrebataba la guerra civil.„ (Véase Beausset: *Historia de Bossuet*, l. XI, II, 15.)

Será, pues, cosa de relegar casi por completo al dominio de la leyenda ese empobrecimiento de la Francia y ese repentino enriquecimiento de la industria extranjera que desde Voltaire acá se nos viene representando, por una especie de moda, como la consecuencia del destierro de los protestantes franceses. Como si países de la importancia de Inglaterra, Holanda y la misma Italia; como si ciudades de la significación comercial de Brema, Hamburgo y Lubeck, en donde precisamente se establecieron en mayor número los refugiados franceses, no hubiesen ya tomado la delantera á Francia en las artes de las manufacturas y de la industria.

Pero la revocación del edicto fué para el Catolicismo mucho menos ventajosa de lo que se imaginaban los que tan ruidosamente la celebraron. Con-

dujo á las conversiones á bayonetazos, á persecuciones cuyos excesos se han exagerado mucho, pero que merecen ser reprobadas, y á las que se ha impuesto el dictado de dragonadas, y todo esto sin gran provecho para la causa que se pretendía servir; porque, á pesar de todo, las filas de los protestantes se rehicieron hasta cierto punto, sus iglesias se reorganizaron desde 1715, y los refugiados fundaron al otro lado de la frontera una literatura que contribuyó á formar en el siglo XVIII la corriente filosófica, tan hostil al Altar y al Trono. (Confróntese además de los escritos indicados: el Duque de Borgoña, *Memoria sobre la revocación del edicto de Nantes*, *en su Vida*, tomo II, págs. 98 y siguientes; FOUCAULD, *Memorias*, página 294 y siguientes, etc.)

P. GUILLEUX, *Pbro.*

NEGROS (*La trata de los*) *y los misioneros.* —Respecto á los negros de Africa, no se hallaban los misioneros en igual situación que respecto á la servidumbre de los indios en América, de la cual hemos hablado en un artículo anterior *(Los misioneros y los indígenas americanos)*. Es necesario que se advierta bien esto para apreciar su conducta. Porque aquí, á su llegada á África, encontraban, no sólo la esclavitud, sino el tráfico de esclavos legalmente reconocido y autorizado, y cubriéndose con todas las apariencias de la legitimidad.

Había nacido este triste comercio desde mediados del siglo XV, durante los viajes de exploración organizados por el célebre Príncipe D. Enrique de Portugal, llamado el Navegante. Pero se desarrolló principalmente después del descubrimiento de América, cuando los españoles imaginaron reemplazar á los indios con los negros en las plantaciones de sus colonias, y sobre todo en la explotación de sus minas. El mismo celoso protector de los indios, Las Casas, tuvo la desgracia de aconsejar esta medida, en que veía solamente el interés de sus protegidos, cosa que más tarde se reprochó él amargamente. Como lo dice él mismo, no había examinado bastante de qué manera se sacaba de su patria á los negros, y había presumido demasiado fácilmente la moralidad del tráfico de hombres que se hacía bajo el patrocinio de los Reyes de Portugal. "Este consejo, escribe él mismo, de transportar los esclavos negros á este país, América, lo dió primeramente el clérigo Las Casas sin reparar en la injusticia con que los portugueses los toman y los hacen esclavos. Después que tuvo noticia de esto, por nada en el mundo hubiera dado tal consejo. Porque siempre ha considerado á los negros hechos esclavos injusta y tiránicamente, pues hay para ellos la misma razón que para los indios„[1]. En realidad, la Corte de España había concedido permiso de transportar los esclavos negros á América antes de que Las Casas hubiese emitido el parecer de que humildemente se acusa.

Muchos hombres honrados compartieron, en los primeros tiempos de la trata de negros, el error de Las Casas, error que no queremos disculpar, pero que merecerá un juicio menos severo si por una parte tenemos en cuenta las ideas de aquella época sobre la esclavitud en general, y si por otra consideramos cuán difícil era estar bien informado de los manejos de los mercaderes de esclavos en Africa.

Admitíase todavía universalmente que la esclavitud (Véase dicho vocablo) no es ilícita en ciertas condiciones y supuesto el seguro de ciertas garantías al esclavo. Si tan sólo al derecho natural se atiende, lícito es á un hombre venderse á sí mismo, y á la Autoridad pública castigar á ciertos criminales con perpetua servidumbre, y hasta los prisioneros hechos en una guerra justa podían en aquella época, según el derecho de gentes, ser reducidos á esclavitud. Apresurémonos á añadir que los doctores católicos que sostenían entonces esas tesis restringían en muchos puntos su aplicación entre cristianos. No que, según ellos, se hubiese tornado ya en esencialmente inmoral la esclavitud bajo la ley del Evangelio, sino que les parecía contraria al espíritu de más íntima fraternidad que el bautismo y los demás Sacramentos de la Iglesia establecen entre los fieles. Entre los infieles que no gozaban aún de aquellos

[1] *Historia de las Indias*, lib. III, cap. CI, cit. ap. Helps, *The Spanish Conquest in America*, vol. II, pág. 18, edición de 1855.

privilegios, permanecían en su vigor los principios de la ley natural. Podía, pues, la esclavitud subsistir sin injusticia entre ellos todavía.

Según estos principios, no debía condenarse *a priori* la compra de esclavos negros, y sólo se hacía inmoral en los casos en que adolecía de procederes violentos, ya por los vendedores, ya por los compradores. En la práctica tales casos eran lo ordinario; así lo sabemos ahora, mas no podía saberse en un principio; era cuestión para examinada en el teatro mismo de los sucesos. Diremos luego cómo se modificó el lenguaje de los teólogos, cuando llegaron á saber por los misioneros cómo pasaban las cosas en los mercados de esclavos [1]. Pero nuestro asunto exige que recordemos aquí algo de la historia de las Misiones africanas.

El descubrimiento de las costas occidentales y orientales de Africa, comenzado en el siglo XIV por marinos de diferentes naciones, no se terminó hasta el primer cuarto del siglo XVI, en que dieron cima á esa empresa los portugueses. Carecemos de noticias ciertas respecto á los primeros misioneros que siguieron á los exploradores. Pero sabemos que desde 1486 se anunció el Evangelio á los indígenas del Congo cerca de la embocadura del gran río Zaira, cuya exploración ha completado recientemente Stanley.

En 1491, cinco religiosos dominicos, y entre ellos el confesor del Rey don Juan II de Portugal, aparecieron en aquel país, y bautizaron al Rey y á la Reina con el Príncipe heredero y un gran número de súbditos. A tenor de las relaciones enviadas al Superior General de la Orden de Predicadores en 1499, y conservadas en los Archivos de esa misma Orden; según testimonio de su analista el P. Fontana, la Misión fundada por estos cinco apóstoles subsistió por espacio de cincuenta años y dió "abundantes frutos á la Iglesia". Pronto vino á haber un gran "reino cristiano del Congo". Uno de los resultados de la incorporación de aquel país bárbaro á la Iglesia, fué la supresión de la esclavitud que en el Congo pagano, como en todos los Estados negros, formaba parte de las instituciones públicas. "*Ex hoc regno (Congi)*, escribe Molina hacia fines del siglo XVI, *cum omnes christiani sint, nullum asportatur mancipium, nec propter delicta servituti subjiciuntur.*"

Las Misiones entre negros tomaron nuevo vuelo á mediados del siglo XVI. Permítasenos decir que los jesuítas tomaron en ello la más amplia parte, y que fueron así, en Africa lo mismo que en América, los principales apóstoles de los salvajes, ó al menos quienes en mayor número se sacrificaron á procurarles la salvación. A principio del siglo XVII evangelizaban simultáneamente á los indígenas de la Guinea septentrional (Gambia, Cabo Verde, Sierra Leona), el Congo (desde 1547), Angola (desde 1558) y el interior del Africa central (riberas del Zambeze y Monopotapa, desde 1561). Los capuchinos italianos, que llegaron al Congo y al país de Angola á mediados del siglo XVII, dilataron allí todavía el campo de las Misiones. Los dominicos trabajaron también con celo y felices resultados en una gran parte de las vastas regiones que forman las afluencias del Zambeze.

Es, sin embargo, incontestable que la acción de los misioneros en Africa ha sido mucho menos extensa y profunda que en Asia y América. La causa de ello estriba en las dificultades especiales que en el continente negro, llamémosle así, encuentra el apostolado. Hay algunas que ni el sacrificio y la abnegación alcanzarán siempre á superarlas. Tales son las que opone el clima; de suerte que cuando se ve hasta qué punto el Africa intertropical es todavía hoy mortífera para los europeos, se pregunta uno si es posible sostener Misiones permanentes en aquellas nefastas regiones. ¡Qué de exploradores no han devorado sólo de pocos años á esta parte! Y el misionero católico se halla siempre en condiciones más des-

[1] Hagamos notar de paso cómo por estos principios se explican sin dificultad las dos Bulas en que el Papa Nicolás V concede á Alfonso V, Rey de Portugal, el derecho de subyugar los infieles de Africa, y *hasta de reducirlos á esclavitud*. Esta concesión, lo mismo que cualquiera otra por ese estilo, se otorga bajo condición de que la guerra haya sido *justamente* emprendida contra los infieles. Por lo demás, los infieles de que se trata en esos documentos no son los pueblos negros, de los cuales apenas se tenía idea entonces (en 1450 y 1455), sino los musulmanes de Africa, según resulta del contexto de esos mismos escritos.

favorables que los viajeros. Ni tiene la libertad de atravesar á toda prisa un país malsano, ni puede libremente escoger la estación y la hora de sus viajes apostólicos; y, por último, el uso de los preservativos que la ciencia le ofrece contra los ataques de un mal pérfido, es á menudo incompatible con las exigencias de su ministerio. Así ha acontecido varias veces que de tres ó cuatro misioneros enviados simultáneamente á aquellas terribles comarcas no quedaba ni uno á los pocos meses. He aquí por qué los antiguos misioneros no pudieron establecerse en el Africa central propiamente dicha, y hasta tuvieron que renunciar, después de varias desastrosas experiencias, á tener mansiones fijas á cierta distancia de las costas.

Esta breve exposición de la historia de las Misiones en el Africa sirve para que se comprenda perfectamente que los misioneros poco podían hacer para la represión de la trata de negros. Los puntos que eran el principal teatro de aquella iniquidad estaban fuera del alcance de su influencia, porque donde iban á hacer sus adquisiciones aquellos crueles traficantes era á las regiones centrales del continente. Todo lo que los misioneros podían, era primeramente recordar su deber á las autoridades coloniales y de la metrópoli, excitándolas á prevenir y reprimir las violencias; y en segundo lugar, poner su caridad al servicio de los pobres negros para suavizar al menos sus padecimientos y procurarles el beneficio de la fe cristiana. Ambas cosas pusieron en práctica.

Sabido es de todos con cuánta abnegación se sacrificó un San Pedro Claver (muerto en 1654) en favor de los esclavos que los tratantes desembarcaban á millares en Cartagena. Ya había tenido predecesores en aquella heroica obra de caridad, y otros hicieron en Africa misma lo que él hacía en la América meridional. Desde 1604 vemos á los jesuítas, guiados por el celoso P. Baltasar Barreira, ocupados en prodigar los cuidados espirituales y corporales á los esclavos negros en la isla de Santiago, frente á Cabo Verde, que era como un vasto depósito de mercancía humana.

El P. Barreira y sus compañeros no se limitaban á dispensar beneficios á aquellos desventurados, y predicarles también la resignación, sino que tomaban la defensa de sus derechos conculcados, les obtenían jueces que se informasen del modo en que se los había sacado de su país; y, finalmente, lograban que á muchos de ellos se les devolviese la libertad. Podríamos aún citar otros defensores no menos celosos de la libertad de los indígenas africanos, por ejemplo, el P. Antonio Veras, que instruyó y bautizó al poderoso jefe negro de Cansange, en el interior de Angola, hacia el año 1660.

Hemos dicho que los teólogos de la Edad Media admitían, bajo ciertas reservas, que pudiese haber todavía un tráfico legítimo de esclavos en países de infieles. Pero desde el siglo XVI la trata de negros es enérgicamente condenada por los más ilustres teólogos, especialmente por los más autorizados moralistas de las Ordenes á que pertenecían los misioneros de Africa. ¿Qué ocurrió, pues? No es dudoso que esta opinión, que se atrajo la unanimidad de los doctores católicos en el siglo XVII, se haya formado bajo la influencia de los misioneros.

Uno de los primeros teólogos que se ocuparon en el examen de esta cuestión fué el célebre Molina, y la trató con notable amplitud y solidez [1]. Comienza por noticias sumamente interesantes respecto á la procedencia de los esclavos que eran objeto de la trata, sobre la manera con que los adquirían los mercaderes, y señala en particular los malos tratamientos que se daban á aquellos infelices. Molina declara expresamente que sus informes los ha adquirido por los misioneros, especialmente por los jesuítas. Al llegar á la decisión, hace notar que varios doctores que no pertenecían á su Orden han condenado ya dicho comercio como pecado mortal. Por lo que hace al mismo escritor, he aquí su dictamen: "Para mí, dice, lo más verosímil con mucho es que ese tráfico de esclavos comprados de los infieles (en Africa), y transportados de allí á otras partes,

[1] L. Molina, *De Justitia et Jure*, tract. 2, disp. 34 y 35.

es injusto é inicuo, y que todos los que lo ejercen pecan mortalmente y se hallan en estado de eterna condenación, á no ser aquel á quien excuse una ignorancia invencible, y en la cual yo no me atrevería á afirmar esté ninguno de ellos.„ "Por consiguiente, añade, el Rey de Portugal y sus Ministros, como también los Obispos y los confesores de los mercaderes de esclavos, deben examinar á esas gentes y arbitrar los medios de reprimir eficazmente sus injusticias. El fundamento de esta conclusión es que, según los hechos conocidos, hay legítima presunción de que, los negros sometidos á la trata son todos, ó casi todos, injustamente reducidos á esclavitud.„

Tales son las enseñanzas de Molina respecto á la trata de negros. Y no estará de más añadir que enseñó esa doctrina en la principal cátedra de la Universidad de Évora, en Portugal, y que el libro en que la reprodujo se publicó asimismo en el país que había inaugurado aquel vergonzoso comercio, y que por entonces lo monopolizaba aún en gran parte, y sacaba de él cuantiosas ganancias.

Las mismas conclusiones sostuvo con no menos firmeza otro profesor de Teología, portugués y jesuíta, el P. Fernán Rebello, á principios del siglo XVII [1]. Y posteriormente Tomás Sánchez, el célebre moralista español, tan injustamente vilipendiado en las *Provinciales*, se pronuncia con mayor decisión todavía en el mismo sentido [2]. Y, por último, estos autores invocan á favor de su dictamen á los moralistas más estimados de aquella época, como Ledesma, Soto, Navarro, Mercado, Fr. García y otros.

Las decisiones de los teólogos no eran en aquel tiempo vanas palabras, condenadas á perderse en las regiones de la teoría, sino que influían poderosamente sobre la opinión pública, y dictaban á menudo la conducta de los Ministros y los Soberanos. En Portugal como en España, eran llamados los teólogos á los Consejos reales para colaborar en las instrucciones que se daban á los gobernadores y á los jefes militares de las colonias. Molina, por ejemplo, nos da noticia de que ha visto las instrucciones expedidas á los generales de dos expediciones al país de Angola y á la región del Zambeze, y manifiesta que dichas instrucciones, compuestas con el concurso de los consejeros espirituales de la Corona, contenían todo lo necesario para dejar á salvo las leyes de la justicia y los derechos de los salvajes indígenas.

Si hubiera dependido el asunto solamente de los doctores católicos inspirados por los misioneros, el tráfico de negros hubiera terminado con el siglo XVII. Y si en vez de eso fué en aumento y añadió violencias á violencias, es porque había caído en manos que ni las decisiones de los teólogos católicos ni las protestas de los misioneros alcanzaban á detener. Sabido es, en efecto, que los pueblos protestantes, y sobre todo los ingleses, que tanto han trabajado en nuestros días para la extinción de la trata de negros, desempeñaron el papel más activo en ese inhumano comercio hasta los primeros años de nuestro siglo.

J. Brucker, S. J.

NEPOMUCENO *(San Juan) y la infalibilidad pontificia.*—San Juan Nepomuceno, Patrón de Bohemia y protomártir del sigilo sacramental, fué canonizado por Benedicto XIII, en 17 de Marzo de 1729, después de una causa seguida según todas las reglas canónicas. Ahora bien; según una opinión hoy muy extendida y fuertemente apoyada, dicha causa de canonización contendría errores considerables, que los enemigos de la Iglesia declaran no poder conciliarse con la infalibilidad pontificia.

En efecto, según las apreciaciones á que aludimos, aquel personaje, cuya muerte pone la causa de canonización en 1383 y que ha sido proclamado santo, no habría existido realmente, y el único Juan Nepomuceno histórico sería Juan de Nepomuck ó Nepomuceno, Vicario general del Arzobispo de Praga, Jenzenstein, arrojado al Moldavia en 1393 por orden del Rey Wenceslao, y por el cual se dijeron durante mucho tiempo Misas de *Requiem* en la iglesia de San

[1] F. Rebello, *Opus de obligationibus justitiae*, lib. I, quaest. 10. (Lugduni, 1608. La aprobación portuguesa es de 1606.)

[2] Th. Sanchez, *Consilia moralia*, lib. 1, dub. 4.

Vit. Y como la causa de canonización distingue claramente este Juan Nepomuceno, único personaje histórico, del que ha sido proclamado santo, resultaría un evidente y capital error. Antes de responder á la dificultad propuesta, conviene exponer brevemente el estado de la cuestión.

Todos están acordes en cuanto á un punto, es á saber: que el Arzobispo de Praga, Juan de Jenzenstein (1381-1396), tuvo un Vicario general llamado Juan de Pomuck ó de Nepomuck. Entre los años 1372 y 1393 el nombre de ese Vicario se halla repetidamente en los archivos metropolitanos (*Libri erectionum*), en donde firma las fundaciones, llamándose "Johannes Welflini (filius) de Pomuck.„ Era doctor en Derecho (*decretorum doctor*), Vicario general en 1389; fué Arcediano de Saez en 1390, y, como tal, *Canonicus pragensis ad extra;* es decir, Canónigo de Wyssehrad, pero no Canónigo titular de residencia. Ignórase si el nombre Pomuck designa la población en que nació, ó solamente el origen de su familia. En 1393 fué torturado y arrojado al Moldavia por orden del Emperador de Alemania, Rey de Bohemia, Wenceslao el Holgazán, por haber confirmado, contra la voluntad de éste, la elección de un nuevo Abad del monasterio de Kladrau (Kladrub).

Refiérese detalladamente este hecho en una queja que el Arzobispo dirigió muy luego después al Papa Bonifacio IX. Mucho tiempo después de la muerte de este Vicario general se celebraron en la catedral de San Vit Misas de *Requiem* por el descanso de su alma. Nada de cierto se ha referido respecto al hallazgo de su cadáver en las aguas del río, pero está enterrado en la catedral. El nombre de mártir ó bienaventurado lo hallamos atribuído al mismo por tres veces en el transcurso de los siglos: 1.º, en la queja del Arzobispo; 2.º, en la vida de ese mismo Arzobispo, escrita por un Canónigo regular; y 3.º, en una carta de donación de 1374, á la cual una mano desconocida ha añadido estas palabras: *B. Johannes Nep. me fecit*, para decir que San Juan Nepomuceno había redactado dicha acta.

El Arzobispo en su queja, cuyo original se conserva en los archivos del Vaticano, refiere que su Vicario general fué martirizado y arrojado al Moldavia de orden de Wenceslao por haber confirmado al nuevo Abad de Kladrau sin aguardar el consentimiento del Rey; no habla absolutamente del secreto de la confesión, ni hace mención alguna de otro Juan Nepomuceno que hubiese sido martirizado diez años antes por el mismo Príncipe.

Desde mediados del siglo XVIII ha ido paulatinamente estableciéndose entre los católicos de Alemania la opinión de que había habido algo de equivocación en la causa de canonización, y que no deben admitirse, como esa causa lo supone, dos personajes del nombre de Juan Nepomuceno, ambos á dos Canónigos de Wyssehrad en la misma época, ambos arrojados al Moldavia por orden del mismo Rey Wenceslao, uno en 1383 y otro en 1393, ambos sepultados los dos en la iglesia de San Vit y calificados entrambos de santos ó bienaventurados. No habría, pues, habido más que un Juan Nepomuceno, Vicario del Arzobispo de Praga, martirizado en 1393, y la causa real pero secreta de su martirio habría sido el negarse á descubrir la confesión de la Reina, mientras que la causa oficial, alegada y conocida de todos, habría sido la confirmación del Abad de Kladrau. Esta opinión es hoy, con mucho, la más extendida.

Entre sus defensores católicos más recientes citaremos los que siguen: el Dr. Ginzel, en un artículo de la *Enciclopedia* de Wetzer y Welte traducida en francés por Goschler, el historiador; Constantino Hœfler, en dos obras publicadas en 1856 y 1861; Adolfo Wurfel, en 1862; Clemente Borovy, en 1878; Tomás Novak, en 1871, y el docto Canónigo Antonio Frind, después Obispo de Leitmeritz, en varios escritos publicados en 1861, 1873 y 1879. Los argumentos de este último autor han sido adoptados por las *Historich-politischen Blaetter*, el *Katolik*, de Maguncia, las *Stimmen aus Maria-Laach*, de los Reverendos Padres Jesuítas, etc. A favor de la opuesta opinión, desde entonces, no sabemos más que de la disertación intitulada *Controversia de S. Joanne Nepomuceno*, obra anónima (1881), y la disertación del P. Schmude (*Zeitschrift für kat. theol.*, Innsbruk, jan., 1883).

Los enemigos de la Iglesia católica han tomado ocasión de estas discusiones para atacar la infalibilidad pontificia y el valor de los procesos de canonización. "El Papa, nos dicen, se ha equivocado, y ha propuesto á la veneración de los fieles un personaje que no ha existido más que en la leyenda.„

La dificultad, naturalmente, existe sólo para la opinión de los que no admiten más que un personaje con el nombre de Juan Nepomuceno; pero, aun siguiendo ésta, no es de gran consideración la expresada dificultad. Porque podríamos limitarnos á responderles á nuestros adversarios que la infalibilidad del Papa en la canonización de los santos no es una verdad definida y que se puede negarla sin ser hereje.

No queremos, sin embargo, contentarnos con esa solución, ya que con la generalidad de los teólogos tenemos por cierto que el Papa es infalible en la canonización de los santos. Pero esa exención de error se refiere sólo al hecho de la santidad del personaje canonizado y á la gloria que goza en el cielo; en cuanto á los pormenores de fechas, cargos, milagros, nadie los incluye en las materias á que se extiende la infalibilidad pontificia. Así, según la enseñanza católica, no es imposible que el Papa se haya equivocado en la aprobación del proceso, ó hasta en la Bula de canonización, al señalar como fecha del martirio 1383 en vez de 1393, al no darle al Santo el título de Vicario general, al suponerle confesor de la Reina Juana en lugar de la Reina Sofía, y al admitir que este santo personaje era diferente de otro personaje del mismo nombre contemporáneo suyo. Era infalible únicamente al declarar que la persona á quien se honraba en Bohemia bajo el nombre de Juan Nepomuceno ha sido verdaderamente santa y goza de la gloria celestial. Pues estas afirmaciones no resultan dudosas por ninguna de las dos encontradas opiniones ya referidas.

Verdad es que, en la opinión más extendida hoy, se han celebrado Misas de *Requiem* por el eterno descanso del alma de San Juan Nepomuceno; pero ese hecho nada prueba contra su santidad, sino que muestra tan sólo que no era reconocida universalmente como incontestable en los primeros tiempos después de su muerte. Así, pues, la infalibilidad pontificia no entra para nada en esta cuestión, y sólo la mala fe ó la ignorancia han podido traerla á cuento con tal motivo.

No sucede otro tanto respecto al muy alto valor que los católicos atribuyen comúnmente á los resultados de las causas de canonización. Si la opinión que no admite más que un solo personaje del nombre de Juan Nepomuceno es verdadera, los procesos instruídos para la canonización del Patrón de Bohemia contienen graves y numerosos errores. Como, por otra parte, en aquella circunstancia se han observado perfectamente las reglas establecidas por la Iglesia, y como el procedimiento ha sido dirigido por hombres muy ilustrados, especialmente Próspero Lambertini, después Benedicto XIV, en un siglo en que florecía la crítica histórica, hácese necesario admitir que queda su parte á la insuficiencia humana en esa clase de investigaciones, y que, no obstante todas las precauciones, penetra también en esto el error alguna vez. Los teólogos católicos nunca han pretendido lo contario, y el hecho que nos ocupa, si es así, muestra tan sólo que es prudente atenerse á los principios y no suponer la infalibilidad donde no la coloca la Iglesia.

Pero, ¿y es bien seguro que el confesor de la Reina, mártir del secreto de la confesión, y el Vicario general sean una misma, única persona? ¿Existen en realidad de verdad los errores que se pretende atribuir al proceso de canonización? El Revdo. P. Schmude, en el arriba citado estudio, muestra que hay muchas y buenas razones para dudarlo. *Adhuc sub judice lis est.*

J. B. J.

NÚMEROS (*Expresión de los*) *entre los hebreos.*—Cuando se fija despacio la atención en diferentes números mencionados en las sagradas páginas del Antiguo Testamento, surgen luego dificultades por más de un estilo. Algunos de esos números alcanzan una magnitud que supera toda probabilidad ó hasta toda posibilidad. Así, ¿quién podrá creer que 50.070 bethsamitas hayan sido castigados de muerte por haber

faltado al respeto al arca santa? Era más que toda la población de la pequeña ciudad de Bethsames (I Reg., VI, 19). Que la pequeña nación de los filisteos haya poseído hasta 30.000 carros de guerra, cuando los Monarcas de los mayores Imperios no tuvieron jamás semejante número, cosa es que debe también considerarse como imposible (I Reg., XV, 4.) Otras veces un mismo hecho se halla referido en dos ó tres sitios de la Biblia, y los números relativos al mismo no están acordes en los diversos relatos. Lo cual ocurre con harta frecuencia en los relatos paralelos del libro de los Reyes y del de los Paralipómenos. Por ejemplo, conforme al libro II de los Reyes (VIII, 4), David, en la guerra contra Hadareser, hizo prisioneros 1.700 jinetes y 20.000 infantes; y según el libro I de los Paralipómenos (XVIII, 4), el número de jinetes cautivos fué 7.000, y el de los infantes queda en los mismos 20.000. Si comparamos, por otra parte, el texto original con el de las versiones antiguas y con las referencias en los pasajes correspondientes del historiador Josefo, aparecen no menores divergencias en los datos numéricos. Las más sonadas son las de las tablas genealógicas del Génesis. En el capítulo V, donde el autor sagrado pone la serie de los Patriarcas desde Adán hasta Noé, indica respecto á cada uno de ellos tres números de años: la edad á que el Patriarca tuvo el primer hijo, el tiempo que vivió después hasta su muerte, y el número total de años de su vida. Este último número concuerda en el texto de los hebreos, en el de los samaritanos y en la versión de los Setenta respecto á seis de los diez Patriarcas; pero para los otros dos números hay respecto á esos mismos Patriarcas una diferencia de cien años en el texto de los hebreos y en el de los Setenta; de modo que en éste la edad á que los padres tienen su primer hijo supera en cien años esa misma edad, según la pone el texto de los hebreos. Por el contrario, los samaritanos disminuyen esa edad en un siglo para Jared, Henoc y Matusalén. En cuanto á los otros Patriarcas, los números que á ellos se refieren son más ó menos discordantes en los tres textos á la vez; así, para Lamec la edad en que le nace un hijo es respectivamente de ciento ochenta y dos, cincuenta y tres y ciento ochenta y ocho años, la duración de su vida de setecientos setenta y siete, seiscientos cincuenta y tres y setecientos sesenta y tres. Podríamos comprobar divergencias de la misma índole en la serie de los Patriarcas desde Sem hasta Thare (Gen., XI, 10, 26). En esa serie hay casi siempre harmonía entre el texto samaritano y el de los Setenta contra el hebreo.

No es de dudar que algunas de estas diferencias sean intencionales; por ejemplo, la de cien años, sistemáticamente introducida en la computación de la época culminante de la vida patriarcal, no puede ser el resultado de una equivocación inconsciente. Ha habido, pues, en esos pasajes al menos alteración voluntaria del primitivo texto; pero en los lugares en que el griego está acorde con uno de los dos textos hebreos y se separa del otro, no es fácil definir de qué lado se halla la lección verdadera.

Las discusiones sobre eso no suscitan cuestión respecto á la veracidad de los escritores bíblicos. No sucede otro tanto con las que se originan por los números discordes que se presentan en el texto original mismo, como también por aquellos números manifiestamente exagerados de que más arriba hemos citado ejemplos. Varios autores racionalistas son de opinión que los mismos autores bíblicos han exagerado voluntariamente ciertas cifras, ya por orgullo nacional, ya por cualquier otro motivo interesado, y que al dar los números discordes se han equivocado por carecer de noticias bastante exactas ó á causa de serles infiel la memoria. Los cristianos ortodoxos, por el contrario, persuadidos de que semejante solución es incompatible con el dogma de la inspiración divina de todas las partes de la Biblia, pretenden que los no pocos errores de números que ofrecen nuestros actuales textos bíblicos son debidos á los copistas que escribieron de una manera inconsciente un número por otro. Exponíales á frecuentes equivocaciones de esa clase la circunstancia de que los hebreos empleaban á menudo simples letras de su alfabeto

para designar los números. Ofreciendo muchos de sus caracteres grande semejanza entre sí, era inevitable la confusión aun para escribientes instruídos y concienzudos. Era también fácil que al leer números expresados de esa manera omitiesen cualquiera letra y alterasen así los números que querían transcribir.

Tócanos ahora demostrar el aserto que acabamos de sentar, es á saber, que entre los hebreos existía desde antiguos tiempos la costumbre de representar los números con las letras del alfabeto. Lo cual, como acabamos de ver, tiene no poca importancia desde el punto de vista apologético.

Admiten todos que en la serie de caracteres hebraicos las letras desde *Aleph* hasta *Teth* representan las unidades: desde *Jod* hasta *Tzade* las decenas: desde *Quoph* hasta *Tau* las centenas; con lo cual se va desde uno hasta cuatrocientos. Pero esa manera de escribir y contar ¿tiene antigüedad bastante para que su influencia haya podido alcanzar á nuestros textos bíblicos? La respuesta afirmativa se apoya en pruebas sólidas. En efecto, el valor numérico de los caracteres hebreos se encuentra también en el alfabeto griego, y en el siriaco y el árabe, derivados todos del mismo origen que el alfabeto hebreo. Es más aun: siendo el orden de las letras análogas completamente diferente en el alfabeto árabe y en el hebreo, dichas letras análogas han conservado todavía los mismos valores numéricos. Así, para los árabes ocupa el *Te* el tercer lugar en la serie alfabética, y representa, sin embargo, no el número 2, sino el 400, que es el representado en la serie hebraica por el *Thau*, análogo al *Te* árabe. De la misma manera el *Re*, décima letra del alfabeto árabe, vale 200 como el *Resch* de los hebreos. Entre los griegos, el número 6 no está representado por la ζ, sexta letra de su alfabeto, sino por el *Digamma* (F), caído allí en desuso, pero correlativo al *Wau*, sexta letra de los hebreos. Entre los sirios, el orden y la significación numérica de las letras son las mismas que entre los hebreos. Para dar una explicación plausible de este conjunto de hechos, preciso es suponer que el valor numérico asignado á los caracteres alfabéticos se hallaba ya fijado en el alfabeto primitivo, del cual son tan sólo derivaciones los alfabetos semíticos y el griego, y que, por consiguiente, la costumbre de representar los números con letras se remonta entre los hebreos á la más remota antigüedad. Las monedas antiguas, llamadas comúnmente samaritanas, confirman nuestra conclusión toda vez que designan el orden de los años por letras.

Fácil nos sería ahora explicar, ya por la omisión de las letras numerales, ya por la confusión de las similares, muchas de las discordancias que presentan los textos bíblicos en el cómputo de los números; pero juzgamos que ese trabajo ofrecería poco atractivo para la mayor parte de nuestros lectores, y preferimos remitirlos á la docta disertación que nos ha dejado el Dr. Reinke en el primer volumen de sus *Beitræge zur Erclærung des Alten Testaments*, 1—268.

J. Corluy.

O

OBISPO.—Si al valor etimológico atendemos, tanto quiere decir esta palabra Obispo, como inspector, hombre encargado de la vigilancia en la Iglesia. Si á luz de la Teología lo consideramos, es el Obispo un ministro sagrado superior á los diáconos y los sacerdotes, revestido por una consagración sacramental de la plenitud del sacerdocio. Es además, desde el punto de vista canónico, un miembro de la Iglesia docente y directora, encargado del gobierno ordinario de una diócesi, ó al menos ligado, con el nombre de *Obispo titular* (lo que antes se decía Obispo *in partibus infidelium*), á una diócesi de la cual, arruinadas su catedral y su grey cristiana, ha quedado nada más el título; de modo que hay Obispos que lo son juntamente por el Orden y por la jurisdicción ordinaria aneja al Episcopado, y los hay que lo son solamente por el Orden, y no tienen jurisdicción, ó la tienen extraordinaria.

I. La Iglesia católica enseña, so pena de anatema, que el Episcopado es de institución divina, y que los Obispos, á cualquiera categoría que correspondan, son superiores á los presbíteros, y que tienen potestad de confirmar y de ordenar, y que esa potestad que tienen no les es común con los presbíteros. (Concilio Trident., sess. XXIII, can. 6 y 7.) Y si no ha definido explícitamente que dicha superioridad es de institución divina, ha condenado en Aerio y en Marsilio de Padua la negación de este punto, que, por otra parte, es absolutamente constante. Unicamente los dogmas de fe tienen derecho á la adhesión de un católico [1].

Enseña también la Iglesia que entre los privilegios del Episcopado hay uno

[1] Seguramente esta proposición no expresa bien el pensamiento del sabio autor del presente artículo. No se puede admitir en buena Teología que únicamente los dogmas de fe tengan derecho á la adhesión del católico. La autoridad doctrinal, el magisterio de la Iglesia y del Soberano Pontífice, no se ejerce solamente en las sentencias definitivas de la doctrina, sino también, y más comúnmente, en el magisterio ordinario y cotidiano. ¿Predicaban únicamente los santos Apóstoles dogmas definidos? El Señor les dió á ellos encargo de enseñar, é impuso al mundo la obligación de aceptar, creer y practicar *todo lo que les había mandado: docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* (Matth. XXVIII, 20). El santo Concilio ecuménico del Vaticano termina su sesión III diciendo: «Por cuanto no es bastante evitar la pravedad herética si no se huye también diligentemente de aquellos errores que se acercan á ella más ó menos, advertimos á todos la obligación de guardar asimismo las Constituciones y Decretos en que esta Santa Sede ha proscrito y prohibido aquellas malas opiniones que aquí no se enumeran explícitamente.» Y en el cap. III *De Fide* de la misma sesión III, dice terminantemente: «Se han de creer con fe divina y católica todas aquellas cosas que se contienen en la palabra de Dios escrita ó tradicional, y que la Iglesia las propone para que se crean como divinamente reveladas, ya con juicio solemne, *ya mediante su magisterio ordinario y universal.*—(NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.)

esencialmente incomunicable á los simples sacerdotes: el de ordenar Obispos y sacerdotes, mientras que éstos no pueden consagrar á aquéllos, ni ordenarse ellos mismos entre sí, pues sólo al Obispo corresponde el poder de conferir el sacerdocio (Conc. Tridentino, *ibíd.*), y que á él sólo corresponde también el poder de ordenar diáconos, los cuales son en grado inferior á los sacerdotes y, como éstos, de institución divina.

II. ¿Qué objeciones se alegan contra esta doctrina? Cinco principalmente:

1.ª Que los documentos primitivos de la historia eclesiástica no distinguen realmente el Episcopado del simple Sacerdocio.

2.ª Que los Obispos no fueron en su origen más que unos sacerdotes superiores á los demás, y que fueron trabajando paulatinamente para crearse una categoría aparte, para formar un orden absolutamente distinto.

3.ª Que una prueba de ello vemos hoy todavía en el derecho que tienen los sacerdotes orientales y algunos de Occidente de dar, ora la confirmación, ora las órdenes.

4.ª Que San Cipriano es el primer afirmador, si no el inventor, de la teoría tocante á la supremacia episcopal; y, por último,

5.ª Que San Jerónimo, uno de los cuatro grandes Doctores de la Iglesia latina, ha reaccionado con todas sus fuerzas contra esa tendencia aristocrática, tan contraria al espíritu cristiano.

III. Con pocas observaciones bastará para dar en debida forma su merecido á esas aventuradas alegaciones.

1.ª Los Actos de los Apóstoles (XIII, 1-3: XIV, 22, 23: XX, 28), de conformidad con las cartas de San Pablo (I Tim., V, 17, 19; Tit., I, 5), con el Apocalipsis (I, II), con Hermas (*Past.*, lib. I, Vis. 3, n. 5), San Ignacio mártir (*Trall*, n. 3; *Mannes*, n. 6, *Smyrn.*, n. 8), Tertuliano (*De Fuga*, n. 11, *De Baptismo* n. 17), los Cánones Apostólicos (1, 2 y 6), las Constituciones Apostólicas (lib. III, capítulo XX), etc., muestran muy claramente la distinción tradicional entre el Obispo, el sacerdote y el diácono, las funciones propias del Episcopado y el carácter sacramental y particular de su ordenación. Visto lo cual, ¿qué le hace el que Obispos y sacerdotes sean á menudo designados entonces por los mismos títulos de honor? A esa confusión de nombres la realidad de los hechos opone suficientemente la diferencia de poderes y de cargos.

2.ª Indudablemente, el Obispo no fué en su origen, ni será nunca, sino un sacerdote superior á los demás; pero con una superioridad que le asegura, en nombre de Dios, la plenitud del Sacerdocio, que sólo se comunica en parte al simple presbítero; con una superioridad que coloca al Obispo en una categoría pontifical específicamente distinta de la categoría puramente sacerdotal. Si, como pretenden los objetantes, esa distinción no fué establecida por Dios, sino efecto de la ambición de ciertos sacerdotes, ó un instinto de agrupación y una necesidad de asociación entre varias parroquias que se reunen en diócesi, debiéramos encontrar los vestigios de semejantes manejos ambiciosos y de las resistencias con que habrían ciertamente tropezado, las huellas de esa división primitiva en pequeñas parroquias que se aglomeraban y se encaminaban de consuno á la vida de la diócesis. Ni sombra de eso hallamos, pues que desde un principio el Obispo, el sacerdote y el diácono coexisten en paz y con ministerios marcadamente separados. Desde un principio son los grupos eclesiásticos verdaderas diócesis gobernadas por otros tantos Obispos, y en ningún modo parroquias, cuya aparición no será hasta varios siglos después. La teoría de un presbiterianismo anterior al episcopalismo de San Cipriano es, pues, pura y sencillamente un sueño.

3.ª El que hoy todavía los sacerdotes en Oriente confirmen á los fieles; el que en países de Misión lo efectúen también sacerdotes occidentales con una delegación especial del Pontífice Romano, así como el que Prelados no revestidos del carácter episcopal puedan á veces y con la misma autorización conferir Órdenes menores, que son de institución eclesiástica y no tienen eficacia sacramental, cosas son de las cuales no se deduce consecuencia ninguna contra nuestra creencia, pues ya sabíamos que los presbíteros participan

en cierta medida del sacerdocio del Obispo, y nada más que eso podrá deducirse de los datos aducidos.

4.ª San Cipriano, muy cuidadoso de sostener la unidad eclesiástica por la autoridad del Obispo, no ha hecho ni dicho nada que sus predecesores no hubieran aprobado por completo; su doctrina es la de San Pablo, de San Ignacio, de los cánones y Constituciones apostólicas, etc. Por más que fuese Obispo de Cartago, no era su autoridad bastante alta y extendida para poder transformar la Iglesia entera y tornarla de presbiteriana en episcopal, si, en efecto, hubiera tenido primeramente ese carácter. Si no obtuvo séquito, ni aun por parte de sus compatricios, en su sensible resistencia á los Papas San Cornelio y San Esteban acerca de la cuestión de reiterar el bautismo á los herejes, ¿cómo de repente le habría sobrevenido una tan maravillosa influencia en la cuestión más esencial de la constitución misma de la Iglesia?

5.ª San Jerónimo ha podido pensar que la institución de los Obispos había sido decidida por los Apóstoles, con ocasión de las disensiones de la Iglesia de Corinto por los años del 54 al 57; ha podido pensar que la Iglesia de Alejandría no había tenido Obispo propiamente dicho, sino tan sólo un primer sacerdote elegido por los demás, hasta mediados del siglo III. Pero ha podido también en realidad equivocarse gravemente sobre ambos puntos, y la ciencia histórica ha hecho constar que, en efecto, fué inducido á equivocación en cuanto á eso. Pero lo que no hubiera podido pensar sin dejar de ser católico, y lo que en realidad no pensó, es que no haya distinción jerárquica entre el Obispo, el sacerdote y el diácono; que esa distinción sólo fuese de origen humano, ni que en el fondo sean todos los ministros de la Iglesia iguales entre sí y hasta también á los simples fieles. Contra tal doctrina, abiertamente presbiteriana, tiene San Jerónimo declaraciones lo más formales que es posible, y por las cuales se le ve de lleno en la corriente de la gran tradición católica. (Véanse Phillips, *Derecho eclesiástico*, tomo I; Palmieri, *De Romano Pontifice*, prolegom.; Hurter, *Theol. dogm.*, y lo que aquí se ha dicho en el artículo *Clero*.)

DR. J. D.

ORACIÓN.—Orar es levantar el corazón á Dios para presentarle nuestros homenajes y pedirle mercedes.

Todos los que admiten la existencia de Dios reconocen con nosotros la obligación de tributarle culto; pero vanos miran como inútil é insensato el rogarle para pedirle las cosas que necesitamos. El Evangelio, por el contrario, nos enseña que debemos pedir á Dios lo que deseamos, asegurándonos que seremos atendidos. Examinemos las razones que los adversarios oponen á las enseñanzas y promesas de Jesucristo:

I. OBJECIONES QUE PRESENTAN.—Quieren negar la eficacia de la oración apelando á los principios de la Filosofía, y asimismo á los hechos que diariamente nos ofrece la experiencia.

Según los principios de la Filosofía, Dios es soberanamente inmutable é independiente en los actos de su voluntad; ahora bien, alegan los tales, para que nuestras oraciones fuesen eficaces sería necesario que Dios volviese sobre lo que de toda eternidad ha decretado, y subordinase los designios de su infinita sabiduría á los deseos, muchas veces poco acertados, de sus criaturas. Oigamos á Julio Simón exponer esa objeción en su libro de la *Religión natural*:

"Desde que se reflexiona acerca de la perfección de Dios, se hace imposible admitir que pueda cambiar nada de lo que ha querido, y que ese cambio pueda tener por causa las intercesiones de un ser tan frívolo y tan imprevisor como el hombre. En vano se busca una salida: si Dios modifica su voluntad, no es inmutable, no es siempre igual y semejante á sí mismo; cae, como nosotros, en el movimiento y en el tiempo, y se le escapa la infinidad. La resolución que Dios había tomado era la mejor que pudiese tomar. Al dejarse llevar á cambiarla, hace menos bien; se achica doblemente con tomar una resolución mala, y con tomarla por debilidad. En vano se dirá que sólo cede á nuestras oraciones cuando son razonables; es darse por contento con una palabra, pues que no son razonables sino cuando son conformes á su voluntad, y eso

viene á ser como si dijéramos que no nos escucha jamás. Así Dios es inmutable; no modifica jamás sus designios, y nuestras plegarias no pueden apartarle de su orden.„—Añaden también que, si la oración fuese eficaz, no tendríamos ya necesidad de trabajar ni hacer esfuerzo alguno. Bastaría únicamente pedir á Dios los bienes materiales y la virtud, ó el perdón de nuestras faltas, para llegar á esos resultados. Esas consecuencias, que en opinión de nuestros adversarios se derivarían de la eficacia de la oración, trastornarían, según ellos, todo el orden establecido por Dios, pues que quiere que nosotros mismos seamos artífices de nuestra fortuna, y sobre todo de nuestras virtudes, y no consentirá nunca en escuchar súplicas que tiendan á favorecer nuestra pereza y cobardía.

Combaten también la eficacia de la oración en nombre de la experiencia. Hay hombres, exclaman, por quien se reza, y otros por quien no se reza. Si Dios atendiese aquellos votos, sus efectos serían sensibles. Cuando dos pueblos luchan el uno contra el otro, se declararía siempre la victoria por el que más hubiese rezado; la riqueza de los que frecuentan las iglesias se aumentaría más rápidamente que la de los hombres sin religión; los enfermos por quienes se hacen novenas curarían más á menudo que los que acuden sólo á los remedios de la Medicina. Ahora bien; no vemos que resulten tales efectos, signo evidente de que son inútiles nuestras oraciones.

II. Nuestras respuestas.—Se interpreta á menudo inexactamente la doctrina católica acerca de la eficacia de la oración. La Iglesia, en efecto, no enseña que los deseos y motivos presentados á Dios por el hombre en la oración obren sobre la inteligencia y la voluntad divina de suerte que cambien las disposiciones del soberano Señor del universo, como la súplica del pobre cambia las disposiciones del rico, ó la elocuencia del abogado las disposiciones del Juez; nada de eso. Su enseñanza es que, en razón de los hechos laudables que el hombre realiza al orar, decreta Dios concederle un favor que no le hubiera otorgado si no se hubiese pedido. Dios toma en cuenta en el gobierno del mundo todos nuestros actos libres; pero de ahí no se sigue que modifique sus designios á medida que tomamos nuestras decisiones; porque, habiendo previsto de toda eternidad cuáles serían nuestras determinaciones, ha dispuesto el cuadro de los sucesos y las leyes del mundo de manera que todas tuviesen en ello cabida. Dios, en efecto, domina con una mirada infinita y eterna la multitud de nuestros actos, y no debe compararse su eterna sabiduría á las estrechas combinaciones con que la sabiduría humana no puede abarcar más que un muy corto número de elementos. Eso explicamos en el artículo acerca de la *Providencia*. Así, pues, si Dios ha previsto desde toda la eternidad nuestros actos libres, ha previsto también las peticiones que le dirigiríamos; si ha tomado en cuenta nuestros actos libres, ha tenido también en cuenta esas previstas peticiones en la marcha que desde toda eternidad ha resuelto dar á las cosas de este mundo.—Objetan que eso es someter los planes infinitamente sabios de Dios á las reglas que le impusiese el capricho de nuestros deseos. Olvidan que Dios en sus eternos designios tiene en cuenta nuestras mismas faltas, es decir, lo que hacemos contra su voluntad. No por eso depende de los pecadores; pero hace depender ciertos sucesos de las libres determinaciones de esos tales, como lo prueba la experiencia de cada día.—Se dirá que, si eso es así, el universo no es el mejor posible; pero mostramos en el artículo *Providencia* cómo una perfección adecuada del universo se concilia hasta con la existencia del mal, y en particular del pecado; y es así que, cuando se trata de conciliar la eficacia de la oración con la Providencia, no encontramos ya la misma dificultad; porque la oración está muy lejos de ser intrínsecamente mala, como lo es el pecado; y si por ignorancia pidiésemos á Dios bienes que nos fuesen perjudiciales, no nos concedería Dios esos bienes; pero á causa de nuestra oración nos concedería otros exentos de inconvenientes. Esto enseña la Iglesia católica. ¿Es decir entonces que la oración nada obtiene, porque sólo es atendida en cuanto se halla conforme con la voluntad

de Dios? No, porque la oración atrae siempre, sobre la persona por quien se ruega con las debidas condiciones, bienes que no habría obtenido si nada se hubiese pedido para él.

La oración ocupa, por lo tanto, un puesto considerable entre las causas que obran en este mundo. Sin duda que no produce su efecto directamente, como las causas físicas que dan origen al calor ó al frío; pero lo produce indirectamente determinando á Dios, que la tiene prevista de toda eternidad, á tomarla en cuenta en el plan que imponía al mundo. La atiende, pues, siempre: á veces haciendo milagros, pues que los milagros no son imposibles (véase el artículo que de ellos trata); pero más comúnmente por la acción de las causas naturales que obran según la ley de las mismas, porque prevía la oración y quería atenderla cuando de toda eternidad dispuso esas causas y esas leyes de manera que produjesen los sucesos que nosotros habíamos de pedir.

Si se reflexionase en la bondad con que Dios ha llamado las causas segundas á cooperar con Él en la producción de los fenómenos que se suceden en el universo (véanse los artículos acerca de la *Creación* y la *Providencia*), no se hallaría extraño que haya concedido tanto poder á la oración. La oración, en efecto, encierra un homenaje á su poder y su bondad, pues que consiste en recurrir con humildad y confianza á Él. ¿Y no será adecuado que un acto tan excelente tenga su eficacia, puesto que todos nuestros actos la tienen?

Van errados los que quieren imaginarse que la oración entraña para los que oran la exención del trabajo y de los esfuerzos, y que favorece nuestra flojedad. Muy al contrario, ella nos da también valor y fuerza en el empleo de los medios naturales por donde llegamos á obtener lo que hemos pedido. En efecto, como, en conformidad á lo dicho, Dios cumple nuestras peticiones ordinariamente sirviéndose de las causas segundas, resulta de ahí que, según el orden más común de su Providencia, si quiere darnos los bienes materiales que le pedimos, nos dará valor para procurarlos. Respecto á la virtud y los bienes espirituales, nos los concederá por su gracia actual, que obra sobre nosotros sin mermar en nada nuestra libertad, y dejándonos todo el mérito de nuestros esfuerzos.

Fáltanos examinar la objeción que quieren sacar de los hechos. Hemos dicho, en conformidad á las enseñanzas de Jesucristo, que todas las oraciones debidamente hechas son atendidas. Pretenden los adversarios que la experiencia prueba que las súplicas que hacemos á Dios no obtienen ningún efecto.

1.° ¿Puede juzgarse por la experiencia de la eficacia de la oración?

2.° ¿Muestran, sin embargo, los hechos que Dios oye nuestras plegarias? Con responder en breves palabras á esas dos preguntas quedará resuelta la objeción que se nos hace.

1.° ¿Puede juzgarse por experiencia de la eficacia de la oración? No, y esto por varias razones. Una es, en primer lugar, el no habernos prometido Dios concedernos lo que nos traería más daños que ventajas. La Iglesia enseña, efectivamente, que en vez de los bienes que solicitamos Dios nos da á menudo otros que nos convienen más. La enfermedad y el mal éxito nos convienen á veces mejor que la salud, las riquezas y los honores, que nos llevarían al pecado y comprometerían nuestra salvación. Unicamente Dios, que todo lo prevé, conoce lo que nos es bueno y lo que serviría para perdernos. Él es, pues, tan sólo quien puede discernir en nuestras peticiones lo que conviene concedernos y negarnos; nosotros, que no penetramos en sus secretos designios, ¿cómo podríamos apreciar el caso que hace de nuestras oraciones? En segundo lugar, otro motivo que dificulta esa apreciación es que muchas veces los pecadores son recompensados acá abajo por sus buenas acciones, mientras que Dios reserva á los justos la recompensa eterna; así que sólo en la eternidad comprenderemos la conducta de Dios y la eficacia de nuestras oraciones. Sólo entonces será completa la experiencia que pretenden invocar nuestros adversarios, y hasta tanto el campo á que dicha experiencia se extiende es harto limitado para que podamos tenerla por concluyente. Nótese además que Dios abandona or-

dinariamente á las leyes del mundo la misión de ejecutar nuestros deseos cuando atiende nuestras plegarias, y se comprenderá que no puede la experiencia hacernos juzgar de su eficacia, pues que ignoramos si los efectos producidos por esas causas naturales son ó no debidos á nuestras oraciones.

2.º ¿Muestran, sin embargo, los hechos que Dios oye nuestras oraciones? Seguramente que sí, pero á condición de que se dejen aparte los hechos respecto á los cuales surgen las dificultades que acabamos de indicar. Hay favores que, según la doctrina católica, siempre se conceden á nuestras plegarias: aquellos bienes en comparación de los cuales nada son los demás, las virtudes cristianas. Ahora bien; ¿quién con mayor instancia que los Santos ha orado por esos bienes, y quién los ha obtenido como ellos? Una de las mayores gracias que Dios les hizo, fué la de orar mucho. Así que la vida de cada uno de ellos es una demostración experimental de la eficacia de la oración. Añádase que muchas veces favores temporales que obtuvieron de Dios, y que no podían esperarse en el curso ordinario de las cosas, han demostrado evidentemente que los bienes de este mundo no son negados á quien, como los Santos, los piden en las condiciones requeridas y se aprovechan de ellos para su santificación.

En cuanto á la eficacia de las oraciones hechas comúnmente por los hombres con objeto de obtener bienes temporales, salud, buen éxito en las empresas, riquezas, etc., no puede de ordinario comprobarse. No se puede probar ni negar según los sucesos, de una manera demostrativa, por los motivos arriba indicados. En lo cual, por otra parte, se manifiesta la altísima sabiduría de Dios, que, dejando al hombre en la incertidumbre acerca de este punto, le deja el mérito de su oración. Porque es claro que si nuestras oraciones para obtener bienes temporales fuesen siempre visiblemente atendidas, el amor de esos bienes llegaría luego á hacerse el principal, cuando no el único móvil de todas nuestras súplicas.

J. M. A. Vacant.

ÓRDENES RELIGIOSAS.—Reciben esta denominación unas asociaciones de hombres ó de mujeres que tienen por fin la perfección espiritual; por medios principales los tres votos de pobreza, castidad y obediencia; por código particular, sus reglas, constituciones ó estatutos; por garantía, en fin, la aprobación de la Autoridad eclesiástica. Las Órdenes religiosas genuinamente dichas, ó más propiamente tales, son erigidas canónicamente por el Papa, y tienen votos solemnes que las separan enteramente de la vida ordinaria. En un sentido más lato, las Órdenes religiosas comprenden, no sólo las que acabamos de decir, sino también muchas Congregaciones regulares que sólo hacen votos simples, y que pueden ser aprobadas sólo por los Obispos. En cuanto á las asociaciones y comunidades, aun autorizadas por la Iglesia, que no tienen votos, ni, por consiguiente, verdadera profesión religiosa, no son propiamente Órdenes religiosas, sino más bien Cofradías gobernadas por una regla y que imitan la vida religiosa.

Hay una gran variedad de Órdenes religiosas que pueden reducirse á tres categorías generales:

1.ª Las Órdenes contemplativas, ocupadas preferentemente en la contemplación de la verdad divina.

2.ª Las Órdenes activas, ocupadas preferentemente en las necesidades humanas.

3.ª Las Órdenes mixtas, que unen la contemplación de la verdad á las múltiples obras de la caridad.

II. Los terapeutas y las escuelas proféticas en la Antigua Ley parecen haber sido como bosquejos y ensayos de la vida religiosa, la cual fué formalmente establecida por los *consejos evangélicos* añadidos por el Redentor del mundo á la ley cristiana, y solemnemente promulgados en su Evangelio y en los escritos inspirados del Nuevo Testamento (Consúltese Matth., XIII, 45-46; XIX, 21; I Cor., VII, 32-34; Philip., III, 7-8; Hebr., XIII, 17, etc., etc.). La vida de nuestro divino Salvador, la de los doce Apóstoles, de los setenta y dos discípulos y de la primera comunidad cristiana en Jerusalén, ofrecen una semejanza tan notable con la vida religiosa, que muchos autores no recelan

identificarlas. Como quiera que sea, ello es cierto que la era del triunfo de la Iglesia lo fué también de la expansión poderosa y fecunda del monaquismo. San Basilio en Oriente, San Benito y San Gregorio Magno en Occidente, regularizan y organizan sistemáticamente lo que ya antes de ellos se practicaba de una manera, digámoslo así, espontánea. El Derecho canónico y el civil, los Concilios y los edictos imperiales sancionan aquella legislación y le atribuyen efectos civiles considerables.

En la Edad Media, cuando aparecen nuevas formas de la vida regular, los más grandes Doctores, un Santo Tomás de Aquino y un San Buenaventura, toman la defensa de las mismas contra los enemigos que salen á impugnarlas. En los siglos XVI, XVII y XIX, los mismos ataques y las mismas respuestas, autorizadas á menudo por ilustres firmas. Y durante ese tiempo el espíritu de Dios hace surgir con profusión nuevas familias religiosas y reflorecer las antiguas. Nuestro siglo, que parecía reservar al sensualismo ó al racionalismo un triunfo definitivo, ve multiplicarse más numerosos y más fervientes que nunca los santuarios de la mortificación y del espíritu sobrenatural. Y la Iglesia vigila de cerca con tanta prudencia como amor ese maravilloso florecimiento, dando así una nueva y solemne sanción al principio mismo de la vida religiosa.

III. Brevemente demostrada así la legitimidad del monaquismo, oigamos ahora las principales alegaciones que contra él se aducen:

1.ª No es de origen cristiano, sino más bien brahmánico.

2.ª Es contrario el espíritu de libertad evangélica traído por Cristo al mundo.

3.ª Impone intolerables cargas á la pobre naturaleza humana, y únicamente el fanatismo, con su imprevisión y su ceguedad ordinarias, puede inspirar y sostener semejantes designios.

4.ª Roma, que encuentra en los religiosos útiles y hábiles instrumentos de dominación, los opone al Episcopado, al Clero secular y al poder civil, y ahí está toda la razón de ser de esas instituciones.

5.ª Son muy dañosas á la familia, que la desorganizan y arruinan; al Estado, que lo empobrecen y le estorban en los esfuerzos que hace para alcanzar los progresos deseados por la razón.

6.ª Si han prestado algunos servicios intelectuales, científicos, y aun también materiales, han contribuído por sus muchos vicios á la corrupción moral de la Edad Media, del Renacimiento, y hasta también de la época actual.

7.ª Y sobre todo, ¿á qué viene eso de Ordenes contemplativas de varones ó de mujeres? ¿No hay en ello un fenómeno de atavismo, y de regreso á las vagas y vanas contemplaciones de los indios?

IV. Al responder á esas acusaciones deberemos evitar las repeticiones á que nos llevaría un examen de detalles, y tener presente que no pocos artículos de este DICCIONARIO se rozan con la materia en que nos ocupamos, y habremos, por lo tanto, de mantenernos en el campo de la teoría y de la filosofía del Derecho y de la Historia.

1.º Querer que todas las instituciones cristianas sean de origen brahmánico, es una pretensión eminentemente ridícula. La existencia del monaquismo indio prueba únicamente que la vida regular y común tiene sus raíces en la razón, aun por el mero vigor natural de ésta, lo cual es un argumento de algún peso en favor nuestro. Si las comunidades admiradas y descritas por Filón eran de origen y religión verdaderamente judaicas, se deduciría, como más arriba dejamos indicado, que la Iglesia tuvo respecto á esto antecesores y precursores en la Sinagoga. Pero en modo alguno se seguiría de ahí que Jesucristo no haya dado *consejos* á más de los preceptos; que no haya dado el ejemplo de ponerlos en práctica; que no haya impulsado poderosamente á sus Apóstoles y á sus discípulos en el camino de la perfección; ni que la codificación de las reglas monásticas por San Basilio y San Benito no haya sido la consecuencia lógica de su divino impulso. Tenemos, pues, por lo tanto, un monaquismo cristiano perfectamente autónomo é incomparablemente superior al otro.

2.º La libertad evangélica en ningún modo excluye el heroico esfuerzo de una

alma que quiere entregarse por completo á Dios, ni los votos en general, ni en particular los de pobreza, castidad y obediencia. Encuentra en ello, por el contrario, esa alma sus más poderosos medios de verse libre del pecado, el mundo y la concupiscencia, cuyo yugo y tiranía es lo que más soberanamente recela.

3.º En lo natural, el peso de la vida religiosa sería intolerable para muchos; pero sobrenaturalmente, y mediante la divina gracia, se torna suave y ligero. Millones de cristianos y cristianas han llevado con gusto esa carga desde hace quince siglos. Para nada ha entrado en ello el fanatismo, cuya esencia precisamente es el ser violento y durar poco, el comenzar y acabar, el excluir la paz y la calma, que son las más dulces recompensas de la vida regular; el noviciado religioso tiene, entre otros varios fines, el de ilustrar á los aspirantes acerca de las cargas y los auxilios que ofrece el estado en que se proponen entrar. Bastantes con ello se retiran y reconocen que equivocaban el camino y la vocación. Y que no se nos venga á hablar de ceguedad é ilusión, pues un sujeto, sospechoso que sea nada más de fanatismo, está siempre seguro de ser despedido por el maestro de novicios en cuanto se manifieste su carácter.

4.º San Basilio y San Benito no han sido en sus famosas empresas unos instrumentos del Pontificado. Roma se ha mostrado siempre, y se muestra todavía, muy circunspecta, reservada y hasta difícil de contentar en la aprobación de las Ordenes religiosas y de las menores Congregaciones. Podría citar de ello casi tantas pruebas como fundadores y fundadoras ha habido. En los tiempos modernos, en nuestros días sobre todo, muchos religiosos y religiosas tienen por superiores á los Obispos. La exención no es la condición ordinaria de las Comunidades recientes. Los religiosos no hacen en la Iglesia el papel de seides del Papa, que tantos escritores les han atribuído. Y en cuanto á lo de oponerlos al Episcopado y al Clero secular, ¿es posible sospechar siquiera que tal piensen los Papas, obligados como están por deber é interés á vivir en unión con ambos? Y en cuanto á servirse de ellos contra el Estado, sería preciso, antes de poderse pensar eso, que Roma hubiese aceptado lo que no aceptará nunca sino como una desgracia á que hay que resignarse: la ruptura de las mutuas relaciones que la unen con el Estado, y al Estado con ella. Pero en lo que de ninguna manera ponemos óbice, es en que Roma enseña á los religiosos que deben ser modelo de perfección cristiana; y no dándose ésta sin una completa y filial obediencia á la Silla Apostólica, están más que nadie obligados á esa sumisión de espíritu y corazón. Y si los religiosos lo comprenden y practican así, ¿quién puede tomar queja ó espanto de ello, sino tan sólo los enemigos de Cristo y de la Iglesia?

5.º Es singular que se acuse á los religiosos de desorganizar y arruinar sus familias al entrar en religión, en vez de acusar primeramente, y con justicia, á los pródigos jugadores y disolutos, y en segundo lugar á los hijos é hijas que se casan, reciben una dote, dejan á sus padres, y muchas veces los olvidan en sus necesidades, mientras que los religiosos no son recibidos en el noviciado sino en la condición de no ser necesarios, material ó moralmente, á sus padres; llevan las más veces una dote mínima, si es que la llevan; conservan hacia los suyos un afecto ordinariamente más vivo y duradero que sus hermanos casados, y habrían, si preciso fuese, de volver al hogar paterno cuando su presencia se hace necesaria para la existencia ó la salvación de sus padres. Sucederá, sí, á veces que una porción más ó menos merecedora de tomarse formalmente en cuenta salga de la herencia paterna y pase al convento, ó se dedique á obras de caridad. Pero nos parece que la libertad de testar es tan respetable en un religioso como en un seglar, y que lo es algo más que la de gastarlo todo de antemano en orgías ó locuras. Y por lo que mira al Estado, no pienso que se atreverá hoy nadie en Francia, sobre todo desde 1789 y 1870, á pintarlo como triste víctima de los monopolios monásticos y de la acumulación de bienes de amortización. En todas las épocas han subvenido las Ordenes religiosas á grandes y costosas atenciones de caridad, de educación, de trabajos intelectuales y materiales; y cuando ya no eso, no han dejado de

subvenir á las arcas del Estado, ora por donativos voluntarios, ora por el pago de los enormes impuestos con que se han visto gravadas. Y cuando el Estado ha imaginado que saldría de sus apuros rentísticos con la confiscación de los bienes monásticos ó de Congregaciones, hizo la experiencia para obtener el singular resultado de ver agravarse sus cargas mediante este tan cacareado medio de aligerarlas: la bancarrota del confiscador siguió pronto á la ruina del confiscado.

La supresión radical y general de las Ordenes religiosas no ha hecho sino agravar el mal; y lejos de facilitar la realización de verdaderos progresos realmente conformes á la razón, ha conducido á las más sensibles decadencias, y muy luego hubo que añadir á la bancarrota rentística la bancarrota política y moral; la historia de la revolución francesa nos ofrece de ello un ejemplo, que es de los más notables y de los más instructivos también.

6.º Innegables é inmensos son los servicios que han prestado las Ordenes religiosas. Obra suya ha sido en gran parte la civilización europea; por muchos siglos han sido esos hombres los únicos educadores, los únicos agricultores y los únicos letrados. Y hasta en mucho la misma Iglesia era, digámoslo así, tributaria suya. Que se hayan infiltrado en los claustros y en las comunidades vicios y abusos, cosa deplorable es; pero, ni deberá extrañarnos ya que la gracia no suprime la naturaleza, ni deberemos, sobre todo, prestar crédito á las exageraciones de la malignidad popular, de malévolos cronistas y rencorosos sectarios. En todo caso, no eran los monasterios quienes corrompían el mundo, sino el mundo quien corrompía los monasterios. Las reglas y estatutos, los decretos y cánones de reforma, están por encima de toda crítica: la institución monástica es, pues, muy excelente en sí misma y muy apta para formar almas excelentes, y con eso tenemos bastante. Si, por ejemplo, los templarios han sido justamente condenados y suprimidos, ¿prueba eso nada contra la pureza de su origen, contra la santidad de su regla y de su primitivo espíritu? Por otra parte, de un decreto de supresión no se sigue precisamente la justicia de las acusaciones y quejas aducidas contra unos religiosos. Cuando Clemente XIV, cediendo á las obsesiones y amenazas de una política detestable, consentía en hacer desaparecer la Compañía de Jesús, ¿autorizaba, por ventura, el que se la creyese culpable de los hechos que se le imputaban? De ningún modo, y las medidas de restauración adoptadas á favor de dicha Compañía por los Papas de nuestros tiempos, y completadas por Su Santidad León XIII, la han justificado ampliamente, y hasta redundándole así mayores honores de los que hubiera obtenido si Clemente XIV hubiese manifestado contra sus enemigos la firmeza de Clemente XIII.

7.º Para apreciar debidamente la existencia y la razón de ser de las Ordenes contemplativas no hay que mirarlas desde el punto de vista del utilitarismo, del materialismo y de la grosera impiedad, ni desde el punto de vista más elevado, pero insuficiente todavía, de aquellos filósofos y moralistas que se avienen á reconocer en esas instituciones grandes y necesarias ventajas para las almas cansadas del mundo, heridas por grandes pruebas, aplastadas bajo el peso de crueles dolores y terribles infortunios, sino que es preciso colocarse en el punto de vista católico y teológico de la vocación á una vida más perfecta, y de la intercesión y expiación por la Iglesia y el universo mundo. Sí, la más alta perfección en la tierra es la habitual y afectiva contemplación de Dios, soberana belleza y suprema bondad, y, por consiguiente, la ocupación más sublime y más parecida á las de los elegidos en el cielo, es la de los contemplativos. Sí, repitámoslo: el mayor servicio que puede hacerse al prójimo es orar para obtenerle la salvación y los medios para conseguirla, adorar y dar gracias á Dios en nombre suyo, implorar piedad y misericordia para él, sufrir y expiar por sus pecados y crímenes, y, por consiguiente, ninguna vocación es realmente más ventajosa á la Iglesia y á la humana sociedad que esa de la vida de adoración y expiación. Por las preocupaciones, las ignorancias y las denegaciones no se menoscaba la fuerza de estos principios, ni las deducciones que de ellos lógicamente se des-

prenden. La verdad objetiva está por encima de todas las impresiones y oposiciones subjetivas que contra ella puedan levantarse.

Consúltese á Ravignan, *De la existencia é Instituto de los jesuitas;* Lacordaire, *Memoria sobre el restablecimiento de la Orden de Predicadores;* De Montalembert, *Los Monjes de Occidente;* Julio Didiot, *El Estado religioso*, etc.

DR. J. DIDIOT.

ORIGEN DE LAS COSAS.—La cuestión del origen de las cosas ha solicitado siempre la atención de los filósofos. Surgía, naturalmente, al comienzo de las investigaciones acerca de la naturaleza de los seres, porque es difícil definir bien un ser mientras no estemos al tanto de su origen y su fin.

A la pregunta ésta: ¿de dónde proceden los seres?, tres son las principales respuestas que se han dado. Han respondido los unos que ha habido al principio del tiempo una producción total de los seres, una *creación*, habiendo sido los seres sacados de la nada por la omnipotente voluntad de Dios. Han dicho los otros que los seres *emanan* de Dios, que es la única fuente de todo el ser; que en el fondo no hay más que un solo ser, una sola substancia, que se manifiesta en el mundo bajo las más variadas formas. Otros, por último, han afirmado que el mundo no ha comenzado nunca, que las cosas no tienen causa eficiente fuera del universo. En esta última categoría se incluyen los sistemas dualistas que afirman á la par de Dios una materia eterna, y los sistemas materialistas, que niegan á Dios. Hagamos, pues, una rápida reseña de la historia de tales sistemas.

I. El creacionismo, permítasenos esta palabra, ha sido la doctrina religiosa y filosófica de los hebreos. La deformación de esa doctrina ha dado lugar al emanatismo de los persas, los medos, los egipcios y los indios. Siendo esta explicación de los orígenes específicamente un dogma religioso de estos diversos pueblos, no nos corresponde ocuparnos en su examen. Una materia eterna, un mundo que es su propia causa: tal es el error grosero que enseñaron los físicos de Jonia hacia el siglo VI antes de Jesucristo. "*Primi naturales non posuerunt nisi causam materialem.*„ (Santo Tomás.) A mediados del siglo V, Empédocles de Agrigento enseñaba que hay en la materia los *gérmenes* ó elementos de todas las cosas; cuatro sobre todo: tierra, agua, aire y fuego. Hállanse primeramente confundidos en una *esfera* única; pero, á consecuencia de atracciones y repulsiones recíprocas, se asocian y se disocian para unirse y separarse indefinidamente. Según Aristóteles (*Metaph.*, 3, 4), esa esfera de Empédocles no sería otra cosa sino la misma Divinidad. Leucipo y Demócrito de Abdera, los padres de la filosofía atomística, Epicuro y Lucrecio, sus continuadores, todos los materialistas antiguos y modernos, no han salido de estas afirmaciones: la materia es eterna; fuera de ella no hay nada; los principios materiales bajo la acción de las fuerzas ya internas, ya mecánicas, se agrupan de diversas maneras y manifiestan diversas propiedades.

Pero desde el siglo VI antes de Jesucristo, los eleáticos Xenófanes y Parménides habían afirmado la unidad del ser. Para ellos los accidentes y las diferencias no tienen realidad. "Hay, dice Parménides, un ser único, eterno, inmóvil, y no hay ser fuera de él.„ Meliso (444 años antes de Jesucristo), discípulo de los eleáticos, va tan allá en su idealismo que niega hasta la realidad del movimiento. El universo es inmóvil, infinito, eterno: ἀεὶ ἦον ἄρα ἔστι. Ocelo Lucano dice también que el mundo es eterno, que no tiene comienzo ni fin, que nadie puede decir de donde se engendra, ni en qué partes se disolverá [1].

Pitágoras afirmó que los números son los principios constitutivos y substanciales de las cosas: ἐξ ἀριτμῶν τὰ ὄντα. (Arist., *Metaph.*) Los números son la naturaleza de toda cosa. Y el número es causa de sí mismo porque él se engendra. Pregúntase uno á sí mismo cómo pudo Pitágoras admitir tal enormidad y creer que el número es á la vez substancia y accidente, causa y efecto, realidad y pura *relación de razón.*

Archytas de Tarento tuvo, aunque pitagórico, ideas más exactas, afirmando que hay tres principios de las cosas:

[1] *Fragm. phil. graec.*, pág. 382. Ed. Fermín Didot.

Dios, la materia y la forma. Para él, Dios es el artista y el motor: τεχνίτην καὶ κινοῦντα [1].

Hacia mediados del siglo V floreció Heráclito de Efeso, cuya doctrina acerca del origen de las cosas es harto obscura. El primer principio de las cosas es el fuego elemental, imperecedero, increado, principio que lo crea todo y todo lo destruye. Las generaciones suceden á las destrucciones, y nada se hace de nada. La ciega necesidad es quien lo dispone todo.

Apareció por fin Anaxágoras de Clazomenas, el cual enseñó que en la materia hay partes semejantes y partes diversas, mezcladas y confusas, pero que la inteligencia, νοῦς, ha impreso un movimiento que aproxima las semejantes á las semejantes, que preside á la belleza del mundo y comunica la vida. Santo Tomás dice de Anaxágoras: "No ha expresado suficientemente la virtud y la dignidad de esa inteligencia separada; no ha tomado esa inteligencia por principio de la totalidad del ser, sino únicamente por principio de distinción en el ser: *ut principium distinctivum* [2]." Sócrates, que fué discípulo de Anaxágoras, no fué más allá de esa explicación de los orígenes.

Platón ni Aristóteles no han afirmado la creación *ex nihilo*. Para Platón, tres principios hay de las cosas: la *materia*, como *substratum* universal; *Dios*, como formador del mundo y del alma del mundo, y las *ideas*, como causas ejemplares. El proceso de esa formación del mundo se encuentra extensamente explicado en el *Timeo* y en el *Tecteto*. Cualquiera que sea la belleza que en esa descripción pueda admirarse, nos hallamos en presencia de un error fundamental. Esa materia primera que existe fuera de Dios es rebelde á la acción del demiurgo y se torna una potencia cósmica, contra la cual no tiene poderío el mismo Dios. El mal es la consecuencia fatal de esa situación. Por otra parte, ¿tiene el mundo alguna realidad? La materia no tiene realidad sino en tanto cuanto participa de las ideas, que son las únicas verdaderas realidades. ¿Qué es, pues, la materia antes de esa participación? Platón no nos lo dice en ningún lugar. ¿Y las ideas están en Dios? Platón no se expresa con claridad acerca de este punto.

Para Aristóteles no parece que haya un *mundo de ideas* ni un comienzo del mundo. Ni la materia, ni el movimiento han comenzado. La materia no ha podido comenzar porque es el *substratum* de toda cosa, y toda cosa que comienza no puede comenzar más que de ella. Es el recipiente de la forma, y la forma da el acto de ser á la materia. Ésta hubiera, pues, debido existir antes de existir, lo que es contradictorio [1]. El movimiento es no menos eterno que la materia. Si el movimiento hubiese comenzado, habría debido pasar de potencia á acto bajo la acción de un motor; pero ese motor tenía ya el movimiento, y así el movimiento debería también existir antes de haber comenzado, lo cual envuelve también contradicción. El tiempo mismo no ha comenzado, porque es la medida del movimiento desde el punto de vista del *antes* y el *después*. Y como el movimiento es eterno, eterno tiene que ser también el tiempo [2]. No habiendo comenzado ni la materia, ni el movimiento, ni el tiempo, síguese que tampoco ha comenzado el mundo y que existe eternamente á la par del primer moviente inmóvil [3].

Una producción del mundo por una acción causal de Dios es para el referido filósofo igualmente inconcebible. No hay, efectivamente, en Dios una *preformación* eterna de las cosas en sus ideas: no hay ejemplares eternos. La Inteligencia (Dios) no cambia de objeto, se piensa á sí misma, y no conoce el mundo. El conocimiento depende del objeto conocido; Dios no podría depender, respecto á su ciencia, de alguna cosa fuera de Él: Dios no conoce, pues, nada fuera de sí mismo. No conociendo las cosas, no obra sobre ellas. Su acto es únicamente contemplativo [4].

Así, pues, en la doctrina de Aristóteles no hay producción del mundo, ni Pro-

[1] *Fragm. philos.*, pág. 568.
[2] *De subst. separat.*, opúsc. XIV.

[1] *Physic.*, lib. I, cap. X.
[2] Ibid.
[3] *Comment. S. Thom. in Metaph.*, lib. II, lect. V.
[4] *Metaph.*, lib. XII, cap. IX; *Ethic. ad Nicon.*, lib. X, cap. VIII.

videncia. Dios es pura y simplemente el primer motor. Pero ese primer moviente no mueve como un motor mecánico; mueve "como deseado„. Por eso hace solamente que las cosas se muevan hacia Él y procuren participar de su perfección [1]. La Moral está ligada á la Cosmología.

Difícil es decir si esta doctrina de Aristóteles con respecto al origen de las cosas señala un progreso con respecto á la doctrina de Platón.

Los epicúreos reproducen el atomismo de Demócrito, mientras que los estoicos profesan una especie de panteísmo, según el cual la vida de Dios se identifica con las cosas. Lo divino, que está en las cosas, forma y destruye sin cesar hasta el abrasamiento final, al que habrá de seguirse una nueva formación.

El error panteístico acerca del origen de las cosas ha comenzado, á lo que parece, en la India bajo la forma emanatista. Todo sale de Brahma, y todo vuelve incesantemente á él por un perpetuo flujo. Según el panteísmo de los eleáticos, el ser es uno. Los cambios, los movimientos y las diferencias, son tan sólo ilusiones. Para los neoplatónicos de Alejandría, las cosas toman su origen de Dios, pero por una emanación que se concilia con su *inmanencia* en la substancia divina. Según Escoto Erígena, en el siglo V, esa nada de donde salen las cosas no es sino la misma naturaleza divina, que se determina, toma diferentes formas y se halla en un perpetuo *tornarse*. Amaury de Chartres y David de Dinán piensan: el primero, que Dios es el principio formal de las cosas; y el segundo, que Dios es el principio material ó la materia prima de todo cuanto vemos.

En los tiempos modernos ha habido abundancia de sistemas panteístas. Espinoza (1632-1677) profesa que la substancia única es infinita y tiene dos *atributos* generales, el pensamiento y la extensión, con modos especiales, que son todas las cosas particulares. Fichte afirma que el yo es *absoluto*, y que objetivándose se da un *límite* y una determinación que es el no-yo, es decir, el mundo. Schelling abandona el punto de vista subjetivo y se coloca en el seno mismo del sujeto-objeto, el cual es á la par idea y realidad, desenvolviéndose á la vez en el mundo del espíritu y en el mundo de la naturaleza. Hegel parte de la noción del ser indeterminado, y por una serie de sofísticos argumentos intenta probar que el ser, que no es, *se torna*, que se torna esencia, y que su evolución lógica le impele hasta *la existencia*. Tal es, según él, el origen de las cosas. Esta grosera é ininteligible explicación parece aceptada por los evolucionistas contemporáneos, H. Spencer, Darwin y Hæckel, que suponen una fuerza de desenvolvimiento inherente á la materia, que es la sola eterna y evoluciona sin fin. Estos falsos sistemas, tan injuriosos á Dios, criador y conservador de todas las cosas, como contrarios á la recta razón, han producido las más funestas consecuencias en el orden moral.

Concepción panteística es también la que fué condenada por la Sagrada Congregación del Santo Oficio, el 14 de Diciembre de 1887, en cuarenta proposiciones tomadas de las obras póstumas del presbítero Rosmini Servati, natural de Roveredo. Nos limitaremos á un breve extracto de las que á la creación se refieren.

En el orden de las cosas creadas se manifiesta inmediatamente á la inteligencia humana *algo de divino en sí*, es decir, perteneciente á la naturaleza divina.—Esa denominación de divino no se toma en sentido figurado, sino en el propio.—Ese algo de un ser necesario y eterno, de una causa que crea, que determina, que limita todos los seres contingentes, es Dios.—Dios hace ser la realidad finita añadiendo un límite á la realidad infinita.—Lo único que hace Dios creando es *poner* íntegramente todo el acto del ser de las criaturas. Propiamente hablando, ese acto no es producido, sino puesto.

Fácilmente se ve que hay ahí, en frase del P. Cornoldi, "una síntesis de idealismo y panteísmo„ [1]. Según los rosminianos, el ser formal y específico de las cosas contingentes les es extrínseco; mientras que la esencia, aquello

[1] *Metaph.*, lib. XII, cap. VII; *Physic.*, lib. II, cap. VII; *De Coelo.*, lib. II, cap. XII.

[1] *El Rosminianismo.* Roma, Befani, 1881.

porque son, les es intrínseca, y ese ser esencial, inicial, indeterminado, es *el ser común á Dios y á las criaturas*. No ha sido *creado*, sino *puesto*.

El error de Gioberti consistía en decir que Dios se manifiesta directa é inmediatamente como criador, de suerte que conociendo las cosas conocemos el acto creador, mientras que Rosmini piensa que nosotros vemos á Dios en tanto que es la idea de las cosas, y que así nuestro entendimiento está unido á algo que es Dios. Pero en Dios la esencia es inseparable de la existencia, de donde resulta que quien percibe la esencia divina inmediatamente percibe la naturaleza divina, el ser formal de Dios.

Hay, pues, en el sistema condenado de Rosmini los dos errores del ontologismo y el panteísmo.

En oposición á estas falsas doctrinas acerca del origen de las cosas, el Concilio del Vaticano, en 1870, ha formulado en los siguientes términos la inmutable verdad del dogma cristiano:

"La santa Iglesia católica apostólica romana cree y confiesa que hay un Dios verdadero y vivo, Creador y Señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en entendimiento y en voluntad y en toda perfección; el cual, como que es una substancia espiritual única, absolutamente simple é inmutable, debe ser predicado real y esencialmente distinto del mundo, felicísimo en sí y por sí, é inefablemente excelso sobre todas las cosas que pueden concebirse fuera de Él.

„Este solo Dios verdadero, por su bondad y omnipotente virtud, no para aumentar su felicidad, ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que distribuye á las criaturas, con libérrima decisión creó de la nada al principio de los tiempos la una y la otra criatura, la espiritual y la corporal, es á saber: la angélica y la mundana, y luego la humana como común compuesta de espíritu y cuerpo.„

Por consiguiente, "si alguno negare un solo verdadero Dios, Creador y Señor de las cosas visibles é invisibles...

„Si alguien osare afirmar que nada existe fuera de la materia...

„Si alguno dijere que es una sola é idéntica la substancia de Dios y de todas las cosas...

„Si alguno dijere que las cosas finitas, ya corporales, ya espirituales, ó al menos las espirituales, son emanaciones de la substancia divina, ó que la esencia divina, por manifestación de sí ó evolución, se hace todas las cosas. O, finalmente, que Dios es el ser universal ó indefinido que, determinándose, constituye la universidad de las cosas distintas en géneros, especies é individuos...

„Si alguno no confesare que el mundo y cuantas cosas en él se contienen, espirituales y materiales, fueron, según toda su substancia, sacadas de la nada por Dios;

„O dijere que Dios no ha creado por voluntad exenta de toda necesidad, sino tan necesariamente como necesariamente se ama á sí mismo;

„O negare que el mundo ha sido hecho para gloria de Dios, sea excomulgado.„

Fácilmente se ve que el Concilio no ha omitido condenar ninguno de los grandes errores que se han presentado acerca del origen de las cosas.

II. Y advertiremos lo primero que la condenación lanzada contra el materialismo, el cual supone formadas las cosas por combinaciones ó agrupación de una materia no producida, se echa de ver desde luego cuán fundada es. Fácilmente puede demostrarse.

Para afirmar que la totalidad de la materia, con las fuerzas de que se halla dotada, es no producida, sería preciso admitir que cada una de sus partes es igualmente no producida é independiente de una causa inmaterial. Mas una materia así independiente de toda causa transcendental debe tener la razón de su existencia en sí misma, y no en la virtud de un agente exterior. En tal caso debe ser absolutamente simple, necesaria, inmutable, infinitamente activa, acto puro en una palabra. Pero la materia nos aparece, al contrario, compuesta y no simple, susceptible de innumerables cambios, y dotada sólo de un número de propiedades limitado; no es, por lo tanto, improducida é independiente de una causa superior.

Si la materia fuese no producida é independiente de toda causa eficiente, sería preciso decir, ó que el movimiento le es esencial, y entonces, ¿cómo po-

dríamos concebirla en reposo?, ó que ha pasado por sí misma de la potencia de moverse al acto del movimiento, y que entonces una de sus partes ha estado á la vez en potencia y en acto, ha sido causa y efecto, agente y paciente al mismo tiempo, y respecto á una misma relación, lo cual es contradictorio é insostenible.

En cuanto á la moral del materialismo sería cuestión excusada. ¿Qué relación puede haber, en efecto, entre unos choques, unas agrupaciones de átomos, y los actos de valor, de templanza, de abnegación?

El panteísmo, ya bajo la forma de *emanación*, ya bajo la de *monismo*, ya en las *concepciones sofísticas* modernas procedentes de la filosofía de Kant, no explica en ningún modo el origen de las cosas.

Desde luego es inconciliable con la idea de Dios. La afirmación de una identidad entre Dios y el mundo, en cualquiera manera que se la entienda, es la negación de la naturaleza de Dios. O ese Dios idéntico al mundo es la materia de todo ser, ó es el principio formal de todo ser, ó es el *ser común* á todo ser.

No podría decirse que Dios es la materia de todo ser, porque la materia es susceptible de producir nuevos compuestos de mayor ó menor perfección, pero siempre infinitamente inferiores al ser divino. Dios no podría ser tampoco el ser formal de todo ser, por más que sea Él mismo la forma de las formas. En efecto, al entrar en un compuesto cualquiera se haría una parte de ese compuesto, caería en dependencia y no sería ya el ser absoluto. Dios no es tampoco esa concepción dialéctica que decimos el *ser común*. Existe realmente fuera de nuestro entendimiento, según lo demuestran las diversas pruebas que de su existencia se dan.

Por otra parte, la diversidad de accidentes y de cualidades sensibles hace que el espíritu deduzca que existen diversas substancias, y no una sola. En cuanto á nuestro entendimiento, ciertamente que no es de la substancia divina, ya que dicho entendimiento ignora, duda y se equivoca. En fin, la afirmación panteística, con admitir en el mismo ser y bajo el mismo aspecto los contradictorios y los imposibles, echa por tierra el primer principio de la razón y destruye la razón misma.

De igual modo que el materialismo, no podría tampoco el panteísmo construir un sistema de moral. Si Dios es el único agente responsable, no queda más que esta alternativa: ó negar que existe el mal, ó decir que Dios es el autor del mal, lo que equivale á negar á Dios.

Puesto que es imposible admitir el panteísmo, es igualmente imposible darlo como explicación del origen de las cosas.

Desechada ya la hipótesis de una materia no producida, y la afirmación de un ser único que fuese á la vez Dios y mundo, no queda más que una sola explicación racional del origen de las cosas, es á saber: la doctrina de la creación *ex nihilo*. Vamos á exponerla brevemente, siguiendo las huellas del Doctor Angélico.

Veamos lo primero las bases de esa doctrina.

III. Importa definir bien el término creación, y distinguirlo de todos los que con él tienen alguna analogía. Creación no es lo mismo que *generación*, *producción*, *formación*. Hay en Dios una generación eterna, la de su Verbo, y esa generación no es una creación, ni una formación. Hay además, en virtud de la unión de la voluntad de la primera y segunda Persona divinas, la eterna *procesión* del Espíritu Santo, que es un acto inmanente. Ahora una *producción*, una *formación*, suponen cambio en un ser preexistente: alguna cosa se torna lo que antes no era. Pues bien; la creación no es un cambio; es la producción *total* de un ser, así en cuanto á la materia como en cuanto á la forma. Antes de su creación, no tenía aquel ser actualidad ninguna; no tenía ni el acto de esencia, ni el acto de existencia: era simplemente posible, no estaba fuera de sus causas, *in linea entis*. El acto creador ha actualizado su esencia y su existencia, y le ha hecho subsistente en una especie determinada.

Pero las cosas creadas no podrían en ningún tiempo haberse ocultado al conocimiento de Dios. Sus rasgos esenciales ó *razones* inteligibles dependen de la esencia divina como de su primer principio ó de su modelo virtual. Esa

divina esencia conocida como extrínsecamente é indefinidamente imitable, es la raíz y fundamento, el modelo virtual de todas las esencias posibles. Estos *posibles*, intrínsecos á la esencia divina como objeto del entendimiento infinito, son eternos, inmutables, necesarios, en su inteligibilidad. No dependen de un decreto arbitrario de la voluntad divina, de suerte que, si Dios lo hubiera querido, hubiesen podido, como lo repitieron los cartesianos, ser las cosas creadas lo opuesto de lo que son. El hombre no es la medida de lo posible. La posibilidad interna de las cosas no depende de nuestros conceptos, ni aun del poder ó de la libre voluntad de Dios; no depende sino de la esencia divina. Dios, es, en efecto, el principio absolutamente primero de todas las cosas, encierra en su esencia todas las perfecciones y propiedades de los seres en el más alto grado, porque es el ejemplar eterno. Sólo es, pues, posible lo que tiene alguna semejanza con aquel modelo.

Pero Dios es en soberano modo inteligente, es también en soberano modo queriente y libre. *In quolibet habente intellectum est voluntas... Et sic in Deo oportet esse voluntatem, cum sit in eo intellectus* [1]. Ahora bien, esa voluntad no se ejercita sólo sobre la naturaleza divina, sino también sobre otras cosas que no son Dios, y esa voluntad divina, soberanamente buena, se inclina á comunicar á otros seres su propio bien. Sin embargo, ya que Dios se quiere ó se ama necesariamente á sí como el fin más perfecto, *ut finen*, no es dable que quiera las otras cosas sino en relación con el fin. *Vult se Deus ut finem, alia vero ad finem.* Las otras cosas no son, en efecto, sino medios de procurar la gloria divina; no son, pues, queridas necesaria, sino libremente; no son medios *necesarios* de glorificar á Dios, sino medios *libremente elegidos*. Así, pues, la creación es absolutamente libre, porque de Dios depende manifestar su bondad en tal ó cual manera.

Dios, soberanamente inteligente y amante, es también infinitamente poderoso. Puede lo que quiere. Su omnipotencia es infinita, intensiva y extensivamente. Cuanto cae bajo la *ratio entis*, cuanto no implica contradicción, puede Dios, en virtud de su omnipotencia, hacerlo existir actualmente.

IV. Mas ¿cómo se verifica este paso de la existencia posible á la existencia actual? Admirablemente lo explica Santo Tomás de Aquino al afirmar que en toda cosa creada la esencia actual que constituye á un ser en un género, ó una especie determinada, es distinta del acto de existir de ese ser con una distinción que no es puramente *subjetiva*, ó de *pura razón*, sino una distinción *real*.

Toda cosa creada es compuesta; su esencia está unida á la existencia actual de dicha cosa. La esencia, de orden ideal, da el *posse existere actualiter*. La existencia actual lo participa á la esencia. Ni la existencia separada de la esencia es un ser, pues que el ser no subsiste sino por su esencia, ni la esencia separada de la existencia es un ser en acto. La unión de la existencia y la esencia constituyen el ser actual. Entre estos dos elementos del ser actual y los elementos del compuesto material, la materia y la forma, se han hecho notar muchas analogías. En un compuesto físico la materia recibe y consuma la forma, y ésta, por su parte, actualiza y completa la materia. Así también la esencia es lo que recibe la existencia, hácese sujeto del ser existente, y le proporciona subsistir fuera de sus causas y ser actualmente real.

Dios conoce como posibles todas las naturalezas de las cosas, y conociendo las cosas como posibles *in ordine existentiae*, ve que á la esencia de las mismas puede unirse la existencia actual. Entonces, por un acto de su omnipotente voluntad, decreta dar la existencia actual á tales seres posibles con preferencia á tales otros. Y la existencia actual les es dada cuando Dios pronuncia y afirma que en esos seres la existencia se une á la esencia, según aquella palabra: *dixit, et facta sunt: mandavit et creata sunt.*

Todo el ser de las criaturas es, por lo tanto, producido por la causa primera. Dios es la causa total del ser de las criaturas y de cada ser en particular. En el entendimiento divino tienen un ser más verdadero, eterno, inmutable, im-

[1] *Cont. Gent.*, lib. I, c. LXXIV.

perecedero. En sí mismas, y en su acto de ser como criaturas, declinan hacia la nada; son un *comienzo* de algo. "Esto es verdad, tanto respecto al astro como respecto á la criptógama, dice el Padre Boniot.....; átomos, gérmenes, propiedades activas y pasivas: he ahí los primeros seres creados. El desarrollo, la evolución, es obra de las causas segundas. Así vemos que la encina sale de la bellota, que el abortón es detenido en su desarrollo, que el hombre *debe* perfeccionarse por sus esfuerzos, y que algunas veces *aborta* también.„

De modo que un ser creado no presupone absolutamente nada que sea de su naturaleza ó le pertenezca. No hay fuera de Dios "un ser inicial„. La esencia divina es el ejemplar único, y hay una multiplicidad y diversidad infinita de copias. La causa eficiente que produce la diversidad específica no tiene formalmente un ser diversificable. El ser formal y específico de las cosas está, es cierto, ya virtualmente contenido en la esencia de las cosas; pero ese ser formal de la esencia es simplemente la aptitud para recibir en sí como en un sujeto una diferencia específica. El acto de existir que actualiza la esencia, deja en lo más íntimo de las criaturas el ser formal de ellas; no son una apariencia y sombra de ser; tienen su ser propio *en esencia;* están en su esencia como en un sujeto: no obstante, según Santo Tomás, ese ser formal de las criaturas que les da la subsistencia actual es distinto de la esencia como el acto es distinto de la potencia. He ahí el rasgo característico que separa las criaturas del Criador, al cual *le es esencial la existencia*, en el cual el ser no es *recibido* en la esencia, sino que es idéntico á la esencia.

Tales son los puntos fundamentales de la doctrina de Santo Tomás acerca de la Creación. Responderemos brevemente á las diversas objeciones que en contra se hacen.

V "La idea de una creación, es decir, de una producción total del ser en cuanto á la materia y en cuanto á la forma, es absolutamente incomprensible, y, por consiguiente, es imposible la creación.

R. Concedemos que la imaginación no pueda representarse el acto creador; pero negamos que ese acto implique contradicción y sea absolutamente incomprensible. ¿Es, por ventura, difícil de concebir el que la nada ha precedido al ser de las criaturas, y que en el ser de las cosas criadas nada hay que sea de la substancia de Dios? Pues ahí están los elementos esenciales del concepto de la Creación. La experiencia nos presenta cambios substanciales en cuya virtud se introducen nuevas formas en la materia. La Creación es una producción total de la substancia en cuanto á la materia y en cuanto á la forma. Consiste en que el ser formal de las cosas es añadido á una posibilidad de ser, y da á esa posibilidad de ser el acto de la existencia. Nada hay en eso de incomprensible.

—"Aristóteles ha afirmado y probado la eternidad del mundo, y Santo Tomás confiesa no poderse demostrar rigorosamente que el mundo no es eterno.„

R. Las pretendidas pruebas de la eternidad del mundo no tienen valor alguno. Ni la materia, ni el tiempo, ni el movimiento, encierran en sí mismas la idea de la eternidad. Es, por el contrario, perfectamente posible concebir que antes no existían. Santo Tomás ha sostenido, con razón, que no se puede dar una demostración rigorosa, *rationes necessarias,* de una creación no eterna. "Sin embargo, dice, es muy conveniente que el mundo haya comenzado en el tiempo, *como la fe nos lo enseña*, á fin de que la contingencia de los seres criados y la libertad del Criador aparezcan más de relieve.„

—"Dios conoce eternamente las esencias de las cosas criadas. Ahora bien; para Dios, conocer es hacer existir. Luego la Creación es eterna.„

R. Dios conoce eternamente las esencias de las cosas criadas, y ese conocimiento actualiza las esencias; negamos el conjunto de tal proposición. Afirmamos, sí, que Dios conoce esas esencias como en posibilidad de ser actualizadas por un acto de su voluntad. En efecto, el conocimiento que Dios tiene de las esencias de las cosas no les da en modo alguno una actualidad real, sino una simple posibilidad de ser actualizadas por un acto de su omnipotencia. Los rosminianos preten-

den que la *limitación* del ser basta para hacer existir el ser fuera de Dios, para crearlo; que el límite, ó la determinación del ser es exterior á las cosas creadas, mientras que el ser indeterminado está en lo más íntimo de su ser. Mas son ésos otros tantos errores que no se apoyan en ninguna prueba sólida, y que se hallan, al contrario, refutados por sólidas razones.

—"Todo lo que tiene ser *participa* del ser de Dios, y participar del ser de Dios es existir absoluta y eternamente.„

R. Si *participar* del ser divino significa que las esencias de las cosas son eternamente conocidas por Dios en el ser ideal de las mismas, en su posibilidad de existir, ó que toda criatura tiene alguna semejanza con su causa eficiente y ejemplar, y que esa semejanza percibida por el entendimiento es la *idea* de esa criatura, aceptamos en las cosas esa *participación* del ser divino. Mas si, por el contrario, se entendiese que toda criatura tiene algo del ser formal de Dios, ó que en su substancia es una mezcla del ser creado con la substancia divina, una comunión de esa substancia, preciso sería negar una participación así. Si Dios comunicase á una criatura algo de su ser, ¿cómo había de ser esa criatura á la par finita é infinita?

—"Dios es la actualidad de todas las formas; de donde se sigue que las formas de las criaturas están en acto en su esencia antes de la existencia de las criaturas; luego las criaturas están eternamente actualizadas en Dios.„

R. Sólo al Verbo increado pertenece tener, *ut intellectum,* una actualidad eterna en la naturaleza divina. En cuanto á las esencias de las cosas que no son Dios, no tienen como objeto de conocimiento actualidad alguna; son posibilidades, tienen el *posse existere actu*, pero no un acto de esencia, así como de existencia tampoco.

—"En fin, dice Rosmini, "el ser es„, *esse est esse.* Ahí tenemos una proposición necesaria. Ahora, el ser es común á Dios y á las criaturas; luego las criaturas son necesarias.„

R. Véanse aquí, en efecto, dos axiomas incontestables: el acto precede á la potencia, así cronológica como ontológicamente.

—"Nada es traído de la potencia al acto sino por algún ser ya en acto. El acto puro, es decir, Dios, es, en efecto, el ser primero y necesario. En él son inseparables la esencia y la existencia. Pero que de su existencia se deduzca la necesidad de un *ser común* á Dios y á las criaturas, eso no puede admitirse. El ser común á Dios y á las criaturas es un *ens dialecticum.* Si alguna realidad ontológica tiene, no es sino en un sentido de analogía, y no por sinonimia. Dios *es* el ser, mientras que las criaturas *tienen* el ser que pueden tener, es decir, un ser finito. En cuanto á una necesidad cualquiera de su ser independientemente de la voluntad de Dios, no hay que pensar en ello; ni la materia, ni la forma, ni la causa eficiente las han producido necesariamente, sino que deben el ser á la bondad infinita de Dios.

En resumen: tan sólo la doctrina de la Creación expuesta según la filosofía cristiana da una explicación satisfactoria del origen de las cosas.

L. C. Bourquard.

ORÍGENES DEL UNIVERSO, Y MOISÉS.—La narración de los orígenes del universo que se encuentra al principio del Génesis, ha dado ocasión á muchos ataques contra el dogma católico de la inspiración de las Escrituras.

Pretenden, en efecto, que en varios puntos dicha narración se halla contradicha por los datos de la Ciencia, sobre lo cual el lector encontrará en el artículo *Días del Génesis* una respuesta satisfactoria á todas las dificultades. Pero hay aún una respuesta más radical que importa poner de relieve. Héla aquí: Para acusar á Moisés de hallarse en oposición con los datos de la Ciencia, preciso es conocer con certeza lo que él dice y lo que la Ciencia enseña. Dejando á un lado este último punto, y aceptando provisionalmente como ciertos los datos científicos que nos oponen, haremos constar que el texto mosaico mismo no está categórico precisamente en los puntos acerca de que versa la discusión. Porque, en efecto, ¿cuál es el punto acerca de que atribuyen los adversarios á Moisés hallarse en oposición con la Ciencia? En el orden crono-

lógico que asigna á la aparición de las diversas criaturas, y en la duración de los tiempos que coloca entre esas diversas producciones. Ahora bien; no es del todo seguro que Moisés exprese tal orden cronológico; no es desde luego cosa bien cierta, por ejemplo, que Moisés diga que el firmamento ha sido hecho después de la luz, que los continentes y los mares han sido hechos después del firmamento, y todavía menos cosa bien cierta que Moisés diga que la distancia de una á otra producción ha sido el espacio de un día, sea cualquiera, por otra parte, la interpretación que se dé á esta última palabra. La sola cosa cierta y no disputada, es que Moisés dice que todo el universo ha sido creado por Dios, y que cada una de las seis partes que en él distingue son obra de la diestra del Altísimo. Ahora bien; contra esta afirmación nada absolutamente tiene que objetar la Ciencia.

Según esta interpretación, perfectamente aceptable lo mismo desde el punto de vista de la exégesis científica como desde el punto de vista del dogma católico, Moisés cuenta el hecho histórico de la creación; pero hace esa narración tomando las diversas partes del universo en el orden en que se presentan á nuestra vista:

1.º Lo de arriba, las partes luminosas.

2.º Lo de enmedio, el firmamento, que separa las aguas superiores de las inferiores.

3.º Lo de abajo, la tierra con las plantas adherentes á ella; después el ornato de cada una de estas partes. No se preocupa en modo alguno del orden cronológico conforme al cual esas formaciones han sido realmente producidas.

A cada parte de la creación el autor inspirado refiere la institución de uno de los días de la semana: verbigracia.

"Y dijo Dios: sea hecha la luz, y fué hecha la luz.

„Y vió Dios la luz que era buena, y dividió la luz de las tinieblas.

„Y llamó á la luz día, y á las tinieblas noche. *Y se formó tarde y mañana,* (día de veinticuatro horas) *primer día* (de la semana).

„Dijo también Dios: Sea hecho el firmamento en medio de las aguas, y divida aguas de aguas.

„É hizo Dios el firmamento, y dividió las aguas que estaban debajo del firmamento de aquellas que estaban sobre el firmamento. Y fué hecho así.

„Y llamó Dios al firmamento cielo, *y se formó tarde y mañana, día segundo* (de la semana), etc.„

Como el trabajo de Dios, artífice supremo del universo, está dividido en seis partes, así el trabajo del hombre debe dividirse en seis días de labor, después de los cuales viene el día del descanso. Por consiguiente, Moisés describe la creación del universo conforme las apariencias, y la ciencia geológica ó astronómica nada tiene que ver en esa descripción. Hubiera podido igualmente elegir otro orden, sin herir en nada la verdad científica. Así se desvanece hasta la apariencia de contradicción entre la narración inspirada y las conclusiones de la Ciencia.

P

PALAFITOS.—Dáse el nombre de *palafitos* (de la palabra italiana *palafitta*, estacada) á unas construcciones de madera levantadas sobre pilotes dentro de lagos ó marismas, y en comunicación con la tierra firme por medio de un pasadizo.

Esta clase de construcciones, cuya existencia ni aun se sospechaba hace unos cuarenta años, estuvo, según parece, muy generalizada algún tiempo en nuestras comarcas, especialmente en Suiza. Háse atribuído á los palafitos una antigüedad fabulosa, y se ha sacado de ello un argumento en favor de la extremada antigüedad del hombre. Importa, por lo tanto, estudiarlos desde ese punto de vista.

El descubrimiento de los palafitos data del invierno de 1853-54. Con motivo de trabajos de encauzamiento emprendidos aprovechando la excepcional sequía de aquella estación en las orillas del lago de Zurich, quedaron al descubierto postes que hasta entonces se habían mantenido ocultos entre el agua y el lodo. Informado del hecho el Dr. Keller, fué allá desde Zurich y reconoció sin dificultad en aquellos fragmentos los restos de una antigua construcción levantada sobre pilotes dentro de las aguas lacustres. Lo cual fué para él, así como para los demás arqueólogos suizos, el punto de partida de una serie de investigaciones metódicas que han dado lugar al descubrimiento de más de doscientos pueblos edificados en semejantes condiciones. Lago hay, el de Neuchatel, en el cual se hallan no menos de cuarenta y nueve. Se han señalado treinta y dos á lo largo del lago de Constanza, veinticuatro en las orillas del de Ginebra y dieciséis en el lago de Bienne. (John Lubbock, *El hombre prehistórico*, página 165.)

La mayor parte de esas estaciones comprenden diversas construcciones; de modo que se les ha dado el nombre de *pueblos* ó hasta de *ciudades* lacustres. Wangen, junto á las orillas del lago de Constanza, era, sin duda, una de las más considerables; se han contado en ella más de cuarenta mil pilotes. Conforme á un cálculo aproximativo, cerca de cien mil personas hubieran podido vivir á la vez en los diversos palafitos reconocidos en Suiza, dado que aquellas construcciones estuviesen todas habitadas simultáneamente.

Preciso se hace también decir que se ha suscitado duda acerca de si su destino habría sido realmente para habitación. Un sabio suizo de grande autoridad, el Sr. E. Desor, ha emitido la idea de que habrían servido de almace-

nes para utensilios y provisiones. Lo cual explicaría cómo es que los objetos que contienen se encuentran frecuentemente sin vestigio alguno de desgaste por el uso. (E. Desor, *Las construcciones lacustres del lago de Neuchatel*, 1864.) Sin embargo, semejante opinión no ha prevalecido. Porque, en efecto, es difícil suponer que hubiesen hecho tales gastos para simples almacenes. Y además viene á auxiliarnos en esto la Etnografía, que nos muestra construcciones enteramente parecidas en que habitan un cierto número de nuestros contemporáneos.

Los palafitos presentan alguna variedad en cuanto á su manera de construcción. Ora se ve que se han limitado á clavar en el légamo los maderos previamente aguzados, ora se hallan éstos más sólidamente asentados mediante piedras arrojadas entre los mismos, constituyendo así una especie de meseta artificial. A veces dichas mesetas, al ir creciendo con el tiempo merced á la acumulación de fragmentos de toda especie que caían de las habitaciones, han concluído por levantarse sobre el nivel del agua, formando así islotes que en nada se diferencian de los *crannoges* irlandeses. En Suiza dan á esos islotes artificiales el nombre de *tenevières*.

Cierto es que se ha negado el que las *tenevières* tuviesen su principio en una agrupación intencional de piedras destinadas á consolidar los pilotes, y se ha pretendido que la piedra y materiales de toda clase que los constituían habían caído accidentalmente de las habitaciones lacustres. (Torel, *Las tenevières de los lagos suizos*, en los *Materiales para la historia del hombre*, tomo XIV, pág. 193.) Por fortuna no nos toca decidir esa cuestión, cuya importancia es enteramente secundaria. Lo que nadie pone en duda es la habilidad y trabajo que supone en los primitivos habitantes de Suiza el clavar debajo del agua esos millares de troncos de árboles en una hondura que debía llegar á veces hasta quince pies. Trabajillo costaría hoy mismo el llegar á asegurar esos postes con solidez bastante para resistir eficazmente la sacudida de las olas.

Por interesantes que sean en sí mismas esas singulares habitaciones, lo son mucho más todavía los productos de la industria humana que se encuentran amontonados en su base. A millares se encuentran en estos preciosos yacimientos las armas, instrumentos y utensilios de toda clase que empleaban sus edificadores. La sola estación de Conciso, cerca de Yverdón, ha proporcionado más de veinticinco mil instrumentos de piedra ó hueso.

Por la obra se conoce al artífice. No ha sido, pues, difícil ante tan completo mobiliario formarse una idea del género de vida de los que construyeron los palafitos.

Harto superiores á los hombres que en la época cuaternaria cazaban en nuestras regiones el elefante y el reno, pulimentaban en unos sitios la piedra y trabajaban en otros el metal. Más de dos mil hachas de piedra de diferentes clases, traída á veces de otros países, como sucede con el jade, se han encontrado en las dos solas estaciones de Wangen y de Nussdorf, en el lago de Constanza. (J. Lubbock, *El hombre prehistórico*, pág. 13.) Ni abundan menos los demás objetos de piedra, puntas de lanza y de flecha, sierras, cuchillos, etc. En cuanto á objetos de bronce, la sola estación de Nidau, en el lago de Bienne, ha proporcionado más de dos mil. Las estaciones de Cortaillod, Estavayer y Corcelettes, situadas las tres en el lago de Neuchatel, han suministrado asimismo algunos centenares cada una. En cuyo número figuran en considerable cantidad objetos de lujo, especialmente agujas para sujetar el cabello, que en nada ceden á nuestras horquillas actuales y se les parecen mucho. Semejante ajuar no prueba, por cierto, que nos hallemos en presencia de salvajes.

Sabemos además que los constructores de los palafitos cultivaban, poco más ó menos, los mismos cereales que nosotros: el trigo, el mijo y hasta tres especies de cebada. Sabemos que se alimentaban de un pan bastante parecido al nuestro, que conocían nuestras frutas — manzanas, peras, cerezas y ciruelas, — que tenían plantas textiles, el lino entre otras, y que fabricaban con ellas tejidos. Sabemos además que les rodeaban, poco más ó menos, los mis-

mos animales que á nosotros. Poseían en estado de domesticidad el buey, la cabra, el carnero, el cerdo, el perro y hasta el caballo, cuya domesticación consideran algunos como de reciente fecha. Numerosas eran las especies de animales que cazaban, que se han contado cerca de unas treinta, pero todas viven todavía hoy en nuestros climas excepto dos: el bisonte, que dura aún bajo el nombre de *aurochs* en las selvas de la *Lithuania*, y el urus ó *bos primigenius*, que frecuentaba todavía nuestras florestas en plena Edad Media.

Ninguna estación prehistórica nos ha conservado el ajuar del hombre primitivo más intacto que las construcciones lacustres de Suiza. Gracias á las preservadoras cualidades de la turba, objetos que en otras partes han desaparecido rápidamente, como son frutas, granos, tejidos, provisiones alimenticias y utensilios de madera, han resistido aquí á la descomposición. Por otras consideraciones los demás monumentos de la misma edad no podrían darnos una idea exacta del género de vida de los hombres de aquella época. La mayor parte de esos monumentos, como los dólmenes, son sepulcros, y no se enterraban con los muertos indiferentemente todos los diversos productos de su industria, sino solamente aquellos á que se ligaba alguna idea religiosa ó simbólica. Por eso, sin duda, el hacha constituye á veces todo el ajuar funerario de los dólmenes. Por el contrario, en los palafitos encontramos la mayor variedad de objetos precisamente porque éstos han sido depositados allí sin un objeto especial, pues que han caído accidentalmente de las habitaciones superiores, las más veces á consecuencia de incendios.

Así, pues, en estas construcciones lacustres y en su abundante mobiliario es donde debemos estudiar las costumbres de aquellos remotos tiempos si queremos formarnos de ellas una idea bastante exacta. Y encontraremos los indicios de una organización social que, según la observación de Alejandro Bertrand, deja muy atrás los rudimentos de civilización que se señalan entre los salvajes modernos.

Pero no nos toca trazar aquí el cuadro de esa civilización, frecuentemente descrita con mayor ó menor exactitud; tenemos un objeto más especial todavía: el de fijar su tiempo y época aproximada.

II. En sí mismas, las habitaciones lacustres son de todos tiempos. Se han levantado construcciones de esa clase durante toda la era histórica, y lo mismo sucede hoy todavía. Un texto frecuentemente citado de Herodoto nos da á conocer que en su tiempo, esto es, en el siglo V antes de Jesucristo, vivían los peonios de esta manera sobre el lago Prasias en la actual Rumelia.

"En medio del agua, dice el padre de la Historia, se hallaba una construcción sobre pilotes que tenía una angosta entrada desde tierra por una puente. Estos pilotes, en que estribaban los tablados, los ponían en otro tiempo todos los ciudadanos en común. Después los conservaron observando esta ley: que cada cual por cada mujer con quien se casa (pues tienen cada uno muchas mujeres) hubiese de clavar tres pilotes traídos del monte Orbelo. Ahora bien, se aposentan de esta manera; tiene cada uno sobre aquella estacada una cabaña en la cual vive, y en ella la estacada tiene una compuerta que da al lago. Y á los hijos pequeños los atan por el pie con una lía de junco por temor de que caigan al agua.„ (Herodoto, V, I.)

No hay ningún rasgo de este relato que no pueda aplicarse á las poblaciones lacustres de Suiza, en lo que por los restos de sus construcciones y los productos de su industria podemos juzgar.

Según Hipócrates, los habitantes del Phaso, al pie del Cáucaso, vivían en iguales condiciones en las marismas, frecuentemente inundadas, que ocupaban. (*Tratado de los aires, de los lugares y de las aguas.*)

En una época mucho más reciente, á principios del siglo XIII de nuestra era, el historiador árabe Abulfeda nos habla de construcciones parecidas sobre un lago alimentado por el Orontes. "Este lago, dice, es llamado comúnmente *lago de los cristianos* porque habitan allí pescadores cristianos que viven en barracas de madera sostenidas sobre pilotes.„

Y, por último, en nuestra época se encuentran ejemplos de usos análogos en

todas las partes del mundo. La Etnografía nos muestra la existencia de construcciones lacustres levantadas sobre pilotes en el seno de lagos y marismas: "por lo que hace á América, en Venezuela, y entre las numerosas tribus del Perú„ (De Nadaillac, *Los primeros hombres y los tiempos prehistóricos*, tomo I, pág. 243); por lo que toca á Oceanía, en muchos parajes, señaladamente en Nueva Guinea, en las islas Celebes y entre los Dayaks en Borneo, viniendo á Africa sobre el lago Niassa, y en la cuenca del Congo, donde Camerón ha encontrado "pueblos de barracas edificados sobre pilotes, verdaderos palafitos modernos„ (Véase el *Año Geográfico*, 1876, págs. 266 y 280), y también en Asia, donde el Dr. Neulet nos presenta á los habitantes de Cambodge "en casas de bambú sostenidas sobre pilotes;„ y, por último, también en la misma Europa, donde, según Lubbock (*El hombre prehistórico*, página 160) los pescadores del lago Prasias continuarían viviendo en el agua al estilo de sus ascendientes ó predecesores descritos por Herodoto.

A la voz de la Historia se une también la de la Arqueología para afirmar la fecha reciente de un cierto número de palafitos. Su explorador Mr. Chantre, poco sospechoso de querer remozar arbitrariamente las construcciones de la antigüedad, confiesa que los del lago de Paladru (en el Isère) no suben más allá de la época carlovingia. Y no obstante, si no se hallasen allí para garantizarnos los objetos mejor caracterizados, las medallas sobre todo, podría dudarse, porque el género de construcción es sumamente grosero. "En ninguna pieza se ve indicio de sierra ó de clavos; todo el trabajo parece hecho con hacha.„ (*Materiales para la historia del hombre*, tomo XIX, pág. 142.)

Ni muestran tampoco indicios de muy antiguas las estaciones lacustres del lago del Burget (en Saboya). Se ha hallado en una de ellas, en Chatillón, un vaso romano. En otra, la de Gresina, se ha encontrado hierro (J. Southall, *The recent origin of man*, pág. 182.)

A la misma edad del hierro corresponde también, según Mr. Garrigou, otra construcción sobre postes, cuyos restos, sepultados en la turba, ha encontrado cerca de Saint-Dos (Bajos Pirineos).

Todo lo cual no habla en favor de la grande antigüedad de los palafitos que se han encontrado en Francia, poco numerosos por otra parte.

No parecen mucho más antiguos los del extranjero. Hánse descubierto vestigios romanos en las construcciones lacustres de Baviera y de Italia. (*Materiales*, 1773, pág. 404.)

Más recientes aún son las de los países del Norte. Los crannoges irlandeses, islotes artificiales hechos de tierra y piedras retenidas por pilotes, pueden asimilarse á los palafitos suizos, tanto más cuanto algunos de éstos, llamados también *tenevières*, no se diferencian de aquéllos. Ahora bien; los crannoges estaban todavía en uso en el siglo XVI de nuestra era. (Lubbock, obra cit., pág. 163.)

En Escocia, en donde encontramos las mismas construcciones, no son tampoco muy antiguas. Mr. Munro, que minuciosamente las ha explorado, las considera en su mayoría como posteriores á la ocupación romana, y las atribuye á los celtas. Expuestos á las correrías de los anglos, los pictos y los escotos, habrían buscado en esas construcciones un refugio contra los invasores. Más lejos va todavía dicho arqueólogo, pues cree que los constructores de las ciudades lacustres de Suiza pertenecían á la misma rama céltica. (*Naturaleza*, 15 de Octubre de 1885; *Revista de las Cuestiones Científicas*, 1886, Enero, pág. 326.)

No vemos qué es lo que podría oponerse á este aserto; porque si los crannoges pertenecen á nuestra era, cerca le andan los palafitos. Hasta hay varios (como los de Noville y de Chavannes), que los anticuarios refieren al siglo VI. (Lyell, *Antigüedad del hombre*, página 32 de la traducción francesa.) Más recientes los hay aún. Gosse ha señalado en las riberas del lago de Ginebra algunos que datan del siglo XV. (*Materiales*, 1885, pág. 420.) Y el Dr. Keller nos da también conocimiento de que en la ribera Limnat, junto á Zurich, había aún en el siglo pasado varias cabañas de pescadores edificadas por el mismo estilo. (Lyell, obra citada, pág. 24.)

Si algunos palafitos son de fecha re-

ciente, no se deduce seguramente de ahí que se hallen todos en igual caso. Los hay que no podrían referirse al período histórico propiamente dicho, período que para nuestras comarcas puede apenas subir más allá del siglo I ó II anteriores á nuestra era; pero, á juzgar por su mobiliario, el número de estos últimos dista de ser tan considerable como se ha pretendido. Se han encontrado en una docena de ellos, que nosotros sepamos, objetos de procedencia romana, (monedas, tejas ú ollería), por por ejemplo, en Uhldinghen, del lago de Constanza; en Nidau, del de Bienne, y en ocho puntos á orillas del lago de Neuchatel: en la Téne ó Marin, Colombier, Chez-les-Moines, Forel, Gletterens, la Sauge, Pont de Thièle y Corcelettes.

Es sobre todo notable la estación de Téne, cerca de Marin. Hállanse allí reunidas las tres edades: piedra, bronce y hierro, pero predominando este último. Se han encontrado en dicho punto hasta cincuenta espadas de hierro delicadamente labradas y de un tipo muy análogo al de las espadas encontradas en Alesia, en el terreno de la batalla entre César y los galos. Y aún hay más: en el mismo yacimento se han observado objetos de cerámica y ladrillos romanos y varias monedas, las unas de los galos y las otras romanas con la efigie de Claudio y de Tiberio.

En otras partes hallamos en los palafitos plata, vidrio, ámbar, jade, y hierro sobre todo. Sin tener que esforzarnos mucho, hemos contado diecisiete yacimientos donde se ha encontrado este último metal. ¿No se ve aquí una prueba de que, aun las que entre estas construcciones se consideran como prehistóricas, han sido habitadas hasta una época relativamente reciente? Y cuando reflexiona uno en la facilidad con que se oxida y desaparece el hierro, sin dejar vestigio aparente, dan tentaciones de preguntarse si la mayor parte de los palafitos no lo contendrían también en su origen, y si, por consiguiente, su verdadero lugar en la clasificación prehistórica no estaría en la edad del hierro más bien que en la del bronce.

Y lo que todavía aumenta esa duda, es el corto número de espadas de bronce encontradas en las ciudades lacustres. Verdad es que los demás objetos de bronce, agujas para el pelo, anillos, pendientes, anzuelos, etc., se cuentan por cientos, si no por millares; pero son ésos en su mayor parte objetos de lujo que, según todos confiesan, no caracterizan la época del bronce, pues que se los encuentra igualmente en la siguiente.

Nos prestamos, sin embargo, á reconocer que la construcción de los palafitos ha tenido su comienzo en la edad del bronce, y hasta acaso sea necesario admitirlo así. Si las espadas de bronce escasean en esas estaciones, abundan, sin embargo, los cuchillos y las puntas de lanza del mismo metal. Tenemos, pues, como quien dice, dos civilizaciones sobrepuestas, durante las cuales se ha continuado el uso de las construcciones lacustres; y esas dos civilizaciones, que la Arqueología nos representa en los dólmenes y los túmulos, y la Antropología en los dos tipos de cráneos, de forma redonda (braquicéfalos) y prolongada (dolicocéfalos), muéstralas también á su vez la Historia en dos grupos étnicos muy distintos aunque ambos de procedencia ariana, los celtas y los galos, que han venido sucesivamente á establecerse en nuestras regiones en el transcurso de los quince siglos que precedieron á la presente era. Para quienes dudaren que el bronce con la piedra pulimentada haya caracterizado la primera de dichas civilizaciones, y el hierro la segunda, debiera bastar, parece, el recordarles la tan notable diferencia que presentan la industria de los dólmenes y la de los túmulos.

Según esta hipótesis, que todo confirma, el uso de los palafitos habría comenzado bajo la influencia céltica diez ó doce siglos tal vez antes de nuestra era, cuando la civilización del bronce había penetrado apenas en el fondo de las poco accesibles soledades de la Suiza oriental, y se habría mantenido en varios sitios hasta la inmigración de los galos en la época romana, y más tarde todavía, puesto que se han encontrado en diversas estaciones aquellos vestigios de la era cristiana. Hemos visto más arriba que en el siglo V antes de Jesucristo vivían los ha-

bitantes del lago Prasias retirados en sus palafitos. Nada impide que podamos referir á esa misma época el período brillante de la civilización lacustre en Suiza.

HAMARD.

PANTEÍSMO.—Consiste el panteísmo en concebir á lo finito y lo infinito, á lo contingente y lo necesario, á los seres que se suceden en el tiempo y á Dios eterno, como dos fases de una misma existencia.

El Cristianismo ha señalado terminantemente la profunda diferencia que va de Dios al mundo, y afirmado la absolutamente distinta existencia de esos dos términos en su dogma de la creación (Véase dicha palabra). En efecto; ese dogma, bien comprendido, hace resaltar la plena independencia de Dios respecto de todo cuanto no es Él, es decir, respecto de sus obras. A la par que acentúa la dependencia del mundo respecto de Dios, y á la par que hace así resaltar la infinita distancia que separa la esencia del Ser necesario é infinito de la esencia de los seres contingentes y limitados, afirma ese dogma la existencia real de las criaturas como afirma la existencia real del Creador. Y de esta suerte la doctrina cristiana rechaza á la vez el ateísmo, que niega la existencia de un Ser infinito, y el panteísmo, que considera á todos los seres finitos como faltos de existencia propia, diferente de la del Ser infinito.

He aquí los términos en que el Concilio del Vaticano ha condenado y puesto entre las doctrinas heréticas el panteísmo: "Si alguno dijere que la substancia ó esencia de Dios y de todas las cosas es una sola é idéntica, sea excomulgado.—Si alguno dijere que las cosas finitas, ya corporales, ya espirituales, ó al menos las espirituales, han emanado de la substancia divina; ó que la esencia divina, por manifestación ó evolución de sí, se hace todas las cosas; ó, finalmente, que Dios es el Ser universal ó indefinido, que determinándose á sí mismo constituye la universalidad de las cosas distintas en género, especies é individuos, sea excomulgado.„ (Constit. *Dei Filius: de Deo*, can. 3 y 4.)

Nada diremos de las numerosas formas que á través de los tiempos ha revestido el panteísmo; tócanos examinarlo tan sólo entre nuestros contemporáneos. Dos son, pues, las principales formas en que hoy se presenta ese error: en forma mística y religiosa, y en forma dialéctica y lógica.

I. *Panteísmo místico de los socialistas.*—Lo representan bajo la forma mística las diversas sectas religiosas del Oriente (Véanse los artículos *Budismo* y *Brahmanismo*), y las filosofías humanitarias que han nacido entre nosotros y se enlazan á la escuela socialista sansimoniana.

Enrique de San Simón (1770-1825) aspiraba á destruir el dogma cristiano en el espíritu de las masas, y profesó el más formal panteísmo. He aquí la definición que daba de Dios, al frente de sus publicaciones: "Dios es uno: Dios es todo lo que es; todo está en él, todo es por él, todo es él: Dios es el ser infinito, universal, expresado en su unidad viviente y activa; es el amor infinito y universal que se nos manifiesta bajo sus dos principales aspectos, como espíritu y como materia, ó como inteligencia y como fuerza, como sabiduría y como belleza. El hombre, representación del ser infinito, es como él en su unidad activa, amor, y en los modos, en los aspectos de su manifestación, espíritu y materia, inteligencia y fuerza, sabiduría y belleza.„

Según San Simón, la humanidad ha pasado por tres fases desde su origen: el fetiquismo, el politeísmo y el monoteísmo; han llegado los tiempos en que va á entrar en una nueva fase: la del panteísmo sansimoniano. "Los legisladores antiguos, decía, se habían ocupado únicamente de la materia; Jesucristo emancipó el espíritu, y después de Él ha venido San Simón á unir y reconciliar estas dos mitades inseparables de nuestro ser.„ Con lo cual este filósofo, que tan ilustres precursores se atribuía, proclamaba la *rehabilitación de la carne*. Su fórmula moral era: "Santificación en el trabajo y en el placer.„ "Y, en efecto, observa Mr. Franck (*Diccionario de las ciencias filosóficas*, artículo *Socialismo*), si el espíritu y la materia son igualmente divinos, y tan esenciales uno como otro, ya á la

naturaleza de Dios, ya á la del hombre, ¿por qué subordinarlos uno á otro?„

En virtud de los mismos principios San Simón combatía la propiedad y la organización de la familia; profesaba el socialismo, y quería que unidos todos los hombres sin distinción de familia, y clasificados según sus méritos y capacidades, fuesen sometidos á la autoridad absoluta de un jefe llamado el *Padre Supremo*.

Carlos Fourier (1768-1737) se separó de San Simón respecto á la organización que convenía dar á la sociedad, pero admitió, como él, un socialismo epicúreo. Su principio es que las pasiones son siempre buenas, y que la sabiduría consiste en favorecer su libre vuelo, en vez de reprimirlas como hacen los sacerdotes, los legisladores y los moralistas. Fourier pretende justificar dicho principio con una especie de panteísmo. Si hubiéramos de dar crédito al tal sistema, resultaría que Dios anima la materia y la hace vivir según leyes matemáticas: teoría de la cual nace un singular *hilozoísmo*. A los planetas los supone sujetos á la enfermedad y á los padecimientos. Por el contrario, las pasiones humanas las asimila al instinto de los animales y á la atracción universal que obra sobre los astros y sobre los demás cuerpos. Todo eso es un impulso divino, y así la pasión es en la naturaleza humana la manifestación de la voluntad divina, y es impío resistirle.

"Pedro Leroux (1798-1871), dice Brin (*Historia de la filosofía contemporánea*, pág. 229), elaboró, bajo una forma en apariencia más racional y moderada, otro sistema de organización social, y formó una nueva escuela llamada *humanitaria*. Su comunismo recuerda las doctrinas panteístas y las teorías igualitarias de la familia sansimoniana, á la cual había él pertenecido.„ La idea de que parte, es que todos los seres participan necesariamente de la substancia divina por una especie de emanatismo, y manifiestan los atributos de la esencia divina sin identificarse con ella. Los cree sometidos á las leyes de un progreso sin límites El factor que invoca para procurar al género humano la libertad y la igualdad, es el amor ó fraternidad universal. "Es preciso, dice, predicar la fraternidad, estrechar los vínculos entre los hombres y las naciones, convidar al universo á una comunión de pensamientos, afectos y goces. Y entonces es cuando obtendremos nuestro último fin, la felicidad en la tierra.„

En vez de ser panteísta, Proudhon declaró que Dios es el mal. Sus discípulos, que hay entre nosotros algunos, aspiran á excluir de la sociedad la creencia en Dios y en la Religión. Sin embargo, el misticismo apasionado de Pedro Leroux se ha conservado en el estilo de una multitud de producciones literarias, obras históricas ó filosóficas, diarios, novelas, cantos populares, piezas teatrales, caracterizadas todas por una especie de idolatría de la humanidad, una especie de religión del amor. Hé aquí cómo se expresa Mr. Caro acerca de esto en un estudio intitulado *Las nuevas religiones.—La idolatría humanitaria*: "Háse proclamado con muy levantada voz y repetidas veces en el presente siglo la caída del Cristianismo.....

„...Buena ocasión de ocupar su puesto. No han faltado los candidatos para el pontificado del porvenir, y en cada esquina fué surgiendo un revelador. Tuvimos un como levantamiento en masa de *nuevos profetas*. Y no es mera figura retórica, porque no nos las habemos tanto con unos filósofos como con unos iluminados. No son hombres, que los hombres pueden errar; son los órganos predestinados de una revelación inedita, y para emplear las expresiones que plagiando un lenguaje consagrado usaban los mismos, Dios se ha hecho hombre en ellos... Varían, sí, las fórmulas, los oráculos y los ritos; háncense por harto diferente modo las invocaciones líricas, al voluptuoso estilo de los jonios las unas, siguiendo el austero gusto dórico las otras; pero en todas las liturgias de las nuevas religiones una palabra nos sale siempre al paso: *la humanidad*... Todos estos nuevos profetas no hacen bajo diversas formas otra cosa que reclamar la divinidad del hombre... El Dios que ha de adorarse es un Dios colectivo, que es solamente la idea abstracta de las generaciones, la especie eternamente progresiva... En estas singulares religiones se adora

al hombre en su cuerpo lo mismo que en su espíritu, y se diviniza á la materia lo mismo que al alma... Vivir es la ley, claman estos modernos Mesías; desarrollar la sensación es una obra tan santa como enriquecer el pensamiento. Aspirar la vida por todos los poros y en todos sentidos: he ahí la verdadera salvación... ¿Qué son para todos esos filósofos é historiadores la libertad moral y la responsabilidad? Una palabra. ¿Quién no conoce su Filosofía de la Historia, ese optimismo vulgar que todo lo disculpa, y hasta el crimen mismo, en nombre de unos cuantos principios equívocos, y cuya complaciente teoría tiene caricias para todos los ilustres malvados que han dejado su huella y su nombre en la Historia? Y esto era consiguiente; porque, ¿no es acaso para ellos la humanidad, en sus variadas fases, la evolución misma de Dios en los hechos? Y ya desde el punto en que á eso se llega, hácese del género humano un ideal cuyo nombre, hábilmente invocado, sirve de disculpa á todos los crímenes. Porque ante esa moralidad superior, colocada en el progreso de la especie, ¿á qué se reducen las pequeñas consideraciones de la moralidad individual?

De este modo se ha formado una escuela de misticismo revolucionario, que pretende abiertamente substituir la supremacía del fin á la supremacía del bien... Todo se da por bueno con tal que el principio vaya derechamente á su fin, sirviéndose hasta del crimen para acelerar la marcha.„ (Caro, *Estudios morales sobre la época actual*. Estudio II.) En otro estudio cuyo título, *La religión del amor*, indica ya bastante su asunto, examina este perspicaz moralista bajo otro aspecto dicha religión humanitaria, y hace ver que en ella no se reconocen más leyes que las de la pasión, y que tiende á destruir la castidad del hogar doméstico no menos que la justicia en la sociedad.

II. *Panteísmo dialéctico.*—A la manera que el panteísmo místico de los socialistas se manifiesta en cierta literatura, así también el panteísmo dialéctico de Hegel ejerce todavía su influencia sobre nuestros contemporáneos.

Ya conoce el discreto lector ese panteísmo. Analizando Kant la razón humana y sus conceptos, había hecho la distinción entre el *noumeno*, esto es, lo que es inconsciente y se oculta bajo las apariencias, y el *fenómeno*, conviene á saber, lo que aparece y se muestra en el tiempo y en el espacio. Habíanle de tocar discípulos que, como los *criticistas* contemporáneos, rechazarían la existencia del *noumeno* para admitir únicamente la de los fenómenos; pero tampoco faltaron otros que concentraron toda su atención sobre el *noumeno*, mirando nuestro pensamiento y la totalidad del mundo exterior como simples manifestaciones del expresado *noumeno*. De éstos fué Hegel. Puso el fondo de las cosas en la idea, y presentó á ésta como un principio eterno y necesario, pero que se transforma y perfecciona incesantemente en nuestros pensamientos y en el universo. Su sistema como se echa de ver, confunde lo infinito y lo finito: es el panteísmo.

Después de haber reinado por mucho tiempo en Alemania, no cuentan hoy las doctrinas de Hegel partidarios absolutamente fieles; pero han dejado su huella en diversas teorías que gozan todavía mucho favor.

Schopenhauer sostiene, como Hegel, que las existencias pasajeras son sólo las manifestaciones de un Dios inconsciente que se objetiva; pero, al contrario, hace consistir la esencia de Dios en la voluntad, y luego saca de esos principios como conclusión que la existencia del mundo es un mal y que se debe, por consiguiente, trabajar para aniquilar nuestro universo, impidiendo que la voluntad absoluta se manifieste. Son en bastante número los partidarios de ese pesimismo. (Véase el artículo *Pesimismo*.)

Varios idealistas, como Vacherot y Renán, se dan la mano con Hegel en cuanto á que, como él, confunden á Dios con el ideal de nuestra razón; pero conceden á Dios aún menos realidad que la que el filósofo alemán le atribuía. (Véase el artículo *Idealismo*.)

Con todo; el panteísmo hegeliano se sobrevive á sí propio en sus consecuencias lógicas mucho mejor que en sus principios. De él deriva principalmente el escepticismo que se manifiesta en los estudios de crítica religiosa, histórica y filosófica.

El panteísmo hegeliano fué el punto de partida de Strauss para sentar como principio la imposibilidad del milagro (Véase el artículo *Milagros.*)

Si Dios no fuese un Ser superior á las leyes del mundo, no podría, en efecto, obrar más que según esas leyes. Strauss tomó, pues, como primera regla de la crítica que aplicó á los sagrados libros, el que no puede admitirse como hecho histórico ningún milagro. Ese pretendido principio es el dogma fundamental de todas las escuelas de exégesis que han dirigido sus esfuerzos á destruir la autoridad histórica de la Biblia. Como un falso principio trae consigo necesariamente falsas consecuencias, resultó que para rechazar los milagros y substraerse á la fuerza probatoria de los numerosos testimonios que afirmaban su existencia tuvieron dichas escuelas que minar por su base los cimientos de la certeza que engendra el testimonio y los de toda certidumbre histórica.

No era, por otra parte, preciso recorrer ese círculo para llegar al escepticismo desde el panteísmo de Hegel. En efecto; si, como aquel filósofo imaginaba, el ser por excelencia es un hacerse, dicho Ser existe y no existe al mismo tiempo. Es, según la fórmula de Hegel, el ser nada, y se reunen en él los contrarios. Ahora bien; tales afirmaciones aceptadas por esa escuela echan por tierra el principio fundamental de la lógica y quitan toda base á la certeza. Así, pues, la lógica de Hegel admite la identidad de lo falso y lo verdadero, del bien y el mal; ó más bien, si hubiésemos de atenernos á esa contradictoria lógica, no hay objetivamente ni verdad, ni error; todo es subjetivo y movible en lo verdadero, lo bello y lo bueno. "Un principio, dice Scherer, citado por Mr. Canet (*El libre pensamiento*, pág. 223), se ha apoderado del espíritu moderno, principio debido á Hegel, que se formula del siguiente modo: Un aserto cualquiera no es más verdadero que el aserto opuesto. Lo cual quiere decir que todo es relativo y que los juicios absolutos son falsos.„

De modo que las conclusiones lógicas que á ojos vistas se deducen del panteísmo ya místico, ya dialéctico, van derechas á destruir la moral, el orden social y hasta los fundamentos de la certeza y las más elementales leyes de la lógica. Y no se olvide que, una vez admitido el principio de donde se hacen derivar esas desastrosas consecuencias, no es posible evadirlas. Son pues, así, esas conclusiones otras tantas pruebas de la falsedad de dicho principio, y constituyen una eminentemente persuasiva refutación del panteísmo.

Se encontrará además la demostración directa de las verdades que el panteísmo combate en los artículos *Dios*, *Creación*, *Origen de las cosas*, *Providencia*, donde probamos la existencia de un Dios real, infinitamente perfecto, enteramente distinto y separado del mundo que ha creado, y al cual da incesantemente el ser.

J. M. A. Vacant.

PAPADO.—I. La voz *papa* sirve en griego para designar al *padre;* es, por lo tanto, el Papado una *paternidad,* la parternidad visible instituída por Jesucristo para el gobierno de su familia sobrenatural, de su Iglesia visible. Y como en esa Iglesia se ejercita la paternidad de tres maneras y en tres grados (por el Sumo Pontífice, los Obispos y los sacerdotes), ha sucedido que, principalmente en la Iglesia oriental, se ha dado el nombre de *Papa*, no solamente al Obispo supremo, al *Papa de la gran Roma*, sino también á otros Prelados y hasta á simples sacerdotes. Pero en Occidente se halla, siglos ha, reservado ese nombre solamente al Obispo de Roma, *padre de los padres* y Pastor de los pastores. El *Papado,* pues, tal como aquí lo entendemos, es el ministerio sobrenaturalmente confiado el Pontífice Romano.

II. Lo que acerca de esta institución tenemos que decir resúmese en cuatro proposiciones, que habremos de tratar en cuatro distintos párrafos:

1.° Cristo ha constituído su Iglesia sobre la persona del Apóstol San Pedro como sobre su fundamento y bajo su autoridad, que es la de un verdadero Monarca espiritual.

2.° Cristo ha querido que este cargo de San Pedro fuese perpetuo en la Iglesia, y lo ha atribuído para siempre á los

Pontífices Romanos, á los Papas, sucesores legítimos de San Pedro.

3.° San Pedro y sus sucesores tienen en cuanto al gobierno de la Iglesia una autoridad de verdadera primacía.

4.° Tienen asimismo, respecto á la enseñanza de la Iglesia, una autoridad de magisterio infalible.

§ I.—San Pedro y la Iglesia de Jesucristo.

I. Oigamos acerca de este primer punto las declaraciones auténticas de la Iglesia misma en el Concilio del Vaticano (ses. IV, preámbulo, y cap. I):

"A fin, pues, de que el Episcopado mismo fuese uno é indivisible, y toda la muchedumbre se conservase en unidad de fe y de comunión por sacerdotes mutuamente unidos entre sí, instituyó en el bienaventurado San Pedro, sobreponiéndole á los demás Apóstoles, el principio y visible fundamento de una y otra unidad, sobre cuya robustez fuese construído el eterno templo y se alzase en la firmeza de esta fe el sublime edificio de la Iglesia, destinado á llegar al cielo. (Leo M., serm. 4, al. 3, cap. II, *In die natalis sui.*) "Enseñamos, pues, y declaramos, según los testimonios del Evangelio, que el primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia de Dios fué prometido y conferido por Cristo nuestro Señor directa é inmediatamente al bienaventurado Apóstol San Pedro; pues que sólo á Simón, á quien había dicho: *Tú serás llamado Cephas,* después que él hizo su confesión: "Tu eres Cristo, el Hijo de Dios vivo„, habló el Señor estas palabras: "Bienaventurado eres, Simón, hijo de Juan, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre, que está en los cielos; y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella; y te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ligares sobre la tierra ligado será en los cielos, y todo lo que desatares sobre la tierra desatado será también en los cielos.„ (Matth., XVI, 16-19.) "Y sólo á Simón Pedro confirió Jesús después de su resurrección la jurisdicción de Sumo Pastor y Rector de toda su grey diciendo: "Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas.„ (Joan., XXI, 15-17.) A esta tan manifiesta doctrina de las Sagradas Escrituras, según siempre la ha entendido la Iglesia católica, opónense abiertamente las depravadas opiniones de aquellos que, pervirtiendo la forma de gobierno establecida por nuestro Señor Jesucristo en su Iglesia, niegan haber sido solamente San Pedro investido de un verdadero y propio primado de jurisdicción sobre los demás Apóstoles, ya aparte cada uno de ellos, ya todos juntamente, ó los que afirman haber sido dado ese mismo primado, no inmediata y directamente al mismo bienaventurado Pedro, sino á la Iglesia, y por ésta á él como ministro de la misma Iglesia.

„Si, pues, alguno dijere que el bienaventurado San Pedro Apóstol no fué constituído por Cristo nuestro Señor Príncipe de todos los Apóstoles y cabeza visible de toda la Iglesia militante, ó que recibió tan sólo un primado de honor, y no el primado de verdadera y propia jurisdicción directa é inmediatamente del mismo nuestro Señor Jesucristo, sea escomulgado.„

Esta exposición dogmática, que encierra las pruebas escriturarias de la verdad que proclama, no necesita que la apoyemos con más demostración, y así nos limitaremos á hacer notar que los más antiguos y auténticos documentos están, si no tan explanados, no menos fuertes y expresivos. Mencionaremos especialmente el decreto del Papa Esteban I contra los rebaptizantes, el del Papa Gelasio en el Concilio Romano de 494, la carta de León IX á Miguel Cerulario, la condenación de la proposición segunda de Marsilio de Padua por Juan XXII, la de la proposición séptima de Juan de Huss por el Concilio de Constanza y Martín V, y, por último, la de las proposiciones siguientes sometidas á la Inquisición romana bajo Inocencio X: "San Pedro y San Pablo son dos jefes de la Iglesia que hacen uno solo; son dos corifeos y jefes supremos de la Iglesia católica unidos entre sí con la más estrecha unidad; son dos cabezas de la Iglesia universal divinísimamente reunidas en una; son dos soberanos Pastores y Presidentes de la Iglesia, que constituyen su única cabeza.„ Estas proposiciones fueron juzgadas y declaradas heréticas "en el sentido de que afirmaban una

igualdad entre San Pedro y San Pablo, sin subordinación de éste á aquél en el poder supremo y en el gobierno de la entera Iglesia universal„. La tradición muy clara y constante de los Padres, los exégetas y los teólogos, confirma de la más terminante manera la doctrina que en esos actos pontificios se contiene.

II. Oponen, sin embargo, por su parte los herejes, los cismáticos, los protestantes y los jansenistas, los parlamentarios y los racionalistas, las siguientes objeciones:

1.ª Que Jesucristo no ha pretendido hacer su Iglesia tan *una* como lo pretende Roma.

2.ª Que Pedro no ha tenido en el Colegio apostólico la representación preponderante de un jefe supremo, de un verdadero monarca.

3.ª Que su sobrenombre de Cephas ó Pedro es una poco lisonjera alusión á su obstinado carácter, y nada más.

4.ª Que no sobre su persona, sino todo lo más sobre su fe y la de los Apóstoles en la divinidad de Cristo, es sobre lo que éste declaró que fundaría su Iglesia.

5.ª Que si las puertas del infierno no han podido prevalecer contra esa misma fe, prevalecieron muy bien contra Pedro, que negó á su Maestro, y que, por consiguiente, no ha sido la piedra inmutable de la Iglesia.

6.ª Que el poder de atar y desatar ha sido conferido á los otros Apóstoles lo mismo que á él, y que tienen, por consiguiente, las llaves del cielo como él, y son como él pastores de los corderos y de las ovejas.

7.ª Las prerrogativas legendarias que más adelante se le han reconocido son por lo tanto una pura invención, si no de su imaginación personal, al menos de Papas ambiciosos, de sacerdotes deseosos de exaltar sus ciudades de Antioquía, Alejandría ó Roma; de fieles, en fin, deslumbrados, ya que no seducidos, por la historia muy interesante, fuerza es confesarlo, de este personaje apostólico tan singular y tan simpático.

III. Responderemos á tales objeciones:

1.º Que en el artículo acerca de la *Iglesia* hemos probado que la Iglesia tiene una fuerte y verdadera unidad, que hace de ella una sola sociedad, una sola construcción moral, un solo edificio sobrenatural. El principio de esa unidad debe ser, pues, muy fuerte y real en sí mismo, y ese principio es la persona misma de *Simón, hijo de Juan, que es Cephas ó Pedro*, perfectamente determinado por las palabras mismas de Cristo, y el único designado por Él en los dos famosos textos que aquí debemos principalmente tomar en cuenta. (Matth., XVI, 16-17; Joann., XX, 15-17.)

2.º Aunque vino después que otros al Colegio apostólico, recibió desde luego del divino Maestro el muy significativo sobrenombre de *Cephas*: Pedro, roca (Joann., I, 42). A pesar de no ser el más querido, toma desde entonces el primer lugar, que le es reconocido, como nos lo muestra el Evangelio, por todos sus colegas, así antes como después de la muerte y resurrección del Salvador. Si es él tal vez el Cephas á quien San Pablo resistió cara á cara, es seguramente el Pedro á quien ese mismo Pablo viene á ver en Jerusalén para someterle su apostolado y predicación. Por más que la presencia de Santiago el Menor en dicha ciudad de Jerusalén lo hace resaltar bastante en la historia de los primeros años posteriores al día de Pentecostés, es Pedro, sin embargo, siempre el principal Apóstol, y también el príncipe de los Apóstoles, según los *Actos* escritos por San Lucas lo muestran con toda claridad á quien quiera que no intente cerrar sistemáticamente los ojos.

3.º Su sobrenombre de Cephas no puede evidentemente tener el sentido desfavorable que pretenden atribuirle los adversarios, ni cuando Jesús se lo impone, ni cuando después se lo recuerda al designarle como la piedra fundamental que ha de dar unidad, cohesión y solidez á su Iglesia. Y á mayor abundamiento, el carácter de Simón Pedro no corresponde en modo alguno á semejante apreciación; no tiene nada de la dureza y firmeza de la roca; es un caracter amante, pronto, ardiente, generoso, y de su natural un tanto débil.

4.º Basta leer el texto: "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia„, para reconocer que la piedra

fundamental de la Iglesia no es ni la fe de Pedro en la divinidad de Jesús, ni la fe común de Pedro y los Apóstoles en esa divinidad, sino formal y únicamente la *persona* de Pedro, el cual había de ser llamado PEDRO (*vocaberis Cephas*: Joann., I, 42), y es, efectivamente, llamado PEDRO (*tu es Petrus*: Matth., XVI, 16), porque Jesús edifica su Iglesia sobre él como sobre una *piedra* (*tu es Petrus et super hanc petram*, etc.).

Si su fe ó la de los demás fuese la piedra destinada á sostener el edificio de la Iglesia, esas palabras de Jesús serían ininteligibles é ineptas. Y si algunos Padres, algunos expositores católicos, han querido proponer á la par de nuestra interpretación, que es la del buen sentido y la tradición, otras más rebuscadas y sutiles, jamás han intentado negar la primera, sino completar más ó menos ingeniosamente su sencilla y luminosa verdad.

5.º Cuando San Pedro cayó, cuando negó á su Maestro, no era aún cabeza de la Iglesia; no habiendo sido investido de ese cargo hasta después de la resurrección del Salvador, cuando éste le dijo "apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas„. No tenía, pues, entonces la *gracia de estado* destinada á preservarle de hacer traición á la Iglesia separándola de la verdad y el bien divinamente revelados. Y en realidad, no tenía todavía necesidad de esa gracia y asistencia sobrenatural de esa especie, puesto que obraba entonces por su cuenta personal, y no en cualidad de jefe de la Iglesia revestido del derecho á mandar á los fieles y gobernarlos. Y hasta también, después de ocupar efectivamente la sede de ese sublime cargo, hubiera podido Pedro caer en faltas personales graves, sin perder por eso su firmeza sobrenatural de *piedra fundamental de la Iglesia*; porque la asistencia divina de que goza no se extiende más que á los actos de su poder y gestión, y no le hace impecable é infalible fuera de ese terreno; y si, como lo enseñan los teólogos en considerable número, fué *confirmado en gracia* desde su entrada efectiva en el ejercicio de su supremo cargo, no fué precisamente por razón de ese cargo, sino únicamente por razón del Apostolado, que le era común con los demás Apóstoles, y que les comunicaba el mismo privilegio de impecabilidad. Así, pues, nada en la historia de su vida autoriza á decir que haya faltado en él esa solidez atribuída por Jesucristo á la base y fundamento de su Iglesia.

6.º Nuestro Señor dió, ciertamente, á todos los Apóstoles juntamente el poder de atar y desatar (Math., XVIII, 18); pero ya antes lo había conferido individualmente á Pedro (Math., XVI, 19), indicando con esto la preeminencia de Pedro en la posesión y uso de un poder que le daba, digámoslo así, por excelencia y aparte. Debe observarse, además, que las llaves del reino de los cielos, es á saber, evidentemente el supremo poder en la monarquía eclesiástica, sólo á Pedro se le confían; que la cualidad ó cargo de piedra de la Iglesia á él únicamente se le confiere, y que á él sólo ordena Cristo apacentar los corderos y las ovejas, es decir, la grey toda. Si, pues, el poder de atar y desatar, el poder de las llaves, el poder pastoral, el poder de sostener la Iglesia y mantenerla en unidad pertenece á todos los Apóstoles, es bajo la autoridad de Pedro, con subordinación á su preeminente dignidad y en la unidad de fe y de culto, cuyo centro es él.

7.º La teoría según la cual las prerrogativas de San Pedro serían debidas á su ardorosa imaginación, á la ambición de sus sucesores en Roma, á ciertos cleros vanidosos y á la corriente de una cándida admiración de los fieles, no resiste la luz de los hechos. Sabemos en primer lugar por el Evangelio que si Pedro hubiera podido tener algunas veleidades ambiciosas en la época de su formación intelectual y moral por el divino Maestro, la vigilancia y energía de éste, y los celos prontamente suscitados entre los doce, hubieran sido más que suficientes para reprimirlas. Más imposible es todavía figurarse una usurpación por su parte después de la Ascensión: que no era de su natural, ni el más inteligente, ni el más instruído, ni el más notable de los Apóstoles, y Santiago, Juan, y sobre todo Pablo, le hubieran resistido fuerte y victoriosamente. ¿Y pudieron, por ventura, sus sucesores agrandar en provecho propio la figura de ese Apóstol? ¿Podrían acaso verificarlo durante los

tres primeros siglos de persecuciones y de catacumbas, ante el Evangelio tan claro y unas tradiciones tan recientes, y enfrente de competidores que no hubieran dejado de adivinar y manifestar el secreto de tales exageraciones encomiásticas? ¿Podrían verificarlo más adelante á la faz de doctores eminentes, cual no se han vuelto ni se volverán tal vez á ver jamás; á la faz de los Atanasios y los Gregorios Naciancenos, los Crisóstomos y los Basilios, los Jerónimos y los Agustines?

Y si ellos efectivamente no hubieran podido conseguir tal, ¿lo habrían podido simples sacerdotes con el solo objeto de realzar á Roma, Antioquía y Alejandría? Además, en la suposición de extralimitaciones ambiciosas, éstas hubieran necesariamente suscitado bastantes resistencias, y tamaño acontecimiento hubiera dejado vestigios, y resulta que no hay ningunos. Ningún Obispo ni doctor pone jamás en duda el poder atribuído á Pedro. La tradición cristiana sobre este punto es unánime desde el principio. Y, finalmente, pues no es cosa de detenernos demasiado en tan pobre objeción, ¿qué cosas dice la Iglesia actualmente en alabanza de Pedro que no las haya dicho primeramente Jesucristo? ¿Que es el verdadero jefe, la cabeza visible, el Rey espiritual, la piedra fundamental, el celeste *clavijero*, el Pastor universal, el centro y principio concreto de la unidad, la base y la clave de la bóveda de la Iglesia católica? Pues Jesucristo mismo lo ha dicho con claridad bastante para que, no sólo la tradición nada haya innovado al repetirlo, sino que haya debido repetirlo so pena de traicionar y renegar la vòz sagrada de la revelación.

§ II.—La sucesión de San Pedro.

I. Si la Iglesia fundada por Jesucristo hubiese de desaparecer con los Apóstoles, no hubiera Pedro necesitado sucesores, y su cargo arriba descrito hubiera quedado sin herederos. Pero sabemos, y lo hemos mostrado palpablemente en el artículo relativo á la *Iglesia*, que el edificio espiritual fundado por nuestro Señor debe durar hasta la consumación de los siglos. Y puesto que está fundado sobre Cephas como sobre una piedra inmutable, á la cual debe su unidad, estabilidad y perenne vigor, síguese necesariamente que el cargo propio y específico de Cephas debe también durar hasta el fin de los tiempos. Pero ¿como habrá de verificarse eso ya que Pedro no es inmortal y perece en el martirio?

El Concilio de Efeso (*Act.*, III), citado por el del Vaticano (sess. IV, c. II), es quien va á decírnoslo: "El santo y beatísimo Pedro... vive, y preside y juzga en sus sucesores, los Obispos de la Santa Sede Romana, fundada por él y consagrada con su sangre.„ Y San León añade (Serm. III). (II, c. III): "Permanece, pues, la disposición de la verdad, y el bienaventurado Pedro, perseverando en la recibida fortaleza de piedra, no deja el ya tomado timón de la Iglesia.„ Porque, en efecto, quien quiera que suceda á Pedro en la Cátedra episcopal, fijada definitivamente en Roma por su vida y por su muerte, "obtiene, dice el Concilio del Vaticano, según institución de Cristo mismo, el primado de Pedro sobre toda la Iglesia„. (*Ibid.*) "Por esto, decía San Ireneo (*Contra Haeres.*, lib. II, cap. III), "era siempre necesario que toda la Iglesia, es decir, que los fieles esparcidos por todas partes estuviesen unidos á la Iglesia romana por su principado de superior poder„, á fin de que, según lo dice el Concilio de Aquileya de 381, todos los fieles, "como miembros consociados en una cabeza, formasen reunidos un solo cuerpo en aquella Sede de donde los derechos de la venerable comunión dimanan á todos.„ Inútil sería añadir á los citados otros textos de Padres ó de Concilios, bastándonos decir que la tradición nos los ofrece muy bellos y terminantes. Demos, pues, remate á lo dicho con esta definición del Concilio del Vaticano (*Ibid.*): "Si alguno, pues, dijere no ser de institución del mismo Cristo nuestro Señor, ó de derecho divino, que el bienaventurado Pedro tenga perpetuos sucesores en el primado sobre toda la Iglesia; ó que el Romano Pontífice no es sucesor del bienaventurado Pedro en ese primado, sea excomulgado.„

II. Presentan contra esta doctrina y contra esta argumentación de la misma

Iglesia algunas objeciones, de las cuales ponderemos aquí las más graves:

1.ª Jesús no ha hablado de esta supervivencia de Pedro en sus sucesores, y no ha dado á éstos ninguna garantía.

2.ª Una vez fundada la Iglesia por el ministerio de Cephas, quedan terminadas las funciones de éste, y los Obispos de Roma se hallan exactamente en el mismo rango que los de Antioquía, Alejandría, etc.

3.ª ¿Cómo, en efecto, tendrían sobre los otros un primado de derecho divino, cuando es sabido que todo privilegio personal termina con la persona á quien fué dado?

4.ª Aunque haya venido á Roma San Pedro, fué antes Obispo de Antioquía y de Alejandría.

5.ª Y además, ¿podía su voluntad, por decidida que estuviese á favor de Roma, transmitir á sus sucesores en aquella ciudad una prerrogativa de orden exclusivamente divino?

6.ª Los Papas de Roma, para elevarse sobre los demás metropolitanos, han tenido la hábil y feliz inspiración de decirse únicos sucesores de San Pedro, y de persuadir primero á los fieles y al clero de inferior jerarquía, y luego á un cierto número de Prelados occidentales, y aun también orientales, que con su palio habían heredado su espíritu y su autoridad: leyenda traída nuevamente de Moisés y Josué, de Elías y Eliseo.

7.ª Los Emperadores romanos y los Reyes bárbaros consideraron que les traía cuenta el buen éxito de esa atrevida tentativa, y han empeñado á sus pueblos en un camino de sujeción y abdicación moral, de donde esperaban sacar amplias ventajas.

8.ª Los orientales han resistido más valerosamente que los occidentales á esa usurpación religiosa y política. Pero al fin, con Enrique VIII, Lutero y Calvino, el Occidente ha vuelto á hacerse dueño de sí mismo y ha sacudido la tiranía del sacerdote de Roma, y pronto podrá darse por terminada la era de las usurpaciones papales.

III. Respuesta á las expresadas objeciones:

1.ª Ya que Jesús no haya pronunciado la palabra supervivencia, ha establecido el hecho y concretado su noción; lo que es, ciertamente, más que decir el nombre. ¡Pues qué! al declarar que Cephas será la piedra, la roca sobre la cual edificará una Iglesia invencible á los asaltos del infierno, ¿no afirma que Cephas permanecerá siempre como base y fundamento de esa Iglesia? ¿Puede acaso subsistir un edificio sin el fundamento que lo sostiene? Cephas durará, pues, tanto como la Iglesia edificada sobre él. Mas ¿de qué modo, toda vez que no es inmortal (y Jesús le ha profetizado la muerte)? Por medio de sus sucesores, que continuarán siempre llenando en la sociedad católica, en la monarquía eclesiástica, este oficio de piedra fundamental. Tendrán, como Cephas, las llaves del reino de los cielos, atarán y desatarán como él, confirmarán á sus hermanos como los confirmaba él; porque la Iglesia tendrá siempre necesidad del poder de las llaves, del poder de atar y desatar, del poder de sostener á los vacilantes y confortar á los débiles; en una palabra, del poder de Pedro tal como lo constituyó Jesucristo. Pedro se perpetuará, pues, en los sucesores que Jesús ha de darle, y les prestará, como á él antes, su divina é indefectible garantía.

2.ª Si San Pedro no hubiera sido más que un instrumento, un delegado, un ministro de Jesús en la fundación de la Iglesia, sus funciones no hubieran debido prolongarse más allá del período de esa fundación. Pero no ha sido ése su destino. Porque á lo que Cristo lo destinó fué á piedra y roca inconmovible de su Iglesia, de esta Iglesia fundada para durar hasta el fin del mundo; á jefe necesario, en cuyo derecho y autoridad se apoya este grande é indestructible reino espiritual. Jesús no quiere en él cambio alguno de constitución ó de dinastía. Un Papa que no fuese exacta, completamente y sin partícipes el sucesor de San Pedro no pertenecería á la Iglesia, y los que estuviesen en su obediencia no serían la Iglesia. Así que el cargo de Pedro no debe tampoco jamás concluir, como no concluye la existencia de la Iglesia fundada sobre él, y los herederos de su sede, los depositarios de sus funciones y de su poder, los Obispos de Roma, son necesariamente también la piedra fundamental y única en que ha de estribar perpetuamente la solidez de todo

el edificio. Imposible es, pues, que el Papa de Roma haya de ocupar meramente el grado de los otros Obispos, ni aun tampoco quedarse al nivel de los grandes Patriarcas de Antioquía, Alejandría ó Constantinopla.

3.ª Si el primado conferido á San Pedro hubiera sido un privilegio personal en recompensa á sus méritos ó á sus trabajos apostólicos, no hubiera pasado á sus sucesores; y lo mismo se diga si hubiera tenido por objeto obviar dificultades del momento, proveer á necesidades provisionales. Pero, muy lejos de eso, ha sido instituído, dice el Concilio del Vaticano (ibíd.), para perpetua salud y bien constante de la Iglesia; "debe, pues, durar siempre por la asistencia del mismo (Jesucristo) en la Iglesia; que, fundada sobre la piedra, permanecerá firme hasta la consumación de los siglos„. Pedro muere, pero sus funciones, su cargo y su primado son inmortales.

4.ª Fuera de duda está haber venido Pedro á Roma, haber tenido allí su Sede episcopal y haber consumado allí también su vida con el martirio. (Véase el artículo *Pedro* (*Episcopado de San*) *en Roma*.) Ni cabe tampoco duda en que había estado antes en Antioquía y en Alejandría, donde se venera su cátedra episcopal. Mas cuando permanecía en aquellas dos metrópolis era ya en derecho, por la voluntad de Dios y la suya, Obispo de Roma. Una vez llegado á serlo de hecho, no conservó sobre Antioquía y Alejandría más que la jurisdicción que el Papa tiene sobre toda la Iglesia, ó que conserva sobre una diócesi particular cuya administración se reserva sin ser única y simplemente su Obispo. El primado principal estuvo, pues, siempre unido á la Sede de Roma, y la muerte de San Pedro en el Janículo lo ha fijado allí para siempre. Los Patriarcas de Antioquía y de Alejandría pueden ser los sucesores de Pedro considerado como administrador temporal de aquellas Iglesias particulares, pero no como Primado de la Iglesia universal.

5.ª Concíbese muy bien que el Salvador hubiera podido dejar á Pedro el cuidado de escoger por sí mismo la Sede definitiva del Primado, y que de derecho divino el Obispo que en aquella Sede le sucediese hubiera sido el verdadero jefe y primado de la Iglesia universal. Pero no pensamos que las cosas hayan sucedido de esa manera. Es más racional, y más tradicional también, creer que nuestro Señor había hecho esa elección de Roma y la había impuesto á Pedro. En este caso nada más claro y cierto que el derecho divino de los Obispos de Roma al Primado universal. Por una consecuencia evidentemente lógica, ese Primado divinamente asignado á Roma no podrían arrebatárselo los hombres. El Papa que renunciase á ser Obispo de Roma para serlo de Cahors, sería Obispo de Cahors, como lo decía Juan XXII, pero no sería ya Papa.

6.ª Esa pretensión que se supone de elevarse sobre los demás metropolitanos hubiera sido no menos vana que absurda de parte de los Obispos de Roma. No van las cosas de la Iglesia y de su jerarquía á la manera de los gobiernos civiles y de su preponderancia relativa. No podría citarse en los anales del Catolicismo ningún hecho auténtico de un Obispo que haya llegado á imponer su autoridad á sus colindantes; tales elevaciones necesitan siempre ser promovidas ó sancionadas por el Obispo de Roma. ¡Y éste precisamente habría podido arrogarse, en detrimento de todos los demás, un predominio contrario á la constitución misma de la Iglesia, á la jerarquía establecida por Jesucristo y los Apóstoles! Cosa es meramente imposible. Y además, ¿por qué medios habría conseguido tal? ¿Por la fuerza? Pues lo referiría la Historia, que no dejaría de mostrarnos también poco tiempo después la victoriosa reinstalación del derecho. ¿Por la persuasión? Pues por ignorantes que supongamos al pueblo, al clero y al Episcopado de los primeros siglos, no hubieran aceptado con esa facilidad un hecho tan considerable y de consecuencias prácticas tan palpables. Los recuerdos del Antiguo Testamento nada podían para eso, y si los Obispos de Roma se hubiesen apoderado indebidamente del poder que en la actualidad ejercen, la opinión pública, y esto aun sin que mencionemos ahora los Concilios y sus anatemas, hubiera bien pronto reducido á la nada tal empresa. Júzguese sino por

lo que pasó con tentativas de usurpación, menos atrevidas seguramente, en San Petersburgo, Londres, Constantinopla y Goa. ¿Han conseguido acaso hacerse aceptar en silencio por el mundo cristiano, y sin que ni aun se echase de ver el asunto?

7.ª ¿A qué Reyes y Emperadores alude esa objeción cuando dice que han contribuído por astucia política á extender el error de la supervivencia de San Pedro en los Obispos de Roma? ¿A los perseguidores y paganos? Claro que no. ¿A los primeros que se convirtieron? ¡Pues si éstos precisamente tuvieron que reconocer por su misma conversión aquella sucesión apostólica que se les daba como un dogma y que encontraban profesada en la Iglesia! ¿Acaso á los que vinieron después, como Teodosio y Justiniano? Pues en primer lugar, al legislar de una manera respetuosa para con los derechos del Obispo de Roma, obedecían á la fe católica, perfectamente establecida, perfectamente sabida por todos; y además, tan fácil es la inclinación, aun en los mejores soberanos, al absolutismo, que aquellos grandes hombres, los Constantinos, los Teodosios y los Justinianos, no se morían de entusiasmo por el poder espiritual de los Papas, ante cuya majestad resultaba harto pálida la suya. Carlomagnos y San Luises hay pocos, y aun aquí no falta cierta *Pragmatica sanción* desagradable para Roma, que muchos atribuyen sin ambages al hijo de doña Blanca de Castilla. Y es que los soberanos temporales saben que tienen en el Papa un juez á la par que un pastor, un censor á la par que un padre. Seguramente que les redundaría gran provecho, aun en las cosas temporales, de una afectuosa deferencia para con él; pero pocos comprenden esto, y ningunos acaso lo comprendieron perfectamente antes de Pipino y Carlomagno. No es, pues en la política humana donde ha de buscarse el origen del primado pontificio.

8.ª Nada autoriza á decir eso de que los orientales han resistido mejor que los occidentales la autoridad que en la objeción se presenta como una colosal usurpación de los Papas. Lo que hay es que, después de largos siglos de obediencia, se rebelaron los orientales más osadamente contra los Papas y contra sus propias tradiciones. Y no hay más que eso. El Concilio de Calcedonia (act. 2), el III de Constantinopla (act. 18), Policarpo y Dionisio de Alejandría (Ap. Euseb., V, 24; VII, 9), Basilio (*Ep.* 70 *ad Damasum*) y el Crisóstomo (*Ep. ad Innoc. I*), por no citar más que algunas entre los cientos de autoridades que pudiéramos invocar, ponen bien de manifiesto cómo se ha pensado y obrado en Oriente en un principio á favor de los Papas. Por lo que toca á Occidente, cierto es que los reformistas del siglo XVI han conseguido arrancar considerables porciones á la unidad romana; pero no han conseguido, ni suprimir los derechos del Pontífice, ni ahogar las aspiraciones de las almas verdaderamente cristianas, que más que nunca, apagado ahora el ardor de las primeras luchas, comprenden la necesidad de volverse hacia Pedro, que vive siempre en el Obispo de Roma.

§ III.—El Primado pontificio.

I. Tomemos también aquí del Concilio Vaticano la noción exacta y auténtica de ese Primado y las pruebas más notables de su realidad. Aquella venerable asamblea renueva (sess. IV, cap. III) desde luego la famosa definición del sínodo ecuménico de Florencia, donde se declara "que la Santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre todo el orbe, y que el mismo Pontífice Romano es sucesor del bienaventurado Pedro, príncipe de los Apóstoles, y verdadero Vicario de Cristo, y cabeza de toda la Iglesia, y padre y doctor de todos los cristianos, y que al mismo, en la persona del bienaventurado Pedro, ha sido entregada por nuestro Señor Jesucristo la plena potestad de apacentar, regir y gobernar la Iglesia universal, según también en las actas de los Concilios ecuménicos y en los sagrados canónes se contiene.„ Tal es, en efecto, la enseñanza del Evangelio, cuyo testimonio hemos oído ya, la de los mismos Soberanos Pontífices y de los Concilios tanto generales como particulares.

De este principio resulta:

1.º Que por institución divina el Primado pontificio consiste en una potes-

tad universal, ordinaria, inmediata, verdaderamente episcopal, en virtud de la cual el Papa puede y debe regir á todos los fieles y á todos los pastores, no sólo en las cosas que pertenecen á la fe y las costumbres, sino también en los asuntos de disciplina y régimen de la Iglesia.

2.º Que tiene el derecho de comunicar libremente en el ejercicio de su cargo con todos los pastores y todos los fieles, á quienes debe mantener en la unidad y dirigir hacia el cielo.

3.º Que asimismo por derecho divino es juez supremo de los fieles y se puede recurrir á su juicio en todas las causas eclesiásticas, y que su sentencia no puede ser revisada por nadie, ni á ninguno le es lícito juzgar sobre sus juicios." Si, pues, alguno dijere, concluye el Concilio del Vaticano, que el Romano Pontífice tiene tan sólo el cargo de inspección ó dirección, pero no la plena y suprema potestad de jurisdicción sobre toda la Iglesia, no sólo en las cosas que pertenecen á la fe y las costumbres sino también en las que tocan á la disciplina y régimen de la Iglesia extendida por todo el orbe, ó que tiene solamente la principal parte, pero no toda la plenitud de esta suprema potestad; ó que esta su potestad no es ordinaria é inmediata, ya sobre todas y cada una de las Iglesias, ya sobre todos y cada uno de los pastores y fieles, sea excomulgado.„

II. Pero contra esta doctrina y sus pruebas, ya bíblicas, ya tradicionales, se hacen ciertas objeciones, principalmente las que á continuación enumeramos:

1.ª Si es cierto lo que dice el Concilio del Vaticano, los Obispos no son ya más que Vicarios apostólicos, y no verdaderos pastores con potestad propia y ordinaria sobre los fieles.

2.ª Es inadmisible desde el punto de vista político que el Papa, soberano extranjero, elegido sin participación de los Gobiernos temporales, intervenga, inmediata, directa y ordinariamente, en los asuntos espirituales de los diferentes Estados; sus actos no son tolerables sino á condición de estar sometidos al *placet* del Estado y revestidos de un *exequátur*, sin cuyo requisito se podrá, y aun se deberá en ciertas coyunturas, impedirle que comunique con súbditos que no lo son suyos.

3.ª El recurso de apelación como por abuso, ora del Papa al Concilio, ora del Papa á la suprema magistratura civil, ora también del Papa mal informado al Papa mejor informado ó á su sucesor, ora, por último, del Papa á la Iglesia entera y á nuestro Señor Jesucristo, es un derecho racional, muy necesario, y que más de una vez se ha ejercitado con razón.

4.ª Sería preciso por lo menos restringir la jurisdicción pontificia á materias de fe y costumbres, y es una exageración intolerable el extenderla á otros puntos, como lo prueba la ambición política de ciertos Papas, que osaron, efectivamente, entrometerse en poner y quitar Emperadores y Reyes, Cartas políticas y Constituciones sociales.

5.ª Nada hay en la Biblia que autorice tales abusos de interpretación y de acción; los Papas no son aquí más que unos usurpadores.

6.ª También la tradición cristiana primitiva protesta claramente contra sus hábiles y atrevidos manejos; nada hay de común entre la potestad pontificia de los tres primeros siglos y la del IX, y existen grandes diferencias entre la del IX y la del XIII; las invasiones de la curia romana se hacen después más atrevidas, y Lutero mismo no consigue detenerlas. Los Papas modernos, ayudados de las Ordenes religiosas, principalmente de los jesuítas, no cesan de acrecentar el poder pontificio; y si en lo temporal la revolución francesa, y los acontecimientos políticos que la siguieron, trajeron progresivamente y consumaron por fin la decadencia de ese poder, nunca en lo espiritual ha sido tan ambicioso y triunfante como en el Concilio del Vaticano, donde la antigua Constitución de la Iglesia ha cedido su puesto á un catolicismo nuevo.

III.—No es difícil resolver esas objeciones:

1.ª No obstante el Primado pontificio tal como lo entiende el Concilio del Vaticano, conservan los Obispos su potestad propia, su jurisdicción ordinaria é inmediata sobre las ovejas que les han sido confiadas. Es una cosa que se ha visto siempre en todas las sociedades monárquicas; el poder del jefe del Es-

tado no empece al de los Gobernadores ó al de los Jueces; ambos poderes alcanzan directamente á los ciudadanos con subordinación el uno al otro. "Tan lejos se halla de perjudicar, dice el Concilio del Vaticano (ibíd.), esta potestad del Sumo Pontífice á aquella ordinaria é inmediata potestad de la jurisdicción episcopal con la cual los Obispos, que puestos por el Espíritu Santo sucedieron en el lugar de los Apóstoles, apacientan y rigen, como verdaderos pastores, cada uno el suyo, los rebaños asignados á su cuidado, que antes bien dicha potestad es afirmada, robustecida y vindicada por el Pastor supremo y universal, según aquello de San Gregorio el Grande: "Mi honor es el honor de la Iglesia universal. Mi honor es la sólida fuerza de mis hermanos. A mí se me honra verdaderamente cuando no se niega á cada uno el honor que le es debido.„ (*Ep. ad Eulog. Alexandrin.*). Por lo que hace á los simples Vicarios apostolicos, por más que hayan recibido la consagración espiscopal, tienen sólo sobre sus vicariatos una autoridad extraordinaria y delegada, sin poder propio y ordinario de jurisdicción.

2.ª Los ciudadanos miembros de un Estado sólo pertenecen á éste desde el punto de vista de su fin temporal, y con subordinación á la autoridad espiritual de la Iglesia, á la cual corresponden primeramente como hombres y cristiatianos. Y la Iglesia, lejos de estar subordinada al Estado en cuanto á su fin y derechos y á los medios de que dispone, es ella misma independiente en su orden, que es el más elevado y superior á todo otro poder en cuanto al gobierno de las almas. Preciso es que el Estado se decida de buen ó mal grado, y reconozca su incompetencia, y aun también su subordinación en los asuntos de carácter espiritual, eclesiástico, sobrenatural. Su pretensión de someter las disposiciones del Pontífice romano á las vejatorias formalidades del *exequátur* no tiene á su favor razón alguna, ni aun siquiera aparente. "Por lo cual, dice el Concilio del Vaticano, condenamos y reprobamos la opinión de aquellos que dicen que esta comunicación de la suprema cabeza con los pastores y la grey puede lícitamente impedirse, ó la sujetan á la potestad secular, pretendiendo que las disposiciones dictadas por la Sede Apostólica, ó con autoridad suya, para el gobierno de la Iglesia no tienen fuerza y valor si no son confirmadas por el beneplácito de la potestad secular.„

3.ª Las apelaciones como de abuso ó los llamados recursos de fuerza, por los cuales se defiere al poder civil una sentencia de la potestad eclesiástica, son la cosa más sin razón y más radicalmente nula, porque suponen que el poder civil es superior al religioso, y puede juzgar y reformar los actos de éste; suposición opuesta por completo al más rudimentario buen sentido; y si de un acto puramente civil no se ha de apelar al juez eclesiástico, con mayor razón no puede someterse una decisión del Pontífice Romano á una autoridad civil, cualquiera que sea. Apelar del Papa al Concilio ecuménico, es aseverar la autoridad de éste sobre aquél; afirmación, no sólo gratuita, sino completamente falsa. "A nadie es lícito juzgar los juicios de la Sede Apostólica„, escribía el Papa Nicolás I al Emperador Miguel, y toda la tradición ha tenido por verdadero este axioma. Apelar del Papa á toda la Iglesia es cosa que no tiene tampoco sentido, toda vez que los fieles unidos al Concilio ecuménico no le llevan ningún aumento de jurisdicción. Y, por último, la apelación del Papa al Papa mejor informado, ó á su sucesor, ó á Jesucristo mismo, puede despertar en la imaginación popular cierto efecto de emoción, pero en derecho absolutamente nada significa. Jesucristo ha querido que Pedro, que vive en sus sucesores, fuese la más alta potestad visible, el Juez supremo y definitivo en la Iglesia; y eso de apelar de uno á él mismo, ó de un tribunal visible á un tribunal invisible, cosa es extrajudicial y antigubernativa en sumo grado. Aun en el caso de imaginarse lesionado, y de estarlo en realidad, por una sentencia papal en un asunto en que puede errar el Sumo Pontífice, debería uno llevar con paciencia esa pena, y (caso de no poderse obtener del Papa la reformación de la sentencia) sacrificar su interés personal al bien superior de la paz común y de la edificación general, comprendiendo que la completa perfección de la justicia no

podría ser cosa de este mundo, ni aun en el orden eclesiástico, donde, sin embargo, se dictan las sentencias con precauciones que no siempre se hallan en los juicios humanos, aun los más graves é irreformables.

4.ª El Primado pontificio debe extenderse á todo el distrito que le señaló el Salvador, y ese distrito es la Iglesia, sólo la Iglesia, pero ésta en su totalidad. Las personas y las cosas que no son en ningún modo de la Iglesia, no están, pues, en modo alguno sometidas á la jurisdicción pontificia. Pero las que substancial ó accidentalmente tocan al orden eclesiástico, en la misma proporción dependen del Papa. En ese sentido han podido declarar los canonistas pontificios que, siendo hechos de orden moral regidos por leyes divinas, el mismo ejercicio y las condiciones del poder político podían estar sometidos á la apreciación del Papa y depender de su autoridad espiritual. Nada hay realmente en esta teoría que repugne á la legítima separación de las dos potestades y á su justa independencia recíproca. Sin duda que debe ser aplicada con prudencia por el temor de producir mucho más mal que bien, y ciertos actos de los Papas de la Edad Media, de San Gregorio VII, Inocencio III y Bonifacio VIII, no serían hoy día posibles ni provechosos; pero deducir de esta inoportunidad relativa la ilegitimidad é inoportunidad absoluta de esos hechos, es una falta de lógica.

Es necesario tener presente además, respecto á eso, que las costumbres y las Constituciones políticas de otras edades, las del tiempo en que vivieron los grandes Papas que acabamos de nombrar, les habían investido de derechos que las revoluciones y cambios sociales han podido suprimir. Esos derechos eran puramente políticos ó fundados sobre el poder pontificio, siendo aplicaciones, y por decirlo así adaptaciones del mismo á las circunstancias y á la época de aquel entonces; como quiera que sea, el caso es que eran legítimos y frecuentemente útiles, según lo prueba su adopción y duración. Los Papas que los ejercitaron respondían, pues, á lo que de ellos esperaban en aquella época los pueblos y proveían á la utilidad de éstos. Cambiadas las condiciones de tiempos y circunstancias, han podido desaparecer los derechos puramente políticos de los Papas, y dar también así ocasión á la desaparición de ciertas formas particulares bajo las cuales debía manifestarse el Primado pontificio inmutable en cuanto á su esencia. Bastarán muy bien estas breves observaciones para poner al lector en guardia contra las rimbombantes acusaciones que se han dirigido contra el Papado por su intervención en los asuntos políticos de otras edades.

5.ª La Biblia está terminante respecto á esta cuestión del Primado pontificio. ¿No es sólo á Pedro y sus sucesores, que tienen el mismo poder, según hemos mostrado, á quien Jesucristo ha confiado el poder de las llaves, el poder de apacentar toda la grey y el poder superior de atar y desatar todo? Ahora bien, ese poder equivale estrictamente al de un Rey en su reino, y de un Rey no constitucional, no amenguado, no limitado por un poder parlamentario igual muchas veces, si no superior, al suyo. Pedro, efectivamente, es de tal modo Rey y Pastor, que es él la única y fundamental piedra en que estriba todo el edificio social, la santa Iglesia de Jesucristo. Siguense de eso necesariamente las prerrogativas de su Primado; es por doquiera Obispo y Pastor propio con jurisdicción ordinaria; es Juez universal inmediato ó en apelación, no siendo posible casación ó revisión alguna contra sus sentencias, sin lo cual no sería ya verdaderamente ese Rey espiritual, ese Monarca sobrenaturalmente instituído, ese Pastor supremo que el Evangelio nos describe en términos expresos y decisivos.

6.ª Distíngase cuidadosamente entre el poder pontificio siempre idéntico en cuanto á su esencia y sus manifestaciones, que cambian según la variedad de los tiempos y las circunstancias. ¿Cómo se quiere que los Papas, relegados en las catacumbas y bajo el hacha de los líctores, hayan tenido ocasión alguna de entrar en los asuntos político-religiosos, para los cuales pedirán más adelante su intervención los Emperadores y Reyes cristianos? ¿Cómo se quiere que, ocultos en el cementerio de Calixto ó de Pretextato, convocasen Concilios ecuménicos, enviasen solem-

nemente Nuncios y Legados á los diferentes pueblos, estableciesen Congregaciones cardenalicias, Universidades católicas, Ordenes contemplativas ó militares?

Pasemos más adelante en el curso de los tiempos, y deteniéndonos en el reinado de Carlomagno preguntemos á nuestros adversarios si exigen que los Papas de aquella época publiquen *Syllabus* y redacten Encíclicas acerca de la libertad de conciencia y acerca de la libertad de imprenta.—¿Exigirán de Inocencio III las medidas dictadas por Gregorio XVI ó Pío IX para la propagación de la fe, para la fundación y buena marcha de los Vicariatos apostólicos en las Repúblicas americanas, y para la reorganización de la jerarquía en Inglaterra? Ciertamente que no. Dejen, pues, ya, de apellidar invasiones las nuevas aplicaciones, los recientes modos de útil empleo, las adaptaciones de la actividad pontificia á los acontecimientos contingentes de la historia humana. Y una vez hecho eso, dígannos qué les ha faltado, por ejemplo, á los Papas del siglo II ó III para ser tan realmente Papas como sus sucesores de los siglos XIII, XVI ó XIX; dígannos en qué un León X, un León XII y un Gregorio XVI, con su propia noción del puesto que ocupaban, habrían ido mas allá que un San León I ó un San Gregorio Magno. Los retamos á que, respetando en todo la Historia, puedan obtener de ella otras respuestas que las dadas por los mismos Papas sobre estos diferentes puntos. De un mismo poder, pero con diferentes recursos exteriores, en condiciones absolutamente diversas, no habrán de seguirse resultados completamente idénticos; antes bien serán esos resultados más ó menos satisfactorios y brillantes, alcanzarán á mayor ó menor distancia y revestirán á menudo distintas apariencias; pero Pedro permanecerá siempre tal como Cristo lo ha constituído, y los Papas no dejarán nunca de ser ese Pedro que vive siempre en la Iglesia sobre él edificada.

Nada ha innovado el Concilio del Vaticano en la Iglesia ni en el Papado. En vano han pretendido algunos descontentos persuadir á la política alemana que tendría que habérselas de hoy en adelante con un nuevo catolicismo; que ni pudieron persuadir de eso formalmente á aquella política ni aun á sí mismos, y su partido, como también sus declamaciones contra los jesuítas y el Papa, acabó de la más ridícula y humillante manera. Ese *viejo catolicismo* sólo ha servido para poner de realce que hay un catolicismo antiguo y siempre nuevo, el cual sin cambiar, pero desarrollándose, mira sereno las olas pasajeras y variables, cuyos asaltos pueden, sí, agitar, pero nunca sumergir la barca de Pedro.

§ IV.—La infalibilidad pontificia.

I. Para tener una idea cierta de lo que cree y enseña la Iglesia en esta importante materia, para tener también un exacto sumario de las principales pruebas que apoyan este dogma, oigamos al Concilio Vaticano en la célebre definición que ha hecho de dicho dogma (sess. IV, cap. IV): "Que en el Primado apostólico que sobre toda la Iglesia obtiene el Romano Pontífice como sucesor de Pedro, Príncipe de los Apóstoles, se comprende también la suprema potestad de magisterio: siempre lo ha profesado esta Santa Sede, y lo comprueba el uso perpetuo de la Iglesia y los mismos Concilios ecuménicos, señaladamente aquellos en que el Oriente se juntaba con el Occidente en union de la fe y caridad.„ Así lo expresa claramente la famosa fórmula del Papa Hormisdas propuesta por Adriano II á los Padres del VIII Concilio ecuménico, Constantinopolitano IV, y subscrita por ellos. Así lo reconocían altamente los griegos en su profesión de fe aprobada por el Concilio universal Lugdunense II. Así lo atestiguaba el Concilio ecuménico de Florencia en una definición que ya en el párrafo anterior hemos puesto.

La conducta de la Sede Apostólica en las cuestiones de enseñanza y de fe, de herejía y de errores, muestra bien que siempre se ha creído investida de esa función del supremo magisterio y que ha procurado llenarla en toda su extensión; "pues es procedente, dice San Bernardo, que los daños de la fe encuentren su principal remedio allí donde no puede haber deficiencia en la

fe„; (Carta 190) es decir, en la autoridad y el primado del Romano Pontífice.

El sentir de la Iglesia toda estuvo siempre en esto perfectamente acorde con el de la Santa Sede, "cuya apostólica doctrina han abrazado efectivamente todos los venerables Padres, y los santos Doctores ortodoxos la han venerado también y seguido, sabiendo muy bien que esa Silla de Pedro permanece siempre exenta de todo error, según aquella divina promesa de nuestro Señor y Salvador hecha al Príncipe y sus discípulos: "*Yo he rogado por ti que no falte tu fe, y tú, una vez convertido, confirma á tus hermanos.*„ (Luc. XXII, 32.) El Concilio del Vaticano pronuncia, por último, esta solemne definición: "Enseñamos y definimos ser dogma divinamente revelado que el Romano Pontífice cuando habla *ex cáthedra*, esto es, cuando, cumpliendo el cargo de Pastor y Doctor de todos los cristianos, define en virtud de su suprema autoridad apostólica que una doctrina sobre fe ó costumbres ha de ser tenida por toda la Iglesia, goza, por la asistencia divina prometida al mismo en la persona del bienaventurado Pedro, de aquella infalibilidad que el divino Redentor quiso tenga su Iglesia en la definición de la doctrina sobre fe ó costumbres, y que, por lo tanto, tales definiciones del Romano Pontífice son de suyo, y no en virtud del consentimiento de la Iglesia, irreformables.

„Si, pues, alguno, lo que Dios no permita, osare contradecir á esta nuestra definición, sea excomulgado.„

II. Muchas dificultades se han aducido contra esta dogma, y sabida es la resonancia que alcanzaron al tiempo del Concilio del Vaticano, con cuánta energía se propusieron y con cuánta sabiduría fueron refutadas. Indicaremos las más graves é interesantes, aquellas cuya solución conduzca á penetrar más en el conocimiento teológico del dogma; helas aquí:

1.ª La mera razón y el simple buen sentido rehusan creer en la infalibilidad de un hombre; y sería más fácil creer en la de un Concilio ó una Academia.

2.ª Tanto más que, creyéndose infalibles, vendrán los Papas á definir, sin estudio, reflexión y prudencia, lo que pueda haber menos científico y menos cierto.

3.ª A más de que, por muchas precauciones que tomen, podrán, sí, sus sentencias tocar la meta de una probabilidad muy grande, pero nunca pasar de ahí, pues que sólo la evidencia ó la palabra misma de Dios pueden proporcionarnos absoluta certeza.

4.ª Jesucristo no ha prometido esa certeza infalible á las definiciones pontificias; nada dicen de eso sus palabras á San Pedro.

5.ª Tampoco los Apóstoles han dicho ni sabido nada de eso.

6.ª Pedro erró hasta el punto de negar á su Maestro; ¿cómo, pues, sobre todo después de eso, hubiera merecido para sí y sus sucesores tan gran privilegio, no concedido á los otros Apóstoles y á sus herederos en las respectivas sedes?

7.ª A la manera que Pedro ha errado en cuanto á la esencia misma de la fe cristiana, varios de sus sucesores se equivocaron grosera y lamentablemente.

8.ª Así que la tradición eclesiástica está lejos de ser favorable á esas pretensiones ultramontanas, y probará á lo sumo que se ha recurrido en la práctica, como á una especie de *modus vivendi*, á las decisiones arbitrales del Obispo de Roma cuando no había otra salida para luchas religiosas en que iba empeñada la existencia misma del Catolicismo; pero no muestra ni remotamente haberse aceptado entonces la palabra del Papa como expresión definitiva, absoluta y sobrenatural de la verdad revelada.

9.ª Esas pretensiones ultramontanas de la infalibilidad son el resultado lento, pero visible, del orgullo y ambición de la Roma papal, que se exalta con los recuerdos de la antigua Roma; que se prevale del primado de honor concedido á Pedro; que se esfuerza por igualar, en el orden de lo espiritual, el poder de los Constantinos y los Justinianos en el orden civil; que consigue crearse partidarios entre los monjes y entre los escolásticos de la Edad Media; que se va poco á poco envalentonando para hacer acto de infalibilidad ante la Europa cansada del parlamentarismo teológico de los Concilios de Basilea y Cons-

tancia; que se aprovecha, para afirmarse, de la insaciable é invencible ambición de los jesuítas y sus adherentes; que se declara además contra los janesnistas, muy mal vistos de los Gobiernos temporales, y que llega, por fin, en la personalidad juntamente fogosa y mística de Pío IX, á hacerse divinizar por un Concilio falto de apreciación clara de las cosas y de independencia.

10. Es, pues, esta usurpación una de las más flagrantes, y los hombres de Estado que se han negado á reconocer en la Iglesia del Papa infalible á la antigua Iglesia legal con quien sus antepasados y ellos mismos habían tenido relaciones diplomáticas y concluído Concordatos, no han hecho más que certificar de una situación histórica y jurídicamente innegable; nada hay de común entre el *Pedro* que el Evangelio nos presenta, sujeto á error y errando, y el pretendido Papa infalible que el Concilio del Vaticano nos ha dado.

11. Y, por último, ¿qué fórmula es esa de *ex cáthedra*, de la cual nadie puede dar una explicación satifactoria, y que es entendida de cien maneras diferentes, hasta el punto de hacer prácticamente inútil el pretendido privilegio de la infalibilidad, puesto que no se sabe jamás cuándo concurren las condiciones al efecto necesarias?

III. A estas objeciones, cuya fuerza y alcance no se nos acusará de haber amenguado ó disminuído, vamos á contestar en las siguientes respuestas:

1.ª Está, efectivamente, en su derecho la razón al no creer en la infalibilidad de un hombre, y hasta haría muy bien en no creer en la de una Academia ó un Congreso científico. Así que aquí no se trata de eso, sino de la infalibilidad del mismo Dios. Nadie puede ponerla en duda; nadie puede tampoco negar, á no negar primero la posibilidad de toda acción divina *ad extra*, la posibilidad de que Dios inspire ó asista al espíritu humano de tal suerte que se halle éste enteramente preservado del error en tal ó cual determinada condición. La inspiración se concedió á los autores sagrados, y no se concede á los Concilios ecuménicos ni á los Papas. La asistencia que defiende al entendimiento finito contra los defectos en que de suyo pudiera incurrir se concede á la Iglesia docente reunida en Concilios generales ó dispersa en las diferentes diócesis, y al Papa, cabeza de la Iglesia.

Ni la Iglesia ni el Papa se tornan por ende impecables; ni tampoco se hacen infalibles en todo, sino en las definiciones de su magisterio pertenecientes á fe ó costumbres. En tales casos no está la causa y la garantía de su infalibilidad en su ciencia, capacidad, conciencia y probidad científica; que todo eso son meramente medios subordinados á la verdadera causa y á la suprema garantía, que es Dios mismo.

2.ª Síguese de aquí que al dar los Soberanos Pontífices esos juicios definitivos obligatorios para la creencia y adhesión de toda la Iglesia, no tenemos que temer imprudencia ó temeridad, precipitación ó presunción alguna de parte de ellos. Podríamos abrigar semejante temor si fuesen ellos mismos la garantía de su enseñanza. Pero ¿cómo temer, cuando es Dios la única fuente de su infalibilidad?

¿Y no habrá de asistirlos precisamente para que no sean precipitados, inconsiderados, temerarios ó presuntuosos?

¿No es evidente que sólo les permitirá dar una decisión cuando sea necesaria y se haya suficientemente madurado?

3.ª Vése también por eso que si las sentencias dadas por los Papas, tras maduro examen, en lo que no toca á la fe ni á la moral cristiana, pueden alcanzar, y ordinariamente alcanzan, un muy alto grado de probabilidad y autoridad, las definiciones de su magisterio en materia de fe ó costumbres, como que tienen la garantía de Dios mismo, poseen una absoluta certeza, perfectamente idéntica á la de la palabra divina: no son inspiradas como la Sagrada Escritura, pero son, como ella, irrefragables.

4.ª Nuestro Señor ha prometido muy claramente esa infalibilidad á San Pedro y sus sucesores. No tan sólo le dijo: "Y yo he rogado por ti que no falte tu fe, y tú, una vez convertido, confirma á tus hermanos„, lo cual carecería de sentido si no asegurase á Pedro una asistencia divina que le permita ser el apoyo de sus hermanos, los demás Obis-

pos, en caso de que llegaren á vacilar, á titubear en materias de fe ó costumbres; no tan sólo le dió el poder de las llaves, es decir, el poder supremo de abrir el reino de los cielos y de regirlo sin disputa ni contradicción de nadie, lo cual no podría explicarse sin la infalibilidad doctrinal; no tan sólo le hizo Pastor supremo de los pastores y los fieles todos, evidentemente con el cargo de determinar dónde está la verdad y el bien con que han de nutrirse, dónde la falsedad y el mal que deben absolutamente evitar, lo cual supone en él una vez más el privilegio de una infalibilidad proporcionada á sus funciones, sino que además (y á esto tenemos que volver siempre si queremos entender á fondo la doctrina del divino Maestro) hizo éste de Pedro la piedra ó roca fundamental sobre que está edificada la Iglesia, y contra la cual, lo mismo que contra la Iglesia, no podrán prevalecer nunca tampoco las puertas del infierno. Pues bien, examinemos el supuesto de que Pedro ó su sucesor impusiesen á la Iglesia universal una doctrina herética é inmoral; si la Iglesia se adhería á eso, ya las puertas del infierno habrían prevalecido contra ella y contra su piedra fundamental; si la Iglesia no se adhería, se separaba de Pedro, que no sería ya su base, su sostén, su *substratum*; si, por último, la Iglesia, lejos de adherirse, obligase á Pedro á renunciar su aserto haciéndole así volver á lo verdadero y lo bueno, entonces era ella quien se trocaba en salvaguardia y sostén de aquel á quien Dios había hecho su roca, su piedra, su *Cephas*. ¿No se ve, pues, cuán contrarias son esas tres hipótesis á la institución del Salvador y á la divina palabra del mismo?

5.ª Los Apóstoles, al reconocer, como hemos dicho, la primacía de Pedro, vieron ciertamente en aquel hecho, ó mejor en aquel principio, la consecuencia de infalibilidad doctrinal que el mismo Jesucristo había puesto allí, y de allí con suficiente claridad deducía, según acabamos de ver. Si, con todo, los actos de estos mismos Apóstoles, actos de que por otra parte conocemos harto escasamente, no muestran que hayan profesado ellos explícitamente la misma doctrina que nosotros respecto á esa infalibilidad, la razón es bien sencilla; tenían ellos, como Apóstoles, un privilegio personal é individual de infalibilidad que les dispensaba de acudir como sus sucesores al supremo juicio de su jefe. Si no han hecho de esto declaración formal por escrito, es por que les bastaba prescribir la obediencia de espíritu y de corazón á la Iglesia tal como Jesucristo la instituyó, tal como la daban á conocer en sus catequismos verbales: infalible en Pedro y sus sucesores, infalible en cada Apóstol, pero no en sus sucesores individuales: infalible, por último, en el Episcopado todo en unión con su cabeza. Hemos dicho arriba, y volveremos más adelante á decir, que la Iglesia primitiva, tan pronto como se ofreció ocasión para ello, testificó de hecho y por escrito que ésa era su creencia; así, por lo tanto, lo sabía por los mismos Apóstoles como lo sabían éstos por Jesucristo.

6.ª La negación de San Pedro nada tiene que ver con la cuestión de que se trata. Por de pronto, cuando Pedro negó así á su Maestro no estaba todavía investido de la primacía pontificia; no era Papa, y aún no existía la Iglesia. Además, su caída no consistió en una falsa definición *ex cáthedra* dirigida á toda la cristiandad. Sin duda que esa triste falta no era una recomendación á su favor; mas Cristo no considera los méritos ó deméritos personales al conceder una prerrogativa que nada tiene de personal, y el ser Pedro y sus sucesores infalibles en circunstancias dadas no es para utilidad ó placer suyo, sino para bien de la Iglesia. No hay, pues, que intentar explicarnos el motivo por qué la Providencia los escoge á ellos más bien que á otros. Repárese también que los colegas de Pedro gozaron del mismo privilegio de infalibilidad que él, no por igual título, sino por su carácter de Apóstoles; y los Obispos, que colectivamente son sus sucesores, colectivamente les suceden también en su infalibilidad cuando se hallan reunidos en Concilio ecuménico. No se ha de exagerar la munificencia divina para con Pedro en tales maneras que parezca haber olvidado por él á todos los demás.

7.ª Los Papas, no es necesario que lo repitamos, pueden errar teórica y

prácticamente en su vida privada, en sus providencias judiciales ó administrativas, y aun en su enseñanza cuando no tiene el carácter y alcance de definición dirigida á toda la Iglesia en materia de fe ó costumbres. Mas en cuanto á las definiciones de esa clase, no se encontrará una sola en que haya errado un Papa. Los célebres casos de Honorio, Vigilio y Liberio, el famoso incidente del proceso de Galileo (véase esa palabra), la historia privada del Papa Marcelino y de Alejandro VI, han sido esmeradamente discutidas antes del Concilio del Vaticano, durante dicho Concilio y después del mismo, y han resultado, como la negación de Pedro, ajenas á la cuestión; dejémoslas, pues, en tal estado.

8.ª Lejos de ser la tradición eclesiástica contraria al dogma de la infalibilidad pontificia, le es manifiestamente favorable desde los primeros tiempos del Cristianismo. A lo que arriba dejamos dicho añadiremos meramente este hecho de una evidencia palpable y de una fuerza demostrativa incontrastable: siempre, en la Iglesia primitiva y después, se ha considerado como herética toda doctrina condenada por Roma, y como ortodoxa toda doctrina aceptada por Roma. No se tuvo jamás por desertor de la fe de Cristo á quien no se apartaba de la fe de Pedro, y el grande y único medio de justificación á que acudían los católicos injustamente tildados de error en sus creencias, era mostrar su entera adhesión á la doctrina pontificia. Es éste, repetimos, un hecho perfectamente antiguo, notorio y cierto. ¿Y puede acaso interpretarse de otra manera que por la persuasión universal de la infalibilldad del Papa? Del Papa decimos, porque la Santa Sede sin el Papa es una abstracción; y la Iglesia romana sin Obispo de Roma no es verdaderamente ni infalible, ni siquiera Iglesia. Y este hecho á la par tan extraordinario considerándolo humanamente, y tan ordinario en los anales del Cristianismo, muestra bien que no se trataba sólo de un *modus vivendi* adoptado por recurso en último extremo para suprimir las luchas y apaciguar las controversias, sino realmente de una regla de fe indiscutible, indestructible: de suerte que servía de piedra de toque para distinguir quién era católico y quién no, el ser ó no su creencia conforme con la del Papa. Era, pues, éste, en efecto, el Doctor supremo, el Maestro infalible, el órgano divinamente autorizado de la divina revelación.

9.ª Antes que la Roma pontificia pudiera tener libertad ni gusto para pensar en las glorias de la Roma pagana, que la condenaba á las Catacumbas y al Anfiteatro, tenía toda la Iglesia por infalibles á los Papas, y San Ireneo (*Contra Haeres.*, lib. III, cap. III) y el mismo San Cipriano (Epp. 45, 52; *De Unit. Eccl.*, n. 1) eran unos intérpretes de la convicción universal de los cristianos al escribir esos famosos textos que serían inexplicables sin la creencia de la infalibilidad de los sucesores de Pedro. Ni era diversa tampoco la conducta y lenguaje de los orientales, como, por ejemplo, Orígenes y Dionisio Alejandrino. (Athan., *de Sent. Dyon.*, n. 13; Eusebio, *Historia Ecclesiástica*, VI, 36 etc.) Si el primado concedido á San Pedro por Jesucristo, y reconocido por la Iglesia, hubiera sido meramente un primado de honor, ciertamente que en ningún siglo, en ninguna diócesis, por ningún Obispo se hubiera consentido transformarlo en primado de jurisdicción y de magisterio infalible; pues no permite la historia de la Iglesia creer que el Episcopado haya sido nunca tan descuidado que contemplase sin hacerles oposición tamañas intrigas. Se echa mano de los primeros Emperadores cristianos para decirnos que la majestad de éstos ha dado á los Obispos de Roma la ambición de ponerse al nivel de ellos para sobrepujarlos después; pero precisamente el poder imperial, generalmente poco benévolo para con el poder de los Papas, más bien lo habría reprimido y comprimido con todas sus fuerzas si no tuviera comprobado de antemano que de hecho y de derecho existía su preeminencia espiritual. Un sueño es también el ver en los monjes de la Edad Media, ya que no los inventores de la infalibilidad pontificia, los grandes promovedores y fautores de ella. ¡Pues qué! ¿no los vigilaba el Episcopado, y no los haría volver á sus condiciones normales cuando quisiesen extralimitarse con

teorías ó hechos anormales? Y los escolásticos, ¿no mostraban acaso harta independencia de espíritu, y aun hasta el punto de ocasionar alguna vez inquietud á los Papas, cuyos fautores se pretende hayan sido? Posible es que los escándalos de Constanza y de Basilea hayan hecho comprender mejor á algunos cuán necesario es á la Iglesia el primado infalible de Pedro; pero es también un hecho histórico visible que el galicanismo tuvo, si no su origen, notables aumentos al menos en las discusiones y divisiones de aquella triste época.

Esta doble influencia la vemos también de nuevo en los acontecimientos del siglo XVI; pues al paso que la revolución protestante daba ocasión por una parte á que resaltase más el inmenso beneficio de un doctor y pastor infalible, y á que se decidiesen los mayores santos y los hombres más notables, y en especial la naciente Compañía de Jesús, á defender como verdadero paladión de la fe católica las prerrogativas del Romano Pontífice, sembraba dicha revolución por doquiera, hasta en las naciones fieles á la antigua Iglesia, un espíritu de licencia y de escepticismo, de racionalismo teórico y práctico, que ciertamente no secundaba lo que los objetantes llaman ambiciones ultramontanas y los esfuerzos que se pretende atribuir á los Papas en pro de su infalibilidad. Si éstos han afirmado con energía su poder en las cuestiones del jansenismo, nada hicieron en ello que no hubiesen hecho con igual celo, y alguna vez con mayor decisión sus antecesores de los primeros siglos. ¡Y qué inepcia, por último, esa de suponer que la definición de la infalibilidad pontificia en el Concilio del Vaticano resultase de los defectos de un Papa y de unos Obispos para poco! ¡Como si, en efecto, fuese aquél un desmandado autócrata, y éstos una muchedumbre sin discurso ni corazón! No por cierto: no faltaron á aquella augusta asamblea libertad, ciencia y conciencia; y aun miradas sólo naturalmente la cosas, era ya grande la autoridad de su definición; pero mirándolo como debe ser, sobrenaturalmente, y para todo el que crea en la infalibilidad de la Iglesia, ha sido la del Soberano Pontífice definida con todas las garantías de verdad de los dogmas más ciertos.

10. Aunque haya habido algunas discusiones sobre el sentido de la fórmula *ex cathedra*, es muy claro. El Papa define *ex cathedra*, "desde su Silla apostólica„, cuando enseña como maestro y doctor supremo de la Iglesia entera en virtud del cargo pastoral confiado á Pedro, de su oficio de piedra fundamental sobre la cual está edificada la Iglesia, de su deber de apacentar toda la grey de Cristo, y, en una palabra, cuando habla *como Papa, imponiendo á todos la creencia de lo que enseña.* La *cathedra*, ó dígase *sede*, designa en el lenguaje tradicional de la Iglesia la silla ó cargo del Obispo y la silla ó cargo del maestro. El Papa, Obispo y maestro universal, es infalible en las cuestiones en que lo sería también la Iglesia misma cuya cabeza es él; por consiguiente, en materias de fe ó de moral, y en aquellas que de tal modo se enlazan con esos dos puntos que no podrían sin ellas ser éstos suficientemente enseñados, expuestos y defendidos.

En cuanto á saber si el Papa habla efectivamente como tal con la voluntad de obligar nuestra fe, nada ordinariamente más fácil, ya sea que lo declare ó lo haga oficialmente declarar el mismo; ya que las circunstancias en que promulga su decisión dogmática no dejen de ello duda; ya, en fin, que el Episcopado, los teólogos y los fieles estén unánimes en juzgarlo así. Ahora, en el caso de haber realmente duda formal acerca de eso, no existe la obligación de adherirse, so pena de anatema, al decreto pontificio, que puede por lo demás, y por otros títulos, obligar en conciencia.

Consúltese en este DICCIONARIO los artículos *Iglesia* y *Galileo*; el Cardenal Franzelin, *De Traditione*, *De Ecclesia*; el Cardenal Manning, *Historia del Concilio del Vaticano;* Revdo. P. Palmieri, *De Pontifice Romano*, etc., etc.

DR. J. D.

PARAISO TERRENAL.—Las tradiciones que nos ha legado la Biblia acerca de la cuna del género humano han sido en todos tiempos objeto de ataques por parte de los enemigos de la fe. No nos toca ventilar ahora las

objeciones propuestas contra la historia del Edén á nombre de la filosofía racionalista, que rechaza á la par la posibilidad de los milagros y la idea del pecado original.

Vamos á mantenernos en un punto de vista estrictamente bíblico para refutar otra objeción concebida, poco más ó menos, en los términos siguientes: "La Biblia da acerca de la situación del Edén indicaciones geográficas bastante precisas. Cuando, según ellas, se intenta determinar el sitio del paraíso, nos encontramos con imposibilidades de toda especie; y si la Biblia se ha equivocado respecto al lugar del Edén, pudo efectivamente equivocarse respecto á su existencia misma." Para manifestar lo baladí de semejante dificultad veamos, lo primero, cuáles son las indicaciones que en el Génesis se contienen: "Un río, dice el sagrado libro, salía del lugar del deleite para regar el paraíso, el cual desde allí se reparte en cuatro cabezas (ríos, ó brazos de río, se entiende). El nombre del uno, Phisón, éste es el que cerca toda la tierra de Havilath, en donde nace el oro, y el oro de aquella tierra es muy bueno; allí se encuentra bdelio y piedra *sohán*. Y el nombre del segundo río, Gehón, éste es el que cerca toda la tierra de Kusch. Y el nombre del tercer río, Hiddequel (Tigris), éste corre hacia los asirios. Y el cuarto río es el Éufrates." (Gén., II, 10-14.) Aun dado caso que, según estas indicaciones, fuese imposible hoy asignar el sitio del paraíso terrenal; aun cuando varios de los sistemas imaginados á ese propósito quedasen completamente convictos de erróneos, como parece serlo, por ejemplo, la hipótesis que coloca el Edén en la India, no se seguiría de ahí que resultase ser inventado el relato bíblico.

No conocemos bastante la geografía antigua, sobre todo la de tan remotos tiempos, para que se considere nadie con derecho de ser tan afirmativo y de dar por falso lo que no puede comprender. Pero, en realidad, varias de las hipótesis imaginadas respecto á la situación del Eden son posibles, aunque más ó menos verosímiles, y basta el que sean plausibles para que la dificultad propuesta por los críticos no tenga ni viso de razón. Recorramos brevemente esos diferentes sistemas.

I. Sir Enrique Rawlinson pone el Edén en Babilonia, apoyándose para ello en documentos indígenas que llaman la región de Babilonia Gan Duniyas *(el cercado del Dios Duniyas)*, nombre que se parece al Gun Edén del Génesis. Rawlinson, precisando más todavía, indica la ciudad de Eridu como el sitio mismo del paraíso. Porque se encuentran, efectivamente, en los himnos caldeos pasajes como el siguiente: "En Eridu ha crecido un pino negro; en un lugar puro ha sido formado; su fruto es de cristal brillante... En Eridu abundancia fecunda de su plenitud; su sitio es el lugar (central) de la tierra." En este sistema no hay dificultad para identificar el Tigris y el Éufrates, ríos que, como es bien sabido, riegan la llanura de Babilonia. En cuanto al *Gehón*, se pone en el *Juha*, que riega á Eridu. Y, por último, el *Phisón* sería la corriente llamada Ugne. Esta hipótesis, que es en parte una renovación de la del erudito Huet, no ofrece apenas probabilidad, según luego veremos á propósito del sistema siguiente; pero al fin en rigor es posible, con lo cual basta para que la veracidad del Génesis acerca de este punto resulte científicamente inatacable.

II. Fr. Delitzsch coloca también el Edén en Babilonia, dándole por centro la ciudad misma, llamada en muy remotos tiempos Tintira *(selva de vida)*. ¿De qué modo llega á este resultado el sabio orientalista? Para él, el Tigris y el Éufrates de la Biblia son los ríos de ese nombre que bañan la región de Babilonia. Respecto al *Gehón* y al *Phisón*, Delitzsch, para llegar á identificarlos, procura identificar primero los dos países por donde corren Kusch y Havilah. *Kusch* es la potencia elamítico-sumeriana que, tres mil años antes de Jesucristo, dominaba en la Babilonia central; era su nombre Kassi ó Kaschi, de donde viene el nombre de los caldeos, Kasda. En cuanto á *Havilah*, cuyo nombre significa tierra de arena, es la parte del desierto de Siria que confina con el Éufrates; encontrándose, efectivamente, en dicho paraje los productos que menciona el Génesis. Así, pues, Havilah se halla en la ribera occiden-

tal del Éufrates, y Kusch en la oriental. Dado lo cual, el Edén habrá de ser indudablemente aquella llanura que forma como un verdadero jardín alrededor de Babilonia. Por lo que hace al Phisón y al Gehón, son así dos de los canales que cercan á Babilonia, y probablemente los dos más considerables el Pallacopas y el Schatt-en-Nil. Este último se llamaba en sumeriano Kahanna; y como el signo que expresa *Ka* puede también traducirse por *gu*, podrá leerse en vez de Kahán, Guhán, nombre bastante aproximado á *Gehón*. En cuanto al Phisón, ni el Pallacopas ni otro canal alguno han tenido nunca un nombre que se parezca; pero canal se dice en sumeriano *pisán*, y pudiera ser que los babilonios hayan llamado al Pallacopas *canal*, *pisán* (Phisón) por excelencia. Y, por último, el vocablo Edén viene del sumeriano *edín*, desierto, que significaba primitivamente *depresión* de un terreno.

Pudiera este sistema ser verdadero, sin que por eso autorizase á deducir con su autor que el relato del Génesis es solamente un mito de procedencia babilónica.

Pero en realidad parece, ya que no imposible, muy difícil al menos ver en el llano de Babilonia el *Edén* del Génesis:

1.º Cuando el Génesis habla de aquel llano, le nombra Sennaar, y no Edén.

2.º Los documentos indígenas no dan tampoco á la llanura de Babilonia el nombre de Edén, ni ningún otro que se le parezca.

3.º Vemos (Gen., XI) que los hombres, después del diluvio, *encuentran* un llano en la tierra de Sennaar y se establecen allí, lo cual parece indicar que aquel llano no lo conocían los hombres antes del diluvio.

4.º En la Biblia, el Phisón y el Gehón son los dos ríos más importantes; en el sistema de Delitzsch quedan relegados á un lugar secundario, son unos simples canales.

5.º Si la palabra *Edén* en sumeriano significa alguna vez llano, es en sentido de llano, meseta *árida* y no fértil.

III. La hipótesis más probable es la que busca el sitio del Edén en las fuentes del *Éufrates* y del *Tigris*, es decir, en Armenia. "En tal caso el Phisón es, dice el señor Vigouroux, ó bien el Phaso de los antiguos, que corre de Este á Oeste y desemboca en el Mar Negro; ó el Kur, el Cyro de los antiguos, que nace en las cercanías de Kars, no lejos de la fuente occidental del Éufrates, y desemboca luego en el Mar Caspio después de haber mezclado sus aguas á las del Araxes. Havilah, regada por el Phisón, es la Cólquide, el país de los metales preciosos, adonde fueron los argonautas en busca del vellocino de oro. En cuanto al Gehón, es el Aras de ahora, el antiguo Araxes, que los árabes llaman Jaichun (ó Gehón) *er Ras*, el cual sale del nacimiento oriental del Éufrates, y va á desaguar con el Kur en el Mar Caspio. La tierra de Kusch, que según el Génesis, atraviesa, es el país de los koseanos, *Cassiotis*." Nada concluyente puede alegarse contra esta hipótesis, defendida principalmente por Calmet; y de todas maneras, con que sea probable, basta para dar el quite á cualquier ataque respecto á la veracidad del Génesis. Por otra parte, el mejor construído sistema acerca de la situación del Edén no será probablemente nunca más que una hipótesis. De la creación del hombre acá, ciertas partes de la Tierra han sido revueltas, ya por el diluvio, ya por otros trastornos, y entraba, sin duda, en los designios de Dios que al paraíso terrenal le alcanzasen esos cambios; desde luego hace guardar sus entradas por un querubín (véase esa palabra); y después provee á la ejecución de su sentencia por un medio más radical todavía, dejando el sitio imposible de reconocer. Desde entonces podrán muy bien los hombres pasar por los lugares donde en otro tiempo estuvo el Edén, sin que se hagan siquiera cargo de ello. (Véase Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos*, tomo I; *Manual Bíblico*, tomo I, pág. 287 y siguientes.)

DUPLESSY.

PASIÓN DEL MESÍAS PROFETIZADA *(La)*.—Israel esperaba del cielo un libertador que había de traerle el perdón de los pecados y reconciliarle con Dios, y difundir sobre la nación las más copiosas bendiciones. En los designios de Dios, el libertador prometido

había de expiar los crímenes del mundo por sus propios sufrimientos, y padecer la muerte para alcanzar con sus méritos la vida á los culpados. Había de ser rechazado por los suyos, mofado y escupido, condenado y llevado al suplicio como el último de los hombres. Y este Salvador de tal manera tratado había de ser nada menos que el Hijo de Dios, Jehovah mismo bajado á la tierra. Esta austera doctrina de la *satisfactio vicaria*, llevada á cabo por el Mesías, iba á ser para los judíos carnales un inmenso escándalo, trastornando todas sus ideas, razón por la cual era conveniente que esa fisonomía especial del Mesías, paciente y humillado, fuese claramente descrita en los oráculos proféticos.

I. Profecías de Isaías.—Estaba reservado al mayor de los Profetas, Isaías, hijo de Amós, el ser, digámoslo así, el evangelista anticipado de la Pasión. En la segunda parte de su libro es en donde se desarrolla ese cuadro tan conmovedor (Is., L, 4-10: LII, 13: LIII, 12). Podemos dar aquí por supuestas las pruebas de la autenticidad de la citada segunda parte, y á mayor abundamiento, aun hasta en el supuesto de que los veintiséis últimos capítulos no fuesen del hijo de Amós, sino de algún "grande incógnito„ contemporáneo de la vuelta de Babilonia, no por eso sería menos verdadero que en aquellas sagradas páginas la pasión y muerte violenta del Mesías se hallan previstas siglos antes de suceder, y que, por consiguiente, se ve allí la mano de Dios.

El que en los oráculos de Isaías aparece paciente y llevado á muerte por los pecados del pueblos, es llamado por el Profeta en nombre de Jehovah, *mi siervo*, עבדי (LII, 13: LIII, 11). ¿Debe, en efecto, entenderse por ese nombre el Mesías? Unánimes están en afirmarlo los expositores cristianos, mientras que los incrédulos lo niegan, y aducen para ello sus argumentos. Demostremos primero la verdad de la interpretación ortodoxa.

A. Para los cristianos mismos, y aun para los que no son católicos, sino protestantes, el argumento más perentorio consiste en el testimonio divino que acerca de esto nos ofrece en varios pasajes el Nuevo Testamento. El Salvador se aplica á sí mismo lo de Isaías en el cap. LIII, vers. 12, cuando dice (Lucas, XXII, 37): "Es necesario que se cumpla en mí todavía esto que está escrito: "Y fué contado con los inicuos.„ San Juan (XII, 37, 38) prueba que la incredulidad de los judíos había de sobrevenir, pues que había sido predicha por Isaías. "Mas aunque había hecho á presencia de ellos tantos milagros no creían en Él, para que se cumpliese la palabra del Profeta Isaías, que dijo: ¿Señor, quién ha creído á lo que oyó de nosotros? ¿y á quién ha sido revelado el brazo del Señor?„ Estas palabras forman parte de la gran profecía del *siervo de Jehovah* (LIII, 1). El Precursor, iluminado sin duda por una revelación de lo alto, exclama mostrando á Cristo: "¡He aquí al que quita los pecados del mundo!„ Aplicación evidente de aquellas palabras de Isaías: "Como cordero delante del que lo trasquila enmudecerá..... y él cargó con los pecados de muchos.„ (LIII, 7, 12.)

San Mateo declara (VIII, 17) que las numerosas curas obradas por Jesús son el cumplimiento de un oráculo de Isaías, que es como sigue: "En verdad tomó sobre sí nuestras enfermedades, y él cargó con nuestros dolores, y nósotros le reputamos como leproso, y herido de Dios y humillado.„ (LIII, 4.) ¿Quién ignora el episodio del eunuco etíope? (Act., VIII, 28-35.) Felipe se acerca al carro en ocasión en que el eunuco iba leyendo este pasaje de Isaías: "Como oveja fué llevado al matadero, y como cordero que está sin balar delante del que le trasquila, así él no abrió su boca.„ Y por la explicación de este pasaje comienza Felipe á anunciar á aquel áulico la buena nueva. Así, pues, en la idea de Felipe, que obraba entonces bajo el impulso del Espíritu Santo, referíase á Cristo dicho pasaje. San Pablo recuerda á los fieles de Corinto (I Cor., XV, 3) "que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras„. Este testimonio de las Escrituras se encuentra claramente en nuestra profecía: "Si ofreciere su vida por el pecado, verá una descendencia muy duradera.„ (LIII, 10.) Y, por último, San Pedro (I Pet., II, 22-25) describe la persona y las obras de Cristo con una serie de textos sacados de la misma profecía: "El cual no hizo pecado, ni fué hallado engaño en su boca,....

el mismo que llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero..., por cuyas llagas habéis sido sanados. Porque erais como ovejas descarriadas„ (Véase á Isaías, cap. LIII, 12, 5, 6.)

Este conjunto de testimonios deja absolutamente resuelta la cuestión para todo el que crea en la verdad infalible de la Escritura, y aun para los mismos racionalistas hay en ello un argumento muy poderoso en pro de nuestra interpretación. Porque el ver que Cristo y sus principales discípulos aplican todos á Jesús de Nazareth sin ulteriores miras esas palabras proféticas, muestra desde luego estar universalmente aceptada entre los judíos dicha interpretación. Y, á la verdad, no es nada airoso venir al cabo de dieciocho siglos á protestar contra esa persuasión universal de la nación que había recibido esa profecía y la había conservado con solícito celo. Cierto es que más adelante intentaron los doctores judíos dar otro sentido á ese oráculo; pero no sucedía así en la época en que no tenían aún ningún interés dogmático en descartarse del sentido mesiánico. En efecto, la antigua Sinagoga sostiene sin restricción que el *Siervo de Jehovah* que Isaías nos presenta allí no es otro sino el "Rey Mesías„. Así se expresan, entre otros, Jonathán-Ben-Uziel y el autor del *Midrash Janchumia*. Los modernos, como Abén-Ezza, Jarchi, Abarbanel y Maimonides, confiesan, por otra parte, con franqueza que sus antiguos doctores creyeron firmemente en el carácter mesiánico de esta profecía.

Ataquemos ahora á los racionalistas con sus propias armas, ya que, sordos á la voz de la autoridad y de la Historia, pretenden decidirlo todo por los argumentos internos que suministra el examen del texto en sí mismo. Mostraremos, pues, primeramente cómo el *Siervo de Jehovah* reune en su persona las notas mesiánicas más caracterizadas. En nuestra profecía el *Siervo de Jehovah* aparece como un renuevo que brota de una tierra sedienta; así la vara de la raíz de Jessé, el Mesías, de quien habla Isaías en su capítulo XI (vers. I y siguientes). Afligido hasta lo sumo, abrevado de oprobios, es condenado injustamente y quitado violentamente de la tierra de los vivientes; así el Mesías, cuando canta el mismo en el salmo XXI sus dolores y humillaciones. Es herido de Dios como un leproso, no á causa de pecados propios, sino por expiar los de su pueblo y traernos la paz; así el Mesías, el Príncipe de la paz (Is., IX, 6), en cuyo reinado vendrá la justicia y la abundancia de la paz (Ps. LXXI (LXXII), 7, 10, 17). Sufre todos sus padecimientos por su propio ofrecimiento voluntario, sin resistencia, como oveja que llevan al matadero; así el Mesías, que Zacarías describe (IX, 9) como un Rey lleno de mansedumbre, pobre y que inspira confianza á la hija de Sión. En él se encontraron la misericordia y la verdad, y se besaron la paz y la justicia (Ps. LXXXIV (LXXXV), 11). Después de su muerte recibe una vida nueva, durante la cual ve perpetuarse su posteridad; así el Mesías, de quien Isaías anuncia que ha de ocupar el trono de David por siglos sin término (Is., IX, 7). El mundo subterráneo no puede retener á este santo del Señor; no verá la corrupción: el Señor abrirá ante el Mesías el camino que lleva á la vida, y le llenará de alegría con el aspecto de su rostro (Ps. XV (XVI), 10, 11). De la misma manera, el *Siervo de Jehovah* verá y será colmado de felicidad: *videvit et saturabitur*.

No ignoramos que nuestros adversarios encuentran recurso para criticar el sentido y la aplicación de todas estas notas mesiánicas, respecto á las cuales hay una tan manifiesta concordancia en los Sagrados Libros. Así que no hay que esperar convencer á hombres entregados á un sistema doctrinal que, con una sola profecía comprobada y cumplida por los acontecimientos, queda ya totalmente derrocado. Son, por desgracia, ciegos voluntarios, y en vano es mostrarles la profecía del *Siervo de Jehovah* cumplida punto por punto y al pie de la letra en la pasión, muerte y glorificación de Jesús; cierran los ojos á la luz que los inunda con sus resplandores, y permanecen encerrados en las tinieblas de la duda.

Cuando intentan señalar quién sea el personaje designado por el Profeta, no consiguen ponerse de acuerdo. Los unos miran en aquel *Siervo de Jehovah* á alguno de los grandes hombres del Anti-

guo Testamento: Moisés, Ezequías, David, Ozías, Jeremías, Isaías ó Josías; mientras que los otros le consideran como un personaje colectivo, pretendiendo que será, ó bien todo el pueblo de Israel, ó bien la mejor y más sana parte de éste, ó también la colectividad de los Profetas, ó, por último, el orden sacerdotal.

Examinemos atentamente por un momento esas diferentes hipótesis.

B. Moisés fué un justo que tuvo que sufrir mucho por la salvación de su pueblo; nacido en humilde condición, fué ensalzado y obligó á Faraón á bajar la cabeza; fué también padre de una numerosa descendencia espiritual, é intercediendo por los transgresores de la ley de Dios libertó muchos de ellos de las penas merecidas por sus pecados. Pero Moisés no sufrió muerte violenta como el *Siervo de Jehovah*, ni sucumbió á una sentencia injusta de condenación. No fué ofrecido por víctima voluntaria; sus padecimientos no tuvieron nunca el carácter de una expiación. No se le reputó con los inicuos, no recibió la sepultura de los ricos, ni pudo decirse de él que, después de haber dado su vida por los pecados, viviese todavía largo tiempo, ni que dividiese los despojos de los poderosos de la tierra.—Ezequías, príncipe justo y glorioso, sufrió también por la causa de Dios; pero no fué obscuro su nacimiento, y su muerte fué suave y apacible, sin relación alguna con los pecados del pueblo. Si le fué dado recoger los despojos de los asirios heridos por el ángel del Señor, fué esto en vida y no después de haberse entregado á la muerte entre malhechores.—David fué condenado á dura expiación, pero á causa de sus pecados propios; de origen obscuro, fué elevado á la cumbre de los honores, pero no roció á los gentiles con las aguas expiatorias (Is., LII, 15); justo y grato durante la mayor parte de su carrera, no comunicó la justicia á los otros. Fué tratado como un malhechor y condenado injustamente por Saúl primeramente, y por Absalón después, pero nadie lo juzgó digno de ser sepultado con los impíos. Lejos de entregarse á la muerte por los pecados, huyó para salvar la vida.—En Ozías nada se halla que convenga al héroe de nuestra profecía, á no ser el haber sido atacado de la lepra y reducido á estado humillante; pero aquella humillación fué en castigo de una falta personal.—Jeremías fué, como el *Siervo de Jehovah*, un justo perseguido por anunciar al pueblo la voluntad divina; pero las aflicciones que tuvo que pasar no fueron una satisfacción de pecados ajenos. Ni nadie podría adjudicarle aquella posteridad numerosa é ilustre de que habla el Profeta.—Isaías mismo no podía hablar de su propia persona en términos tan magníficos, y cualquiera otro no podía decir del hijo de Amós que vino al mundo como una rama aridecida, que fué herido y maltratado hasta el punto de parecer como un leproso. Si es verdad, como se refiere, que pereció en un cruel suplicio, nadie ha pretendido que se haya entregado él mismo á sus verdugos á fin de salvar á su pueblo.—Josías vivió mucho después de Isaías. Por otra parte, un pseudo Isaías inventado por los racionalistas no hubiera pintado á Josías con los rasgos del *Siervo de Jehovah*. Porque aunque es cierto que Josías, príncipe justo y religioso, trajo de nuevo muchos israelitas al culto del verdadero Dios, y que murió de muerte violenta (en la batalla contra Nechao), vano sería buscar en él la humilde cuna, ni se encontraría cosa que pudiese hacerlo reputar como un leproso, ni nada que hiciese de su muerte una expiación voluntaria. Y después de su muerte, mal pudo él ni su vencido ejército pensar en repartirse los despojos del enemigo.—Con lo cual basta para refutar la primera hipótesis que pretende hallar en el *Siervo de Jehovah* uno de los grandes hombres del Antiguo Testamento.

La segunda hipótesis, la de un personaje colectivo, no es tampoco más feliz que ésa.

La opinión más en boga entre los incrédulos contemporáneos identifica al *Siervo de Jehovah* con todo el pueblo de Israel. Pretenden apoyarla con algunos argumentos, los cuales tienen más de especiosos que de sólidos.

1. El Profeta mismo da expresamente el nombre de *Siervo de Jehovah* al pueblo entero, conviene á saber, en aquel pasaje (XLII, 19): "¿Quién es el ciego

sino mi siervo? ¿y el sordo, sino aquel á quien envié mis mensajeros? ¿quién es el ciego sino el que se ha vendido? ¿y quién es el ciego sino el siervo del Señor?„

No puede aquí tratarse del Mesías, sino que todo se refiere al pueblo culpable, según, por otra parte, concluye de demostrarlo el contexto (XLI, 8): "Mas tú, Israel, siervo mío, Jacob, á quien escogí, linaje de Abraham, mi amigo (XLIV, 1): Y ahora oye, Jacob, siervo mío, y tú, Israel, á quien escogí.„ (Cons. XLIV, 21: XV, 4: XLVIII, 20.)

2. Según el testimonio de Orígenes *(Cont. Cels.*, I, p. 42), ésa era la explicación adoptada por varios judíos desde el siglo III. Dicen ellos que "esas cosas han sido predichas de todo el pueblo como de un individuo en tanto que ese pueblo estaba en el destierro y acribillado de graves calamidades„.

3. El sufijo plural לָמוֹ (LIII, 8) indica manifiestamente que el que es herido de Dios por el crimen del pueblo es un ser colectivo que se identifica con este mismo: *Propter scelus populi mei percussio in eos.*

4. En igual sentido hay que interpretar el plural בְּמוֹתָיו *(in mortibus ejus)*. La muerte no puede multiplicarse sino en varios individuos.

Antes de responder á esos argumentos, oigamos las pruebas de la interpretación cristiana:

1.ª Hay en la profecía rasgos que sólo á un *individuo* pueden convenir. Llámase allí al protagonista el *último de los hombres*, *un varón de dolores;* se le atribuye *un alma* (vers. 10 y 11); se habla de la sepultura que se le destina (vers. 9).

2.ª Los Profetas hablan á menudo del pueblo judío; pero siempre de los padecimientos sufridos en castigo de sus propios pecados; jamás se trata de padecimientos aceptados por él para expiar los pecados de los gentiles.

3.ª El *Siervo de Jehovah* aparece como un hombre santo é inocente, lleno de mansedumbre, y que se entrega él mismo para víctima, mientras que los judíos aparecen constantemente en los Profetas como prevaricadores y huyen todo lo que pueden de los castigos que les amenazan.

4.ª El Profeta Isaías (ó demos que fuese un pseudo Isaías) opone formalmente el *Siervo de Jehovah* al pueblo de Israel, diciendo (XLIX, 5): "Y ahora el Señor, que me destinó desde el seno *de mi madre* para ser siervo suyo, me dice que yo conduzca á Jacob nuevamente á él; mas Israel no se congregará, y glorificado he sido en los ojos del Señor, y mi Dios ha sido mi fortaleza.„ Así sucede también en el texto de nuestra profecía (LIII, 6): "Todos nosotros como ovejas nos extraviamos; cada uno se desvió por su camino, y cargó el Señor sobre él la iniquidad de todos nosotros.„

En vano, por lo tanto, nos oponen los adversarios esos pasajes en que se aplica la denominación de *Siervo de Jehovah* al pueblo de Israel, pues les faltaría demostrar que esa expresión, tan general por sí misma, no puede en boca del Profeta referirse á ninguna otra personalidad; lo cual están tan lejos de poder conseguir, que antes se ven obligados á admitir que al menos en una ocasión el nombre de *Siervo de Jehovah* se halla aplicado al Profeta mismo (XX, 3): "A la manera que Isaías, mi siervo, anduvo desnudo y descalzo.„ Pudiendo, pues, esa denominación convenir á varias personalidades, ora individuales, ora colectivas, al contexto mismo de la profecía es á lo que hemos de acudir para determinar el sentido preciso de dicha expresión. Así lo hemos efectuado, y hemos visto que, según el contexto de la profecía, ese *Siervo de Jehovah* es un individuo, una persona propiamente tal, que no es alguno de los grandes hombres del Antiguo Testamento, que es el Mesías.

Los mismos intérpretes rabínicos han imaginado esa hipótesis del *Siervo de Jehovah* colectivo por tener una escapatoria contra los argumentos mesiánicos de los cristianos, y los rabinos más modernos confiesan ingenuamente que han cambiado de opinión á causa de los cristianos.

Por último, la forma plural לָמוֹ, ó bien designa aquí un singular, ó, aun en el caso de tener un sentido colectivo, en nada debilitaría el sentido mesiánico de la profecía. El otro plural puede considerarse como un plural mayestático. (Véase el comentario que luego añadiremos.)

De la opinión que hace del *Siervo de Jehovah*, una colectividad, compuesta únicamente de la mejor parte del pueblo, casi nada es preciso decir. En tal opinión el protagonista de la profecía es justo é inocente, y padece por la parte malvada de la nación. ¿Pero dónde se encuentra en la historia de Israel semejante distinción, entre los justos y los inicuos, en la distribución de las penas que la nación padece? Esas penas alcanzan á unos como á otros. Y, por otra parte, en ningún lugar de la Escritura se trata de una expiación en que los israelitas justos satisfagan por los culpables.

La colectividad de los Profetas no puede ser considerada tampoco como la persona designada en el sagrado oráculo. El *Siervo de Jehovah* puesto en parangón con los *mensajeros de Jehovah* (Is., XLIV, 26), ó sean los Profetas, es el mismo Isaías asociado á los demás Profetas que han predicho la libertad de Israel. "Yo soy el que llevo á efecto la palabra de mi siervo, y cumplo los oráculos de mis enviados; el que digo á Jerusalén: Habitada serás; y á las ciudades de Judá: Seréis reedificadas.„ Pero ese texto nada tiene de común con nuestra profecía. Y á mayor abundamiento, la colectividad de los Profetas extinguida en Malaquías (es decir, poco tiempo después del pseudo Isaías según las ideas de los incrédulos) no podría gloriarse de la posteridad indefinida que ha de ser patrimonio del *Servus Domini*.

Solamente un autor, que sepamos, ha propuesto el orden sacerdotal como personaje colectivo á quien deba ser aplicada la profecía. Y ni ha habido una alma que le siguiese, y de más estaría, por lo tanto, el refutarle.

Conclusión. El compendioso examen que acabamos de hacer es una palpable comprobación de la interpretación mesiánica.

Expongamos ahora ésta en sus más importantes detalles.

C. La primera parte se halla en el capítulo L de Isaías (vers. 4-9). La teocracia de Israel ha venido á ser para con su Dios una esposa infiel; el divino Esposo no le ha dado libelo de repudio, ni la ha vendido á algún acreedor en pago de sus propias deudas; ella es quien se ha hecho despedir por sus maldades. "Porque (dice el Señor) yo vine, y no hubo nadie *que me recibiese;* llamé, y no hubo quien *me* escuchase.„ Y á esta obstinación del pueblo elegido opone al punto el Profeta la heroica obediencia del *Siervo de Jehovah*. Es muy mucho de notar que en todo el contexto es siempre un mismo personaje quien lleva la palabra, y, sin embargo, dicho personaje aparece como Jehovah mismo hasta el versículo 3, al paso que en el 4 y siguientes aparece de repente siendo el siervo de Jehovah, obediente á él como un esclavo. ¡Misterio inexplicable sin el dogma de la Encarnación, pero consecuencia necesaria de ese mismo dogma! El Mesías, Dios y hombre á la par, es, en efecto, Jehovah según la divinidad, y es el siervo de Jehovah según la santa humanidad. Escuchemos ahora sus palabras:

"El Señor me dió una lengua sabia para saber sostener con mi palabra al cansado: me levánta por la mañana, por la mañana me levanta el oído para que le oiga como á maestro. El Señor me abrió el oído, y yo no me resistí; no volví atrás„ ante el cumplimiento de la misión que me ha confiado por dura que para mí fuese.

„Mi cuerpo di á los que me herían, y mis mejillas á los que mesaban mi barba; mi rostro no retiré de los que me injuriaban y me escupían.„ Acepta de manos de Dios los más crueles é ignominiosos tratamientos, pues sabe que su Dios no habrá de abandonarle.

"El Señor es mi auxiliador; por eso no me he avergonzado, y así puse mi cara como piedra muy dura, y sé que no seré avergonzado.„

Abramos ahora el Evangelio, y veremos que en él muestra continuamente Jesús su absoluta dependencia de su Padre y su completa sumisión á él. "Y yo, dice, lo que vi de él eso hablo en el mundo... Y la palabra que habéis oído no es mía, sino del Padre que me envió... Porque yo hago siempre lo que es de su agrado... Mi comida es hacer la voluntad del que me ha enviado y dar cumplimiento á su obra.„ (Joann., VIII, 26: XIV, 24: VIII, 29: IV, 34.) Su Pasión la hallamos especialmente designada como un acto de obe-

diencia. "Nadie me la arranca *(la vida)*, sino que yo la doy de mi propia voluntad, y soy dueño de darla, y dueño de recobrarla: éste es el mandamiento que recibí de mi Padre.„ (Joann., X, 18.) Y en la misma noche en que iba á entregarse á sus enemigos, dijo á los discípulos reunidos en el cenáculo: "Porque viene el Príncipe de este mundo, y no tiene nada en mí. Mas para que conozca el mundo que yo amo al Padre, y que cumplo con lo que me ha mandado, levantáos y vamos de aquí.„ (Joann., XIV, 30, 31.) En el momento mismo en que, cogido por los soldados y los satélites, comienza á padecer los ultrajes predichos por el Profeta, dice á Pedro, que quiere defenderle: "¿Piensas que no puedo rogar á mi Padre, y pondrá en el momento á mi disposición más de doce legiones de ángeles? Mas ¿cómo se cumplirán las Escrituras, según las cuales conviene que suceda así?„ (Matth., XXVI, 53, 54.)

Si, en efecto; por obedecer á Jehovah fué por lo que Cristo puso su cuerpo á los golpes de los que le herían en el tribunal del Sumo Sacerdote y en el pretorio de Pilatos; sufrió, sin volver el rostro, los reproches blasfemos de los más viles mercenarios, y toleró sin una queja las salivas que una inmunda turba le escupía al rostro. No dice expresamente el Evangelio que aquellos miserables le arrancaran las barbas, pero debemos suponer que añadieron tal ultraje á tantos otros con que durante toda una noche agobiaron á su víctima (Matth., XXVI, 67, 68: XXVII, 29, 30).

En medio de tales oprobios permanece sereno el Salvador porque sabe que su Dios está con él para hacerle triunfar de los que le insultan. "He aquí que viene, y ya es venida la hora en que (vosotros mis discípulos) seréis esparcidos cada uno por su parte, y me dejaréis solo; mas no estoy solo, porque el Padre está conmigo.„ (Joann., XVI, 32.) ¿Cómo ha de obtenerse esta victoria de Jehovah sobre los enemigos de su siervo? Vamos á verlo en la continuación del oráculo mesiánico que el Profeta va á proseguir en el siguiente capítulo (LII, 13):

"Mirad que mi siervo estará lleno de inteligencia, ensalzado y elevado será, y sublimado en gran manera. Como muchos se pasmaron sobre ti (*sic*), así será sin gloria su aspecto entre los hombres y su figura entre los hijos de los hombres. Este rociará *(con una aspersión purificativa)* muchas gentes; sobre él cerrarán los Reyes su boca, porque le vieron aquellos á quienes no se contó de él, y los que no le oyeron le contemplaron.„

Este oráculo presenta con gran viveza el contraste entre el abatimiento y la glorificación del Mesías, contraste que deja espantados á los que le presencian. Aquel á quien la abyección ha arrebatado hasta la apariencia de hombre (מאיש) impone á los Reyes un respetuoso silencio, purifica á las naciones de sus manchas, rociándolas con las saludables aguas de la expiación. Y tal se nos presenta Jesús Nazareno, reducido en su Pasión al último término de las humillaciones, y rociando con su propia sangre, como con una agua de purificación, las naciones que creen en él, y rescatándolas así con sus sufrimientos de las penas que los pecados de esas mismas naciones merecían. He ahí las maravillas nunca antes oídas que podrán contemplar los contemporáneos del *Siervo de Jehovah*.

El Profeta desenvuelve el objeto de su visión en el cap. LIII, íntimamente ligado con el anterior. Arrebatado él mismo de admiración, é instruído por la revelación de la futura incredulidad de los judíos, exclama: "¿Quién ha creído lo que nos ha oído? ¿Y el brazo del Señor á quién ha sido revelado?„ Sí; en efecto, es un admirable prodigio de la todo poderosa diestra del Altísimo. En tal momento el Profeta asiste en espíritu al nacimiento, vida y pasión del Mesías. "Y subirá como ramito delante de Él, y como raíz de tierra sedienta.„

Aparece al mundo en una condición humilde y baja; nacido en un portal, de una madre pobre y desconocida, vástago de la raza real de David, parecida entonces á un tronco cortado y seco. "No hay buen parecer en Él, ni hermosura; y le vimos, y no era de mirar, y le echamos de menos.„

Hélo aquí llegado al término de su carrera: "Despreciado y el postrero de los hombres, varón de dolores y de trabajos, y como escondido su rostro y

despreciado, por lo que no hicimos ningún caso de Él.„

Estas palabras expresan los sentimientos de los judíos, testigos de los oprobios del Mesías é ignorantes todavía del misterio que en esto se encierra. Pero muy luego comienzan con luz de lo alto á comprender y exponer los motivos de aquellas humillaciones. "En verdad tomó sobre sí nuestras enfermedades, y Él cargó con nuestros dolores.„

Estas enfermedades y estos dolores son las penas que nos han merecido nuestros pecados, como aparecerá por la continuación del discurso.

"Y nosotros„, al verle así agobiado bajo el peso de sus padecimientos, "le reputamos como un leproso y herido de Dios, y humillado por sus propias ofensas„. Mas Él fué llagado "en la cruz por causa de nuestras iniquidades, quebrantado fué por nuestros pecados„; á fin de expiarlos, "el castigo, *precio* para nuestra paz *con Dios*, *descargó* sobre Él, y con sus cardenales fuimos sanados *de las llagas que nos habían hecho nuestros pecados*. Todos nosotros como ovejas nos extraviamos; cada uno se desvió por su camino„, alejándose del divino Pastor por el pecado, "y cargó el Señor sobre Él la iniquidad de todos nosotros„. Difícil sería enunciar más claramente el dogma de la *satisfactio vicaria*, es decir, de la sustitución de los méritos satisfactorios de Cristo, á la impotencia en que se hallaba el género humano de pagar á la divina Justicia la deuda contraída por el pecado. Esa sustitución además ha sido absolutamente voluntaria por parte de la Víctima. "Fué ofrecido porque Él mismo lo quiso, y no abrió su boca; como oveja será llevado al matadero, y como cordero delante del que lo trasquila enmudecerá, y no abrirá su boca.„ Dos comparaciones que retratan al vivo y hacen resaltar la mansedumbre y el abandono voluntario del Redentor. Antes de ser así inmolado ha tenido que sufrir "las angustias de un juicio„ inicuo de parte del Consejo magno de su nación y del Gobernador romano. De allí es de donde "fué levantado en alto„.

Detengámonos aquí un momento para mejor determinar la inteligencia del texto. A seguida de las palabras que acabamos de citar, encontramos en nuestra versión latina: *generationem ejus quis enarrabit?* A la expresión *generatio* corresponde la voz hebrea דור, que jamás tiene el sentido de *nacimiento*, sino más bien el de *colectividad de hombres que viven juntamente*, ó también de *posteridad*. En el cántico de Ezequías: *Generatio mea ablata est et convoluta est* (Is., XXXVIII, 12), el verdadero sentido parece ser: "Mi morada me ha sido quitada y enrollada.„ Porque sigue al punto la compración: *como tienda de pastores*. En siriaco la palabra *dairo*, derivada de la misma raíz, significa también *morada*. Los intérpretes se dividen entre los tres significados de la palabra hebrea, y traducen unos: *Entre los que vivirán con él, ¿quién se persuadirá que ha sido quitado de la tierra de los vivos?* Otros: *¿Quién comprenderá (la perversidad de) los que vivirán con él?* Varios: *¿Quién describirá su posteridad?* Algunos: *¿Quién anunciará la suerte que le espera?* Otros: *¿Quién buscará su tumba?* (Su morada después de haber sido quitado de la tierra de los vivientes.) Otros: *¿Quién podrá descubrir el lugar de su mansión, porque será quitado de la tierra de los vivientes?* Desaparecerá de este mundo, y cuando esté en el lugar de su eterno descanso, en vano se buscará el lugar de su estada en la tierra (Cf. Joann., VIII, 21). Cada cual de estas explicaciones ofrece sus dificultades, que sería demasiado largo examinar aquí. Por lo demás, cualquiera que sea la interpretación que adoptemos, el sentido del Profeta es que el Mesías ha de morir de muerte violenta después de una sentencia injusta pronunciada contra él, y que en esa muerte habrá un misterio inaccesible á la razón humana.

Las palabras que vienen después prestan también materia á la discusión. La lección de la Vulgata es: *propter scelus populi mei percusi eum*. Bajo el aspecto gramatical, el pronombre *eum* podría referirse, ora al *servus Domini*, ora al nombre *populi*, que inmediatamente precede. El hebreo es favorable á este segundo sentido, toda vez que el pronombre *eum* responde á la forma plural למו, *eis*. Por eso San Jerónimo traduce: *percusit eos*. La ma-

yor parte de las antiguas versiones han tomado también á לבוד por un plural.

Por otra parte, el contexto cuadra mucho mejor, dicen, con el primer sentido: *Fué herido á causa del crimen de mi pueblo.* Por esto han querido varios intérpretes probar que la forma לבוד podía designar también un singular, citándose en apoyo de esta opinión los siguientes pasajes: Is., XLIV, 15; Gen., IX, 26, 27; Deut., XXXIII, 2; Job, XX, 23: XXII, 2: XXVIII, 23; Ps. XI, 7; sin que ninguno de ellos nos parezca convincente. Juzgamos, por otra parte, que, aun una vez probado que esa forma designa á veces un singular, en el contexto que nos ocupa, donde hay un antecedente individuo y un nombre colectivo á que poder referir el pronombre, quiso el Profeta, al elegir una forma plural, marcar la relación al colectivo y apartar la idea del individuo. Por estos motivos opinamos en pro de la versión: *Mi pueblo será herido á causa de su crimen.* Ese crimen es el deicidio cometido en la persona del Mesías. Cierto es, en realidad, que inmediatamente después se habla de la sepultura de Cristo; pero esa sepultura se halla ya descrita como gloriosa. Podemos, por lo tanto, considerar la mención del pueblo castigado por su crimen como una transición puesta entre las ignominias y las glorias del Mesías. De modo que para el pasaje en conjunto propondríamos esta paráfrasis: "De las angustias de un juicio inicuo ha sido arrebatado *(á la gloria de su Padre)*: ¿quién descubrirá el lugar de su mansión? porque ha sido quitado de la tierra de los vivos *(y transportado adonde ningún hombre)*. Mi pueblo será castigado por su crimen, que ha cometido contra el Mesías.„ Y por lo que hace al mismo Mesías, su glorificación comenzará con su sepultura, como en seguida se dirá.—Los intérpretes que sostienen la versión de la Vulgata no ven en nuestro pasaje más que una repetición de la *satisfactio vicaria*, ya más arriba expuesta.—Demos aquí punto á esta digresión, y volvamos á tomar el hilo de la profecía en el vers. 9.

La primera parte de dicho versículo es como sigue en el hebreo: "Y se dará con los impíos su sepultura, y con un rico en su muerte.„

Lo cual comúnmente explican: "Se le destinará la sepultura de los malhechores; pero en su muerte un hombre rico vendrá á él para sepultarlo con honor.„ Sólo el suceso ha podido revelar la intención del Espíritu Santo en ese pasaje; pero ese acontecimiento, la presencia de un hombre rico *(vir bonus... et ipse dives)* en la sepultura del Mesías, es un hecho tan preciso y tan expresamente consignado en los Evangelios, que para un ánimo exento de prevenciones apenas puede caber duda acerca del sentido de la palabra profética.

Ahora pues, se tributará ese honor á la sepultura de Cristo "porque no hizo maldad ni hubo dolo en su boca. Y el Señor quiso quebrantarle con trabajos„... Así, pues, todos los padecimientos le han venido del beneplácito divino. Mas ya que ha sufrido inocente todo eso, se le reserva una magnífica recompensa. "Si ofreciere su vida por el pecado, verá una descendencia muy duradera, y la voluntad del Señor *(manifestada en la predicación de su Evangelio)* será prosperada por su mano.„

He aquí la glorificación del Mesías por su resurrección, que le traerá una vida inmortal, y por la maravillosa propagación de su Iglesia, madre fecunda que da á su divino Esposo una posteridad que ha de durar hasta la consumación de los siglos.

En el versículo XI toma Jehovah mismo la palabra para cerrar el oráculo de su Profeta. "Por cuanto trabajó su alma, verá *(esa brillante posteridad)* y se hartará *(de felicidad)*; aquel mismo justo, mi siervo, justificará á muchos con su ciencia, y él llevará sobre sí los pecados de ellos.„

Es el misterio de la justificación de los hombres por la fe en Jesucristo y por sus méritos satisfactorios. Cotéjese Rom., III, 25-26: "*Quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius, ut sit justus, et justificans eum qui est ex fide Jesu Christi.*„

Por lo tanto, continúa el Señor, "le daré como porción una gran muchedumbre„ de enemigos vencidos por su gracia y traídos al gremio de la Iglesia, "y repartirá los despojos de los fuertes„, los grandes, los Príncipes y los Reyes, que someterá á su santa ley, "por-

que entregó su alma á la muerte, y con los malvados fué contado, y cargó con los pecados de muchos, y por los transgresores rogó„.

Estas últimas palabras son como una recapitulación de toda la profecía, al mismo tiempo que suministran detalles precisos cumplidos á la letra en la Pasión de Jesús, el cual, crucificado entre dos ladrones, ha sido contado entre los malhechores (Marc., XV, 26, 27), y clavado en el madero de la cruz intercedió por sus verdugos con aquella sentida súplica: "*Padre, perdónales porque no saben lo que hacen.*„

Acabamos de ver con cuánta perspicacia y con cuánta sublimidad de expresión ha cantado el gran Profeta el misterio de la cruz del Salvador, misterio de dolores y de oprobios, pero asimismo de gozo y eterna gloria. Añadamos también que no es una de las menores glorias de la Pasión del Redentor el haber sido predicha con tanta claridad ocho siglos antes de que se verificasen en la historia del mundo aquellos divinos sucesos.

II. Profecías de Zacarías.—Hacen constar los sagrados Evangelios en tres circunstancias de la Pasión del Salvador el cumplimiento de las profecías pronunciadas en otra época por Zacarías, hijo de Baraquías (Zach., XIII, 7: XI, 12, 13, y XII, 10). La primera, según testimonio de San Mateo (XXVI, 31), predice la dispersión de los Apóstoles al ser preso Jesús; la segunda, conforme al mismo evangelista (XXVII, 9), se refiere al campo del alfarero, comprado con los treinta dineros de Judas; la tercera la cita San Juan (XIX, 37) á propósito de la herida que abrieron en el costado de Jesús crucificado. Examinemos brevemente esos tres oráculos del Espíritu Santo.

Preguntémonos, pues, primeramente si debe atribuirse á dicho Profeta la segunda parte de la profecía de Zacarías, á la cual pertenecen esos pasajes. Algunos críticos responden en sentido negativo, y hay quien la atribuye á Jeremías, en lo cual creen ir acordes con el testimonio de San Mateo tal como lo poseemos. La mayor parte de los intérpretes cristianos están por la afirmativa. Para nuestro punto de vista, la cuestión no ofrece grande importancia; nos es suficiente saber que los tres pasajes son oráculos proféticos bastante antiguos para que los evangelistas hayan podido invocar su testimonio.

Vamos á explicar estas profecías según el puesto que en el libro de Zacarías ocupan:

A. (Zach., XI, 12, 13.) En una visión profética, Zacarías recibe del Señor orden de apacentar él "la grey del macelo„, el pueblo de Israel, que sus jefes no gobernaban ya sino en utilidad propia, llevándole así á la perdición. Obedece el Profeta, llevando consigo dos cayados, de los cuales el primero se llama *favor*, נעם, y el segundo *lazos de unión*, חֹבְלִים, y se pone al frente del rebaño.

En solo un mes depone y despide los tres pastores que hasta entonces habían guardado mal el rebaño. Prodiga él mismo sus cuidados á sus ovejas; mas éstas le resisten y lo agobian á disgustos, y entonces exclama: "No os apacentaré; lo que muriere muera, y lo que mataren mátenlo, y los demás que se coman á bocados unos á otros. Y tomé mi cayado, que se llamaba *favor*, y lo rompí para deshacer mi alianza que había hecho con todos los pueblos en favor de mi pueblo de Israel.„

El Profeta habla y obra, según se ve, en nombre del mismo Jehovah. Jehovah, el buen Pastor, quiere salvar á su pueblo, y va en persona á buscarlo; pone término á la misión de los tres pastores, que representan los tres órdenes de gobernantes de Israel, los Magistrados, los Sacerdotes y los Profetas, porque habían abusado de su poder en detrimento de la sociedad teocrática encomendada á su cuidado. Pero el divino Pastor, representado en su Profeta, antes de abandonar su grey se dirige á la misma par pedirle su salario, y les habla en estos términos: "Si parece bien en vuestros ojos, dadme mi salario; y si no, dejadle estar. Y me pesaron treinta siclos de plata por el salario mío.„ La adjudicación de semejante salario era por parte de la grey la señal del último desprecio, pues que treinta piezas de plata era el precio fijado por la ley en compensación de un esclavo muerto por un animal furioso (Exod., XXI, 32).

Menos afrenta hubiera sido negarle todo salario que entregar esa suma irri-

soria en recompensa de los asiduos cuidados del Pastor. Y ese Pastor era el mismo Jehovah, el Dios de infinita majestad. Vivamente ofendido de la ingratitud é insolencia de su pueblo, el Señor dice á su Profeta: "Échalo al alfarero ese bello precio en que me apreciaron. Y tomé los treinta siclos de plata, y los eché en la casa del Señor para el alfarero. Y quebré mi segundo cayado, que se llamaba *lazos de unión*, para deshacer la hermandad entre Judá é Israél.„ Desde entonces en adelante queda consumado el rompimiento entre la grey infiel y su divino Pastor; la reprobación de Israel acordada en los consejos del Altísimo va á ejecutarse.

La profecía cuya exposición hemos dado se encierra toda en una serie de acciones simbólicas, las cuales se desenvuelven asimismo en una visión misteriosa. El objeto real del oráculo es manifiesto: Jehovah en persona viene á su pueblo para tomarle á su cuidado, y es rechazado con desprecio, y Él á su vez pronuncia la reprobación de aquel pueblo rebelde, quedando tan sólo exceptuadas de esa reprobación algunas pobres ovejas que habrán seguido dócilmente al Pastor (vers. 11).

Antes de examinar el cumplimiento de la divina palabra, estudiémosla más en concreto en ciertos pormenores de esta profecía.

Las opiniones de los intérpretes, aun entre los católicos, no son uniformes respecto á qué época se refiere la primera parte de la profecía (vers. 4-11); es decir, todo lo que precede á la reclamación del salario. El Revdo. Padre Knabenbauer, en su docto comentario sobre los Profetas menores, ve en todo este pasaje la acción protectora de Dios para con la nación israelita desde la esclavitud de Egipto, en la cual época comienza la teocracia, hasta la cautividad de Babilonia, tiempo en que se disuelve. Israel es un "rebaño del macelo„ bajo la mano opresora de Faraón, y más adelante, en repetidas ocasiones, cuando se halla dominado por sus enemigos. También con harta frecuencia sus Príncipes y sus Sacerdotes trabajaban en su perdición excitándole á la idolatría. Por esto Jehovah viene por sí mismo ó por sus Profetas en auxilio de su desolada grey, y aparta de ella los malos pastores, los enemigos, tanto en lo interior como en lo exterior. Y muy á menudo el rebaño se muestra rebelde á su Pastor divino. Llega un día en que se halla ya colmada la medida de las iniquidades, y Jehovah rompe el cayado llamado *favor*, rompe el pacto que había hecho con todos los pueblos para que respetasen á la teocracia de Israel. De entonces en adelante ha quedado írrito este pacto divino, y los caldeos hacen desaparecer esa teocracia, y en aquella catástrofe suprema "reconocieron los pobres de mi grey que me son fieles, que es (el cumplimiento de la) palabra del Señor„. (Vers. 11.) Después, desde el vers. 12, pasa bruscamente el Profeta á la época del Mesías tratado por su pueblo con el mayor desprecio.

Otros intérpretes (Alápide, Sánchez, Reinke, Hengstenberg, y de los antiguos San Efrén, San Cirilo de Alejandría, Eusebio y Teodoreto) entienden de la época mesiánica la profecía toda, y al parecer de éstos creemos deber adherirnos. El pedir el pastor su salario es una consecuencia de lo que antecede; el pastor rehusa seguir cuidando su ganado rebelde; pero antes de abandonarle propónele irónicamente que pague al pastor que se ha fatigado por él. Cierto es que contra esto se opone como reparo que lo de despedir á los tres pastores y desechar al pueblo rebelde lo pone Zacarías antes de la entrega del salario irrisorio, mientras que Cristo no ha abolido de ningún modo antes de su Pasión la autoridad de los Sacerdotes, los Magistrados y los Profetas de Israel. Pero á esto se responde que esa abolición se hizo, al menos virtualmente, cuando Jesús opuso su doctrina á la de los escribas y fariseos: *Audistis quia dictum est..... ego autem dico vobis* (Matth., V, 17 y sig.), cuando en la parábola precisamente del Buen Pastor declara que todos los que antes de él habían venido al rebaño eran ladrones y malhechores (Joann., X, 8), cuya voz no escuchaban las ovejas; no quiere que sus discípulos imiten los actos de los escribas y fariseos sentados en la cátedra de Moisés, y acusa á aquellos doctores hipócritas de imponer al pueblo pesadas cargas, que ellos ni aun quieren aplicar un dedo

para moverlas (Matth., XXIII, 2, 4). Parécenos que hay en eso elementos suficientes para justificar el dicho profético: *Et succidi tres pastores in mense uno*. ¿Qué quiere significar el Profeta con ese espacio de *un mes?* No es fácil decirlo. Acaso se propone tan sólo indicar un tiempo relativamente corto, la duración de la vida pública del Mesías. Pusey ve en esa expresión el mes de Nisán, en que fué sacrificado el Salvador.

Fáltanos examinar cómo ha de entenderse la orden del cielo que intima al Profeta arrojar las piezas de plata en el templo *para el alfarero*. ¿Quién es este alfarero, personaje determinado por el artículo y que aparece en relación con el templo? Comparado nuestro texto con los diversos pasajes de Jeremías, quieren Hengstenberg y Reinke sostener que era el alfarero empleado en el servicio del templo, y que tenía su taller en las inmediaciones, en el valle de Hinnón. Aquel valle, manchado antiguamente con los ritos obscenos y sanguinarios de Moloc, era un lugar entregado á la execración, y aquellas piezas habrían de arrojarse allí en señal de maldición. (Cfr. Jer., XVIII, 2: XIX, 1, 2.) Esta explicación es ingeniosa, pero está lejos de ser indudable. Nos inclinamos á creer que la mención del alfarero no la comprendió el Profeta mismo, y permaneció como un misterio hasta su cumplimiento en el suceso mesiánico.

Ese suceso lo cuenta San Mateo en los siguientes términos (XXVI, 14, 15): "Entonces se fué uno de los doce, llamado Judas Iscariote, á los Príncipes de los Sacerdotes, y les dijo: ¿Qué me queréis dar y yo os lo entregaré? Y ellos le señalaron treinta monedas de plata....." (XXVII, 3-10.) Entonces Judas, que le había entregado, cuando vió que había sido condenado, movido de arrepentimiento volvió las treinta monedas de plata á los Príncipes de los Sacerdotes y de los Ancianos, diciendo: "He pecado entregando la sangre inocente." Mas ellos dijeron: "¿Qué nos importa á nosotros? Allá se las haya." Y arrojando las monedas de plata en el templo, se retiró; y fué, y echándose un lazo, se ahorcó. Pero los Príncipes de los Sacerdotes, recogidas las monedas, dijeron: No es lícito meterlas en el tesoro, porque es precio de sangre. Y habiendo deliberado sobre ello, compraron con ellas el campo de un alfarero para sepultura de los extranjeros. Por lo cual fué llamado aquel campo Haceldama, esto es, campo de sangre, hasta el día de hoy. Entonces se cumplió lo que fué dicho por Jeremías, el Profeta, que dice: "Y tomaron las treinta monedas de plata, precio del apreciado, según que fué valuado por los hijos de Israel, y las dieron por el campo del alfarero, así como me lo ordenó el Señor."

Adviértese desde luego que la cita de San Mateo translada más bien el sentido que la letra de la profecía, y que añade la expresión del *campo* del alfarero que no menciona Zacarías. Pero se hallan en Jeremías (á quien atribuye la profecía el Evangelista) diversos elementos, á los cuales, según excelentes intérpretes, hace alusión San Mateo. Jeremías (XVIII, 2) recibe orden de ir á casa del alfarero, al cual encuentra ocupado en formar un vaso de barro. El vaso se rompe, y el alfarero lo desecha y hace otro á su gusto. Mas adelante (cap. XIX, 1-11) tiene que llevar al valle de Hinnón (la Gehenna) un vaso de barro, romperlo y arrojarlo al valle, lo cual significa que así será también roto Israel y sepultado en aquel lugar de maldición. En fin (XXXII, 7-9), vemos que Jeremías, obediente á la voz de Jehovah, compra el *campo* de Anathot á su primo Hanamel. De aquí, dicen los autores, el que San Mateo cite á Jeremías, queriendo sobre todo llamar la atención sobre aquel "campo de la sangre" comprado al alfarero. Como quiera que sea, no es hoy dudoso que el Evangelista tendría también en cuenta el oráculo de Zacarías aunque no nombre á este Profeta. (La versión siríaca, hecha probablemente del texto original arameo, no nombra á ninguno de ambos Profetas. ¿Habrá sido acaso el traductor griego quien insertase el nombre de Jeremías?) Hay entre esta profecía y el relato evangélico semejanzas muy expresivas, pero también divergencias notables.

Por una y otra parte aparecen treinta dineros de plata pagados por Israel como precio de la valía del pastor enviado

por Jehovah; por una y otra parte son esos dineros arrojados en el templo, y entregados después al alfarero. Pero en la profecía es el Profeta quien en nombre de Jehovah pide el salario de sus servicios, y en el Evangelio es el traidor Judas; en la profecía es el Profeta quien arroja el dinero en el templo por orden del cielo: en el Evangelio es Judas llevado del remordimiento; en la profecía se entrega el dinero al alfarero por orden de Jehovah (Cfr. Matth., XXVII, 11: *sicut constituit mihi Dominus)*: en el relato de la Pasión es el Sanhedrín quien de propio acuerdo compra el campo del alfarero. De todo lo cual deberemos concluir que, al revelar á Zacarías esa misteriosa visión, abrazaba el Espíritu Santo dos intentos: uno, el de predecir el repudio del Mesías por su pueblo, y como consecuencia la reprobación de aquel pueblo; y el otro, el de precisar ciertas circunstancias materiales, fáciles de comprender, que habían de verificarse en la Pasión del Salvador, en la cual se realiza de hecho el repudio oficial del Mesías, y en la cual el pueblo todo sancionó de antemano su reprobación (Joann., XIX, 15; Matth., XXVII, 25): "¡Que su sangre *caiga* sobre nosotros y sobre nuestros hijos!„

Ante este oráculo profético y el suceso que al mismo responde, la incredulidad busca en vano una explicación en harmonía con sus principios.

Absurdo sería creer que el traidor Judas, el Sanhedrín y el alfarero hayan conspirado de consuno para realizar actos que verifican punto por punto ciertas circunstancias expresadas con precisión por Zacarías. Evidentemente ninguno de ellos pudo pensar tal cosa; pues que, en primer lugar, hubiera sido obrar contrariamente á sus ideas acerca de Jesús y su obra, y condenarse ellos mismos; y á mayor abundamiento, las profundas divergencias que hay entre la profecía y los hechos de la Pasión nos garantizarían que Judas, el Sanhedrín y el alfarero no fueron en manera alguna influídos por las palabras de Zacarías. ¿Pero y no serían un efecto del azar esas coincidencias? ¿Habría quien pudiese sostener tal hablando en serio? No ciertamente; lo que aquí hay es la acción misteriosa de la divina Providencia, que dirige soberanamente los actos libres de los hombres y los hace converger infaliblemente hacia el cumplimiento de sus decretos supremos.

B. (Zach., XII, 10, 14.) Sobre las ruinas de la antigua suscitará Jehovah una nueva teocracia por la salvadora acción de su Cristo. En el cap. XII de su profecía describe Zacarías á grandes rasgos la gloria de esa teocracia mesiánica, sus triunfos, los dones celestiales que se le conceden y el llanto que hará en la muerte de su divino fundador. Este último punto es objeto del oráculo, en cuyo examen vamos á ocuparnos. He aquí su texto: "Y derramaré sobre la casa de David, y sobre los moradores de Jerusalén, espíritu de gracia y de oración, y pondrán su vista en mí, á quien traspasaron, y lo plañirán con llanto como sobre un unigénito, y harán duelo sobre él como se suele hacer en la muerte de un primogénito. En aquel día será grande el llanto en Jerusalén, así como el llanto de Adadremón en el campo de Mageddón, y plañirá la tierra; aparte unas de otras las familias, aparte las familias de la casa de David, y aparte sus mujeres; aparte las familias de la casa de Nathán, y aparte sus mujeres; aparte las familias de la casa de Leví, y aparte sus mujeres; aparte las familias de Semeí, y aparte sus mujeres; aparte cada una de las demás familias, y aparte las mujeres de ellas.„

Por la casa de David y los habitantes de Jerusalén hemos de entender aquí, según algunos intérpretes, la parte del pueblo judío convertida á la fe del Mesías. Poco numerosa en el origen de la Iglesia, formará la masa de los descendientes de Jacob al fin de los tiempos, cuando la plenitud de los gentiles haya entrado en el redil del Pastor divino. Parécenos mucho más probable que bajo esas dos denominaciones quiere el Profeta designar toda la nueva teocracia, el Israel según el espíritu, sobre la cual se difundió el espíritu de gracia y preces en el gran día de Pentecostés; efusión continuada sin interrupción en la Iglesia de Jesucristo. El Espíritu Santo es en los fieles el autor de la gracia, es decir, de los divinos favores, de los auxilios divinos que santifican las

almas, y es también para los fieles el espíritu de oración que ruega por ellos con inefables gemidos, y que constantemente los anima con santas dulzuras á elevar al Señor fervientes preces. Desde el cenáculo vemos ya la comunidad de la naciente Iglesia asidua en la oración, y la oración santifica también en tiempos posteriores las asambleas de los cristianos y acompaña su augusta liturgia. Los ministros del altar ofrecen á Dios, en nombre de la Iglesia, cada día el tributo de sus alabanzas, y desde los murados recintos, y tras las pacíficas rejas del claustro, los elegidos de la grey de Cristo elevan día y noche sin cesar al cielo el celeste concierto de sus plegarias.

En esas íntimas comunicaciones con el cielo es cuando fijarán esos fieles sus miradas de arrepentimiento y amor en *Aquel á quien traspasaron;* en el Salvador pendiente de la cruz, atravesados con duros clavos sus pies y sus manos, taladrada por agudas espinas su cabeza; en su Dios que muere por sus pecados; en aquel corazón divino herido con la lanza, y por cuya abierta llaga traspira la expresión del amor infinito. De ese corazón brotaron, según la tierna contemplación de los Padres, los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía; de ese costado abierto en el pecho del nuevo Adán que duerme en la cruz el sueño de la muerte, le formó Dios la amada Esposa, su santa é inmaculada Iglesia, la nueva Eva, madre de cuantos viven la vida sobrenatural, y por eso los fieles hijos de la Iglesia vuelven con plena confianza sus ojos á ese corazón traspasado, fuente inagotable de los divinos favores.

"Y lo plañirán con llanto como sobre un unigénito, y harán duelo sobre él, como se suele hacer en la muerte de un primogénito.„ Esas lágrimas derramadas sobre el Salvador traspasado son desde luego lágrimas de arrepentimiento, pues nuestros pecados, los de todos nosotros, han sido causa de los padecimientos y muerte de Jesús, y son también lágrimas de tierno y afectuoso amor que graban en cierto modo en el alma amante los dolores y la agonía de un Dios que por su amor muere. "En aquel día será grande el llanto en Jerusalén... Ese dolor compasivo y penitente se difundirá en toda la Iglesia; llorará la nueva Jerusalén á su Dios y su Rey crucificado, como la ciudad santa lloró en otro tiempo al santo Rey Josías, derribado por el siervo enemigo en Adadremón, en el valle de Mageddón (II Par., XXXV, 22, 25.) Adadremón, según nos enseña San Jerónimo, era una ciudad cerca de Jezrael, en el valle de Mageddón, llamada en su tiempo Maximianópolis. Allí fué donde cayó herido de muerte Josías, siendo el fallecimiento de aquel amado Rey un verdadero duelo nacional, según nos informa la Escritura *(loc. cit.)* Todo Judá y Jerusalén le lloraron, mayormente Jeremías, "cuyas lamentaciones sobre Josías repiten hasta el día de hoy los cantores y cantoras„. Tales habrán de ser también las lamentaciones por la muerte del Mesías: le llorarán aparte cada familia como lloraron en otro tiempo á Josías. Entre todas esas familias cita Zacarías cuatro principales: dos de raza real, la de David y la de su hijo Nathán, y dos de raza sacerdotal, la de Leví y la de su nieto Sameí; nombrándose aquí estas cuatro familias como en figura de la porción escogida de la Iglesia de Cristo. El Profeta añade cada vez: "y las mujeres aparte„, porque tal era la costumbre entre los judíos. El suceso mesiánico se halla aquí, como en otros lugares, descrito con los colores de la época del Profeta; como que éste recibe el oráculo profético en una visión, y, por consiguiente, con las apariencias exteriores de los objetos que habitualmente se ofrecían á su vista. Y por otra parte, esa manera de explicarse, ¿no trae á la mente las piadosas mujeres del Calvario, y tantas otras escogidas y santas esposas de Cristo para quienes es la Pasión de este divino Señor usual materia de sus devotas meditaciones?

Tenemos que añadir todavía unas cuantas explicaciones para justificar nuestra interpretación.

El Profeta no nombra al pronto los hombres que han de fijar sus miradas en aquel á quien traspasaron; pero el enlace del discurso muestra que son los mismos que recibieron la efusión del espíritu de gracia y de preces, puesto que se dice en seguida que llorarán por Él cada familia aparte, en particular las

familias de la Casa de David y las que descienden de Nathán, de Leví y de Semeí. Todas estas familias forman en conjunto ó representan "la Casa de David y los moradores de Jerusalén„. Notorio es que estas últimas expresiones designan por metonimia la teocracia en su totalidad ó la mejor parte de ella. Aquella teocracia, comenzada en el pueblo hebreo, fué perfeccionada por Cristo y extendida por todas las naciones de la tierra, y vino á ser la Iglesia católica sustituída á la Sinagoga. En conformidad, pues, al plan general de los oráculos de Zacarías, á esa Iglesia hay que referir el pasaje que nos ocupa.

Predícese, pues, que los fieles hijos de esa Iglesia fijarán sus miradas en uno á quien ellos traspasaron. El Profeta emplea el verbo הביטו (*hibbîtu*), que envuelve la idea de confianza. Ese mismo verbo se emplea en el libro de los Números (XXI, 8, 9) á propósito de la mirada dirigida á la serpiente de bronce, mirada que bastaba para que sanasen los infelices picados de las serpientes. Era aquella serpiente de bronce expresiva imagen del Mesías alzado en la cruz, misterio que Él mismo se dignó de revelarnos: "Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así también es necesario que sea levantado el Hijo del hombre, para que todo aquel que cree en Él no perezca, sino que tenga vida eterna.„ (Joann, III, 14, 15.) La mirada de confianza dirigida á Aquel que ellos traspasaron, debe también preservar á los fieles de la muerte eterna y darles la vida del alma por la remisión de sus pecados y la abundancia de gracias celestiales.

Lo más sublime en nuestro oráculo es la manera de designar el objeto de esas miradas: "Y pondrán su vista en mí, á quien traspasaron (אלי את אשר דקרו).

Es Jehovah mismo quien habla, el mismo quien ha de ser traspasado por los hombres, Él, inmortal, impasible, inmutable por esencia. ¡Oh prodigio de poder, de humildad y de amor! Misterio que supone necesariamente el de la Encarnación, pues el ser traspasado Dios, altísimo como es, se realiza por ser juntamente Dios y hombre. La manera de expresarse el Profeta ha parecido extraña á algunos intérpretes, no sólo entre los judíos y los incrédulos, sino aun entre los católicos. Sin duda que es extraordinaria; pero ha sido escogida por el Espíritu Santo para hacer resaltar en plena luz la pasión y muerte de *Dios*.

Si hubiese dicho (como querrían algunos sustituir aquí): "Fijarán las miradas en aquel (אליו) que traspasaron„, hubiera quedado una neblina de duda en torno del personaje designado, y el mismo suceso llevado á cabo en el Calvario hubiera apenas bastado para fijar el verdadero sentido mesiánico del texto. La lección אלי *(elai), en mí,* es por lo demás cierta. Nos la presentan casi todos los manuscritos, así como las versiones griegas de Teodoción y de los Setenta, las versiones siriacas (la *Peschito* y la *Hexaples)*, la versión árabe y la paráfrasis caldea. Cierto es que Aquila escribe σὺν ᾧ, que representa el hebreo אליו *(êlau) en aquél;* los masoretas ponen esa lección al margen como una corrección del texto; pero es notorio que esa sustitución la adoptaron los judíos para sustraerse al sentido mesiánico que les oponían los cristianos. Esa sustitución data sólo del siglo IX. Argumento más fuerte á primera vista en favor de esta última lección es la manera que tiene San Juan de citar esta profecía: "Pondrán sus ojos en aquel á quien traspasaron.„

Pero esa cita ni aun prueba que San Juan haya leído así en su manuscrito hebreo (hace la cita según el hebreo, y no según los Setenta), toda vez que la omisión de las palabras *en mí* dejaba completa la aplicación de la profecía á Jesucristo crucificado y traspasado, y era además natural, pues que no había motivo para traer especialmente al caso entonces el concepto de la identidad del Cristo con Jehovah.

Trabajo perdido es también el que se toman los racionalistas para ver de atribuir al verbo דקרו (*daqaru*) el sentido de *insultar*, siendo así que dicho verbo tiene doquiera la significación de *traspasar* con una lanza, con una espada, etc. (Num., XXV, 8; Jud., IX, 54; I Sam., XXXI, 4; Thren., IV, 9, etcétera.) Las antiguas versiones dan todas ese sentido, menos los Setenta, que traducen: ἀνῶ'ὼν κατωρχήσαντο, *en el lugar donde danzaron*, lo cual riñe con el contexto, y viene evidentemente de un defecto en la lectura. El traductor,

según lo repara ya San Jerónimo, en vez de leer דקרו (*daqaru*, *foderunt*), leyó דקרו (*raqadu*, *saltaverunt*, trastrocando las dos letras parecidas ד y ר.

C. (Zach., XIII, 7.) "Levántate, espada, sobre mi pastor, y sobre el varón unido conmigo, dice el Señor de los ejércitos: hiere al pastor, y serán dispersadas las ovejas: y extenderé mi mano sobre los párvulos.„ Ese pastor á quien el Dios de Israel llama el suyo, y que es un hombre ligado á él por especial intimidad, hemos tenido ya ocasión de conocerle; es Cristo, el Hijo de Dios, consubstancial con su Padre, que ha bajado á su pueblo para tomar á su cargo los intereses eternos de éste.

En vano los incrédulos, continuando su tan fría cuanto arbitraria exégesis, buscan entre los grandes hombres de Israel algún personaje á quien le vengan bien los rasgos del cuadro profético. A cualquiera jefe del pueblo cuya muerte ó derrota haya traído sobre la nación grandes desgracias, podrían en cierta manera aplicarse los términos del oráculo aisladamente considerado; pero sólo en el Mesías se hallan verificados, si se atiende al conjunto de las revelaciones hechas á Zacarías.

A semejanza de Jeremías (XLVII, 6), el Profeta, hablando en nombre de Dios, dirige un apóstrofe á la espada del Señor, y le manda herir al pastor que Jehovah ha enviado á su pueblo. Cristo, en efecto, ha de morir según los decretos de la justicia divina; será herido de la espada, es decir, que perecerá de muerte violenta (según el modo de hablar usual en la Biblia), y á consecuencia de su muerte será dispersado su rebaño y pasará por la prueba de la tribulación. La mayor parte de las ovejas permanecerá errante fuera del redil de salud; pero el Señor, después de pasado el tiempo de la prueba, "extenderá su mano *libertadora y protectora* sobre los párvulos„, las ovejas pobres y míseras de su rebaño. Y el Señor mismo lo explica á continuación (versículos 8 y 9): "Y serán en toda la tierra, dice el Señor, dos partes de ella, que serán dispersadas y perecerán, y la tercera parte quedará en ella, y pasaré por fuego la tercera parte, y los purificaré como se quema la plata, y las acrisolaré como se acrisola el oro. El invocará mi nombre, y yo le oiré. Diré: Pueblo mío eres; el dirá: Señor, Dios mío.„ ¿Quién no ve en esas palabras la reprobación de la mayor parte de los judíos, grey hasta entonces del divino Pastor, y la vocación de un "resto„ de Israel, pobre al pronto, pequeño y mísero, pero libertado por Dios de la grande tribulación en que lo había sumido la muerte del Redentor?

En los acompañantes íntimos de Jesús recibió su primer cumplimiento la Profecía (Matth., XXVI, 30, 32): "Y dicho el himno, salieron al monte de los Olivos. Entonces Jesús les dijo: Todos vosotros padeceréis escándalo en mí esta noche. Porque escrito está: "Heri„ré al Pastor y se descarriarán las ove„jas del rebaño.„ Mas después que resucitare, iré delante de vosotros á Galilea.„ Omitiendo Nuestro Señor la traducción inexacta de los Setenta cita el texto hebreo, sino que, dejando á un lado la personificación de la espada, muestra á Jehovah ejecutando directamente su propio soberano decreto: "Heriré al Pastor.„

La dispersión de la grey apostólica no será de larga duración. La promesa de la libertad anunciada por el Profeta tradúcela el Salvador en los siguientes términos:

"Mas después que resucitare, iré delante de vosotros á Galilea.„

Esta dispersión, seguida de una feliz vuelta, fué el preludio de la dispersión momentánea, y de la definitiva conversión al Señor, de aquellos que Isaías, y con él San Pablo, llaman en repetidas ocasiones *el resto* de Israel (Is., X, 21: XI, 11, 16: XLVI, 3; Rom., IX, 27: XI, 5). Ese resto son los judíos convertidos que formaron el núcleo, digámoslo así, de la Iglesia cristiana naciente.

PARA CONSULTA: Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam*, tomo II; *Commentarius in prophetas minores*, tomo II; Reinke, *Exegesis critica in Jer.*, 52, 13-53, 12; *Las profecías mesiánicas* (alem.) tomo IV, págs. 133-273; Patrizi, *De Christo Zachariae et Malachiae vaticiniis praenuntiato*, páginas 27-70; Hengstenberg, *Christologie*, tomo III, págs. 410-540; Pusey, *Comentario á los Profetas menores* (ingl.) páginas 568-585; Driver y Neubauer, *El*

capítulo cincuenta y tres de Isaías según los intérpretes judíos (ingl.); Jahn, *Enchiridion hermeneuticae sacrae*, tomo II, págs. 40-66; *Introducción*, tomo II, pág. 671; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, tomo II, páginas 82-111.

J. Corluy.

III. Profecía del Salmo XXI, heb. XXII.—Siempre ha tenido la Iglesia por mesiánico este salmo. Nuestro Señor se aplicó en la cruz las primeras palabras del vers. 2 (Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34). Los Apóstoles han entendido expresamente de él los versículos 19 y 23 (Matth., XXVII, 35; Joann., XIX, 23, 24, y Heb., 11, 12). Los Padres, por su parte, han seguido acordes esta interpretación. "De cuantos comentaron en todo ó en parte este salmo, ninguno hay, dice el P. Patrizi (*Cento salmi*, pág. 96), que no haya visto en él á Cristo." Teodoro Mopsueste-no, único que pretende explicarlo de Jesucristo en sentido acomodaticio solamente, se atrae el anatema del Papa Vigilio, y su condenación es recibida y aclamada en el Concilo Constantinopolitano II. (Labbé, *Acta Conciliorum*, III, pág. 380.) La Edad Media no se aparta en esto de los Padres, y hoy, en los tiempos modernos, están acordes los católicos en mirar ese salmo como ciertamente mesiánico. Pensamos que no hay intérprete católico que no le crea, literal ó al menos espiritualmente, cristológico. Tal es la general enseñanza de la Iglesia á través de los siglos. No se la puede contradecir sin herir la fe. (*Constitutum* del Papa Vigilio, en Labbé, *loc. cit.* Cfr. Concilio Tridentino, sesión IV, Decret. *de Edit.*) etcétera, § *Praeterea.*)

Veamos lo primero el texto del salmo según el hebreo, y después mostraremos que se refiere al Mesías Jesucristo, y que á Él solamente puede convenir. Seguiremos en general, para la traducción, la distribución métrica del Doctor Bickell:

"Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?
„¡Lejos de mi salud!
„¡De las palabras de mi clamor!
„Dios mío, clamo de día, y no respondes,
„De noche, y no silencio para mí.
„¡Y tú el santo Israel! las alabanzas.
„En ti esperaron nuestros padres; esperaron, y los libraste.
„A ti clamaron y se vieron en salvo,
„En ti esperaron y no quedaron avergonzados.

„Mas yo soy un gusano, y no un hombre,
„Oprobio de los hombres y vilipendio del pueblo.
„Todos los que me ven se mofan de mí;
„Agitan los labios y mueven la cabeza:
„¡Se confió al Señor! —Sálvele,
„Sáquele de ésta, pues que le ama,
„Que tú eres quien me sacaste del seno materno,
„Tú mi confianza desde que me tenía á sus pechos mi madre,
„En tus brazos fuí echado desde las entrañas de mi madre,
„Desde el seno materno te tengo por mi Dios.
„No te alejes de mí, porque está próxima la angustia,
„¡Y no hay quien me dé auxilio!

„Me han cercado muchos novillos,
„Los fuertes de Basán me han sitiado en rededor.
„Abrieron sobre mí su boca,
„Como león que arrebata y ruge.
„Me he disuelto como el agua,

„Y se han desencajado todos mis huesos.
„Mi corazón se ha hecho como cera,
„Derrítese en mis entrañas.
„Desécase como tiesto de barro mi fortaleza,
„Mi lengua se pegó á mis fauces:
„Me conduces al polvo de la muerte.
„Porque me veo cercado de perros,
„Una turba de malignos me ha sitiado,
„Horadaron mis manos y mis pies,
„Podría contar todos mis huesos,
„Ellos me miran y fijan sus ojos en mí,
„Se reparten entre sí mis vestiduras,
„Y sobre mi túnica echan suertes.

„Mas tú, ¡oh Señor, no te alejes de mí!
„Tú mi fortaleza, acorre en mi auxilio.
„Salva mi alma de la espada,

„Mi única (*mi vida*) de las garras del perro.
„Guárdame de la boca del león.
„Y de los cuernos de los unicornios; ¡escúchame!
„Anunciaré tu nombre á mis hermanos,
„Te alabaré en medio de la congregación:
„Los que teméis al Señor, alabadle,
„Vosotros todos, linaje de Jacob, glorificadle.
„Reverenciadle vosotros todos, linaje de Israel,
„Porque no ha despreciado,
„Ni rechazó la miseria del pobre;
„Ni apartó de él su rostro,
„Y cuando clamaba á él le escuchó.

„A ti mi alabanza en la gran congregación,
„Cumpliré mis votos en presencia de los que le temen.
„Comerán los pobres y se saciarán,
„Alabarán al Señor los que le buscan. ¡Viva por siempre vuestro corazón!
„Se acordarán y se convertirán al Señor todos los términos de la tierra.
„¡Se inclinarán ante su acatamiento todas las familias de las naciones!
„Porque del Señor es el reino,
„Y él es quien domina en las naciones.

„Comerán y se prosternarán,
„Todos los poderosos de la tierra,
„Ante Él se prosternarán todos los que descienden al polvo,
„Quienquiera que no puede vivir.
„La posteridad le servirá.
„Se contará del Señor en las futuras edades.
„Vendrán á anunciar su justicia
„Al pueblo que ha de nacer, que hizo Él.„

Decimos, pues, que ese salmo se refiere al Mesías Jesucristo, y únicamente á él. Las pruebas que así lo demuestran son muy convincentes. Podríamos desde luego invocar la prueba de autoridad, y en ese terreno pronto quedaría dirimida la cuestión. Porque, efectivamente, todo cuanto del salmo se ha dicho en la antigüedad, la tradición judía expresada por los rabinos ó en los *Targums* (Schöttgen, *de Messia*, pág. 232 y siguientes), y la tradición cristiana, que es unánime, todo se pronuncia á favor de la interpretación mesiánica.

Pero como los racionalistas rechazan, muy sin razón ciertamente, el argumento de tradición, no queremos emplearlo aquí, y vamos á concretarnos á la prueba crítica tal como del salmo mismo se saca.

Compónese éste, como fácilmente se advierte, de dos partes. En la primera, el que habla se queja del estado de abandono en que se le deja, y describe los tormentos que padece, la vista de los enemigos que le cercan, el aniquilamiento de todo su ser, su crucifixión y el repartimiento de sus vestidos. En la segunda, salvado del peligro, glorifica á Dios ante sus hermanos, satisface sus votos por un sacrificio eucarístico, y convierte los pueblos todos de la tierra, que celebran la nueva obra que ha llevado á cabo. Tal es el salmo.

Volvámonos ahora á las narraciones de la Pasión y á la historia eclesiástica, y resulta que en ellas hallamos reproducido el salmo. Versículo por versículo se aplica con grande exactitud á Jesucristo, prueba positiva de que es mesiánico.

Mostrémoslo así brevemente.

Comienza por un gran clamor (2): es el clamor, las palabras mismas de Jesucristo en la cruz (Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34). Quéjase después el paciente de los insultos y burlas que le hacen (8, 9); ni un detalle que deje de verificarse en la Pasión; las mismas señales de desprecio y una frase textual del mismo salmo dirigida á Jesús (Matth., XXVII, 39-44; Marc., XV, 29-32; Luc., XXIII, 35-37). No se nombra expresamente la sed, pero se infiere de la extremada fatiga y de la distensión de los huesos (15, 16). *Sitio* es una de las siete palabras de Jesús en la cruz (Joann., XIX, 28). La crucifixión se halla expresada por un verbo de mucha energía: *foderunt* (17). Por los solos manuscritos hebreos pudiera dudarse de esa palabra, pues la casi totalidad de los que tenemos ponen *caari*, *sicut leo*. Hay, sin embargo, motivos para creer que no era así antes del siglo IX. Como quiera que sea, es cierto que la lección *caaru foderunt* tiene en apoyo suyo todas las antiguas versiones, al

menos en cuanto que no presentan la lección *caari sicut leo*; todos los Padres, que no hablan de otra, y el contexto, que no podría sin violencia construirse con *sicut leo* (Véase J. B. de Rossi, *Variae lectiones V. T.*, vol. IV, pág. 14-20.—Lesêtre, el *Libro de los Salmos*, pág. 92 y siguientes.) El paciente tuvo, pues, según esto, atravesados los pies y las manos. Todo el mundo sabe que ése fué el suplicio del Salvador, y el hecho es innegable; *crucifexerunt eum*, dicen los Evangelios (Marc., XV, 25; Luc., XXIII, 33; Joann., XIX, 18.)

Ha habido quien ha querido negar que al Salvador le hayan clavado los pies y eludir así el sentido mesiánico del citado versículo; pero olvidaban esos contradictores que si los Evangelistas omiten hacer mención de los pies, Jesus en persona habla de ellos (Luc., XXIV, 39), lo mismo que de las manos. Por otra parte, aun en defecto de los Evangelistas tenemos toda la tradición, del mejor modo demostrada, para ofrecernos la certeza (cualquiera que haya sido por excepción el uso romano), de la crucifixión de los pies. (Véase M. Van Steenkiske *Annotationes in singulos Psalm.*, pág. 189-194, y los autores que cita.)

Crucificado ya, se reparten sus vestidos los ejecutores, y sobre su túnica echan suertes (19). Lo mismo vemos en la Pasión: los cuatro soldados que han crucificado á Jesús se distribuyen sus vestidos exteriores (ιματια=*begadin* en hebreo); pero la túnica sortean quien ha de llevársela entera (Matth., XXVII, 35; Marc., XV, 24; Luc., XXIII, 34; Joann., XIX, 23, 24). Pero el paciente que así abatido y muerto nos describe el salmo yérguese nuevamente salvo y vivo. Publica doquiera ante los hombres, sús hermanos, el nombre y la gloria de Dios; ofrece sacrificios, en que toman parte todos, pobres y ricos; convierte á todos los pueblos y forma de ellos una raza que sirve á Dios y anuncia la nueva creación (23, 26, 27, 28-30, 31, 32). Pues eso hizo el Salvador resucitado. Revela á sus discípulos, y por ellos á todos los hombres, á quienes llama hermanos suyos (Matth., XXVIII, 10; Cfr. Hebr., II, 12), las verdades divinas; les deja la Eucaristía, sacrificio y Sacramento que les comunica la vida eterna, y convierte, en fin, hacia Dios todos los pueblos que de Él se habían alejado, y los hace entrar en su Iglesia, donde se conserva constante el recuerdo de la Redención; dígalo, si no, la Historia eclesiástica, que no viene á ser más que el relato de esa conversión y de esa vida de los pueblos en la Iglesia católica.

Imposible es, después de lo que dejamos expuesto, negar el sentido mesiánico del salmo. Todos los grandes rasgos que le distinguen convienen al Mesías, Jesucristo. Otros menos explícitos, como el de que ese paciente no habla de su padre, sino de su madre (10), y que ha sido arrojado (*in te projectus sum*) en brazos de Dios cuando su nacimiento, haciendo así Dios para con él las veces del padre en la familia judía, etc., se relacionan en admirable manera con la historia del mismo.

Los racionalistas han objetado algunas diferencias entre el salmo y la Pasión de Jesús referida por los Evangelistas. (Rosenmüller, *Scholia in Psalmos*, pág. 143; Hupfeld, *Die Psalmen*, págs. 45 y 46; E. Reuss, *La Biblia*: El Salterio, pág. 121.) Pero en realidad no las hay. Las dificultades que respecto á eso pueden presentarse se explican satisfactoriamente, y debe, por lo tanto, considerarse cierto que el salmo se aplica perfectísimamente, sin sombra de duda posible, al Mesías Jesucristo. (Véanse las principales objeciones con su solución en Lesêtre, obra citada, página 94.)

Veamos ahora las interpretaciones antimesiánicas. Varias se han excogitado, modernas casi todas. En algunas se propone que el salmo haya de entenderse de un personaje bíblico, Rey ó Profeta, y se designa al efecto en tres de ellas á David, en otra á Ezequías, y en otra al Profeta Jeremías.

Los judíos y los racionalistas de buen grado lo explicarían por el pueblo hebreo en su destierro y padecimientos.

A su vez Hengstenberg (*Ueber die Psalmen*, II, pág. 9 y sig.) lo aplica al justo en general, ideal que se realiza en parte en todos los justos, cuya suerte en este mundo es ser desconocidos, y luego glorificados y totalmente en Jesucristo.

Interpretaciones insostenibles todas ellas.

Porque todas, en efecto, tienen contra sí más ó menos el texto del salmo. Recordemos un momento lo que en substancia contiene.

El clamor y las plegarias del principio; las turbas de enemigos que cercan y observan al protagonista; el extremado aniquilamiento á que se ve reducido; los gestos y palabras de desprecio que le dirigen; perforamiento de sus pies y sus manos; reparto de sus vestidos; las alabanzas de Dios publicadas por él ante la congregación de sus hermanos; satisfacción de sus votos; todos los pueblos, en fin, vueltos á Dios y convertidos á servirle por él: tales son los rasgos característicos del salmo.

Ninguno de estos rasgos se realiza exactamente en esas interpretaciones. Si hay varios que parecen convenir á una ú otra, nunca se verifica eso en un sentido pleno y total, y hay algunos, lo del repartimiento de las vestiduras y lo de la crucifixión, que repugnan en absoluto cualquiera de esas aplicaciones. Inútil creemos mostrarlo en particular respecto á cada una de esas hipótesis, porque es cosa que de suyo claramente se manifiesta.

Pero además de ese vicio radical, común á todas esas interpretaciones, hay en cada una sus motivos propios para declararlas falsas y contrahechas.

Veamos desde luego la primera, y hallaremos que contra ella es decisiva la prueba general que acabamos de exponer; porque, ora nos fijemos en David perseguido por Saúl, ó arrojado por Absalón, ó envuelto en una guerra contra Arám (II Reg., X), es tan evidente que nunca se vió reducido á los extremos descritos en el salmo, que todo otro argumento resulta superfluo.

La segunda hipótesis es inadmisible, porque en ella resultaría el salmo posterior á David, cuando, por el contrario, es cierto que éste es su autor, y todo concurre á probarlo así: estilo, título y asunto. El título, porque expresamente lo dice; el estilo, porque revela en varios pasajes el tono y la lengua de David, en cuyos salmos está además colocado este de que tratamos (F. Delitzsch *Die Psalmen*, I, pág. 215); el asunto, en fin, porque se ve de su lectura que no existía aún el templo y que el reino no se había aún dividido (24, 25), pormenores que cuadran bien al tiempo de David.

Igual observación echa por tierra la hipótesis relativa á Jeremías. Los que la sostienen querrían persuadirnos que él fué quién escribió el salmo, porque San Mateo, al citar un versículo en la Pasión (XXVII, 35), lo da como cosa de un profeta (*per prophetam*), el cual, dicen ellos, es precisamente Jeremías. Razonamiento baladí, porque: *a)* no se nombra á Jeremías; *b)* ni con esa palabra se le designa á él, sino más bien á David, puesto que el mismo San Pedro lo nombra así (Act., II, 30). Por lo demás, lo que sabemos de la vida de Jeremías (aun considerándole en prisión y maltratado por los judíos, libertado y protegido por los babilonios) no cuadra en modo alguno á la materia del salmo; porque, ¿dónde están, por ejemplo, sus manos y sus pies taladrados? ¿Dónde los pueblos que convierte?

Ni es tampoco más consistente la interpretación colectiva. Sus defensores, algunos de ellos al menos, traen la composición del salmo más acá de la cautividad, en lo cual yerran, según hemos demostrado. Y van asimismo errados al pretender que se trate allí del pueblo judío en el destierro, según ya más arriba lo hemos demostrado. Añadamos que el salmo presenta un carácter demasiado *individual* para que se pueda referirlo á una colectividad. No hay más que leerlo para convenir en que es un individuo, y no un ser colectivo, un pueblo, el protagonista, cuyos padecimientos y triunfos escuchamos; los pronombres de singular, ora como sujeto, ora como régimen, los encontramos casi en cada versículo. De suerte que para interpretar un salmo como éste en sentido colectivo serían menester graves razones; y así, toda vez que no existen, debemos reputar inadmisible semejante manera de entenderlo.

Otro tanto sucede con la hipótesis del justo ideal, á la cual es contrario el carácter del salmo. Porque, dejando aparte el fondo, que desde luego riñe también con dicha hipótesis, tenemos que el salmo, por su tono general, expresa una realidad y no una abstracción. Y cierto que sería una falta en todo escritor, cuando quisiese trazar un

retrato de imaginación, expresarse, sin prevenir de ello á los lectores, como si se tratara de una persona real y viva. No entraremos á investigar si ese género de alegorías se acomoda, en efecto, al genio de la lengua hebrea. Cualquiera que sea la opinión, no se podría menos de convenir en que la interpretación ideal de Hengstenberg es muy aventurada. Otro reparo que la condena es que, suponiendo verdadera semejante interpretación, no sería ese salmo una profecía, pues que, en efecto, tendríamos entonces en él, no una predicción de un hecho futuro, sino una meditación sobre la suerte de los justos en este mundo según las experiencias de la historia. Ahora bien: salvo pocas excepciones, todo el mundo está acorde en reconocer á nuestro salmo el carácter de verdadera profecía.

Así, pues, no es posible admitir para el salmo la explicación y sentido que pretenden darle los racionalistas. Sus esfuerzos durante un siglo no han dado por resultado sino sistemas tan infundados como numerosos, que apenas se presenta uno nuevo surge al instante otro para combatirle y echarle por tierra. No cuadra, pues, al salmo explicación alguna racionalista. Sólo con la católica queda satisfecho el espíritu.

El protagonista del salmo, el que allí padece y triunfa, es el Mesías, Nuestro Señor Jesucristo, enviado de Dios á la tierra para una nueva creación: *Ki ghasâ = quia fecit* (32: Cfr. Gen., II, 3; F. Delitzsch, *op. cit.*, p. 230).

Ha creado un nuevo mundo en su muerte y su resurrección.

Véase L. Reinke, *Los salmos mesiánicos*, I, pág. 207-318 (alemán); Hengstenberg, *Christologia*, I, pág. 172-195. Cfr. *Sobre los salmos*, tomo II, págs. 1-55 (alemán); Bossuet, *Explicación del salmo XXI*, edic. de Vives, vol. II, páginas 264-299; Lesêtre, *El libro de los Salmos*, lugar citado; F. Delitzsch, ídem, etcétera, etc.

E. Philippe.

IV. Profecías en sentido típico. — Llámase sentido *espiritual ó típico* de un texto bíblico el que el Espíritu Santo quiere hacer entender directamente por las *cosas* que las *palabras* entendidas en su literal sentido expresan. He aquí la doctrina de Santo Tomás acerca de esto (I, q. 1, art. 10, *in Corp.*): "El autor de la Sagrada Escritura es Dios, en cuyo poder está, no sólo el acomodar para expresión del pensamiento las palabras (lo cual puede hacer también el hombre), sino también las *cosas* mismas. Y, por lo tanto, tiene de particular esta ciencia que, así como en todas tienen significado las *palabras*, aquí las mismas *cosas* significadas por la palabra significan también algo. Así, pues, aquel primer significado con que las palabras significan las cosas pertenece al primer sentido, que es el histórico ó *literal*. Pero aquel significado con que las cosas significadas por las palabras significan á su vez otras cosas llámase sentido *espiritual*, que se funda sobre el literal y lo supone."

Apliquemos, pues, ahora estas nociones á cuatro profecías que los Evangelios señalan como realizadas en la Pasión del Salvador:

A. (Exodo, XII, 46.) Después de haber referido San Juan que, habiéndose cerciorado dos soldados de que Jesús estaba ya muerto no le rompieron las piernas, añade á renglón seguido: "Pues estas cosas sucedieron en cumplimiento de la Escritura: No desmenuzaréis hueso de él." (XIX, 36.) Las cuales palabras, tomadas del Exodo (XII, 46), se refieren en su sentido literal al Cordero pascual: "En una casa se comerá; ni sacaréis afuera nada de sus carnes, ni le quebraréis ningún hueso." Las palabras del sagrado texto contienen, según se ve, la orden de dejar intactos los huesos del Cordero pascual; pero bajo ese sentido literal miraba el Espíritu Santo á un sentido más alto, al sentido típico; por el Cordero pascual quería significar el Mesías, inmolado para la liberación de su pueblo, y por el respeto que debía guardarse á los huesos del animal típico quería profetizar que en la inmolación del Cordero divino se mostraría análogo respeto á su sagrado cuerpo. Que tal haya sido el intento del Espíritu Santo al inspirar el texto del Exodo, nos lo enseña el mismo por boca del discípulo amado.

B. (Salmo XXIV, 19.) El santo Rey David, desahogando su corazón ante el Señor, se queja de los males que le agobian: "Mira mis enemigos cómo se

han multiplicado, y con odio injusto me han aborrecido.„ En aquellas angustias era David figura del Hijo de Dios, sufriendo en sí mismo y su cuerpo místico las persecuciones de los malvados. El Espíritu Santo miraba á estas persecuciones cuando inspiró á David las palabras citadas. Nuestro Señor mismo nos lo atestigua en su discurso de la última cena (Joann., XV, 24, 25): "Si no hubiese hecho entre ellos obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado; mas ahora las han visto, y me han aborrecido á mí y á mi Padre. Por donde se viene á cumplir la palabra que está escrita en su ley: Que me aborrecieron sin motivo.„

C. (Salmo XL, 10.) Postrado David en el lecho del dolor con una grave enfermedad, se halla blanco de los sarcasmos de sus enemigos, que ya de antemano hacen sus cálculos á cuenta de la muerte de su Príncipe, y su corazón siente en particular la ingratitud de uno de sus súbditos: "Lo que es más, el hombre pacífico mío de quien me fié, el que comía de mi pan, alzó contra mí el calcañar„; como pudiera hacerlo una bestia no domada, me ha acoceado cobarde y pérfidamente. La traición ingrata de aquel hombre y el amargo pesar que en David produjo fueron la figura de lo que sucedió á nuestro amoroso Salvador con Judas, el Apóstol infiel que vendió á su Maestro para entregarlo á sus enemigos. Así nos lo enseña por su boca esa misma divina Víctima (Joann., XIII, 17, 18): "No lo digo por todos vosotros (que seréis bienaventurados imitándome): yo sé los que escogí, mas ha de cumplirse la Escritura. El que come el pan conmigo levantará contra mí su calcañar.„ Y un momento después, hablando sin figura, declara que uno de los doce le ha de entregar (Joann., XIII, 21).

D. (Salmo LXVIII, 22.) Del carácter mesiánico de dicho salmo tenemos testimonio en varios lugares del Nuevo Testamento (Joann., II, 17: XIX, 28; Act., I, 20; Rom., XV, 3). Los intérpretes católicos están divididos respecto á la cuestión de si el sentido mesiánico es literal ó típico tan sólo. No hay en él ningún versículo que no pueda explicarse de las circunstancias de la Pasión de Cristo, y todo puede también aplicarse á David. Sin embargo, el versículo 22 enuncia un hecho á todas luces especial, realizado al pie de la letra en el Calvario, y cuyo cumplimiento en David no se concibe sino á lo figurado, y por eso nosotros preferimos entender literalmente del Mesías todo el salmo.

Como quiera que sea, sabemos por el testimonio de San Juan (XIX, 28) que Jesús clavado en la cruz, y viendo que todas las profecías de que había sido objeto estaban ya cumplidas, quiso realizar por último otra. Exclamó al efecto: "Sed tengo„, con lo cual dió á los soldados ocasión de presentarle vinagre, sancionando así con los hechos la palabra profética: "Y en mi sed me dieron á beber vinagre.„ "Había allí, dice el Evangelista, un vaso lleno de vinagre. Y ellos, envolviendo á una *caña de* hisopo una esponja empapada en vinagre, se la aplicaron á la boca. Y luego que Jesús tomó el vinagre, dijo: "Consumado es. E inclinando la cabeza entregó su espíritu.„ (Joann., XIX, 29, 31.) La primera parte del versículo "y me dieron hiel por comida„, se había realizado en el Calvario antes de la crucifixión, según podemos deducirlo del relato de San Mateo (XXVII, 34): "Y le dieron á beber vino mezclado con hiel.„

J. Corluy.

PATRIARCAS (*Cronología de los*).— Alcanza lo que llamamos edad patriarcal en la historia bíblica, desde el primer hombre hasta el éxodo (ó dígase salida) de los israelitas; siendo de advertir que, para el punto de vista cronológico, la última parte de dichos tiempos, es á saber, la que comienza con la vocación de Abraham ó con su nacimiento, debe ser considerada y estudiada aparte, toda vez que no ofrece cuestiones formalmente merecedoras de atento examen apologético. Conformes se hallan historiadores y críticos en colocar la vida del Padre de los creyentes unos veinte siglos antes de la era cristiana; de modo que, aunque se discuta para determinar las fechas exactas de los sucesos de su vida, no alcanzará á tres siglos la diferencia entre las diversas opiniones que se han formulado; diferencia que no podría ofrecer

gran importancia, relativamente á la más ó menos remota antigüedad del hombre, cuando se interroga á la Escritura acerca de ese punto tan debatido hoy día. (Respecto á la cronología de la época de Abraham, Isaac y Jacob, véase P. Bourdais, *Las primeras fechas bíblicas*, en *La Ciencia Católica* del 15 de Diciembre de 1887.)

Preñada de dificultades se nos ofrece la cuestión de la antigüedad del hombre. (Véase lo que dice el presbítero Sr. Hamard en el artículo acerca de la *Antigüedad del hombre*.) Por un lado nos presenta la Ciencia, como elementos para una solución, datos geológicos, antropológicos y prehistóricos, mientras que por otro la historia profana, ensanchando cada día el campo de sus investigaciones á fin de extender sus conquistas por dominios sepultados antes en la obscuridad de los tiempos, descifra los jeroglíficos y las inscripciones cuneiformes, busca apoyo en la Arqueología, y nos muestra á mejor luz textos clásicos mal interpretados antes, y comienza, en virtud de estos múltiples esfuerzos, á formular un juicio formal y motivado respecto á los orígenes mismos del humano linaje. Lo cual ofrece, naturalmente, ocasión para que, ya llevados del afán de novedades, ya movidos por un espíritu de hostilidad á la Revelación, muchos escritores, echándoselas de autoridad, lancen los más aventurados asertos, y ataquen así nuestras tradicionales creencias, tirando mandobles á diestro y siniestro contra autoridades efectivamente tales, santas y venerables, y atreviéndose desatentadamente nada menos que con los Padres de la Iglesia y los Sagrados Libros. De aquí para los sabios católicos la necesidad de examinar con mayor atención y estudiar con mayor cuidado que nunca los textos bíblicos, donde pueden encontrarse las bases para asentar la cronología de los tiempos primeros del género humano.

Basta, desde este punto de vista, el examen de los tiempos anteriores al Patriarca Abraham. Ni son tampoco numerosos los documentos sagrados que deberemos al efecto compulsar, pues se reducen casi á dos, es á saber: las Tablas que nos suministra el Génesis (V, 1-32 y XI, 10-26). Y aun allí no se halla ninguna cronología formada ya, sino únicamente los elementos con que se pueda formar un sistema científico de cronología bíblica. Observación es ésta que importa consignar; pues que, con efecto, exonera ampliamente al mismo escritor sagrado de la responsabilidad que pueda incumbir á los diversos sistemas de cronología que los autores intentan formular sobre la base de los datos bíblicos.

Nada más fácil, á primera vista, que establecer la cronología de los Patriarcas con el auxilio de los múltiples datos que la Escritura nos suministra respecto á la vida de cada uno de aquéllos; pues parecería que, con adicionar unos veinte números, los en que se expresa sucesivamente la respectiva edad en que cada uno de dichos Patriarcas engendró á su inmediato descendiente, estábamos ya al cabo de la calle, y que ése sería todo el trabajo para asentar con seguridad la fecha de la aparición del hombre en la tierra relativamente á la época de Abraham. Tendríamos en tal supuesto la enunciación de la tesis bíblica acerca de la antigüedad del hombre, y confrontando después esa tesis y los más formales resultados de la ciencia contemporánea tocante á esa misma cuestión, se sacaría en limpio si aparecería ó no, en cuanto á eso, conformidad entre la fe y la razón.

Pero el pronunciar tan expeditamente sería obrar con completa ligereza. Porque, en primer lugar, no había derecho para suponer el desacuerdo entre la Revelación y la Ciencia á propósito de un punto no perteneciente á la enseñanza de la Iglesia, tal como actualmente se halla formulada. La tesis bíblica acerca de la antigüedad del hombre, si es que, en efecto, existe tal tesis, la fecha en que fué creado el primer hombre con relación á la de Abraham ó á la era cristiana, no han sido hasta ahora objeto de ninguna definición formal, ni parece que hayan de serlo tan pronto. Y además, discordes han estado sobre ese mismo asunto los representantes autorizados de la tradición desde el origen del Cristianismo, pues que ninguno entre nuestros santos Doctores ha visto en una cifra dada para la referida fecha un artículo de fe. Esta cuestión de cronología ha queda-

do, pues, fuera de la enseñanza de la Iglesia, y es importante que no lo pongamos en olvido.

Hay además que proceder con extremada circunspección antes de creerse uno en situación de decir: he aquí los verdaderos datos que nos suministra el sagrado texto, sobre los cuales puede establecerse un sistema de cronología para los Patriarcas anteriores á Abraham. Para no exponerse á sentar en esta materia asertos destituídos de sólido fundamento, es necesario tratar y resolver previamente tres cuestiones secundarias. Refiérese la primera á la verdadera lección del sagrado texto; concierne la segunda á las omisiones de que ha podido usar el escritor inspirado, y versa la tercera sobre la interpretación de los términos que emplea. Vamos á examinarlas sucesivamente en el presente artículo.

I. Lección exacta.—La restitución de la verdadera lección en cuanto á los números de los años de la vida de los Patriarcas, ofrece una primera dificultad al estudio del exégeta. Al tomar éste en sus manos las Tablas sagradas en cuyo examen nos ocupamos, hállase enfrente de tres lecciones principales, teniendo que elegir entre ellas, ó rechazarlas todas poniendo en cuarto término otra más ó menos problemática y que habría desaparecido de todas las Biblias conocidas. Las referidas lecciones nos las suministran:

1.º La versión de los Setenta.

2.º El texto hebreo judaico, tal como lo han fijado los masoretas, tal como lo leía San Jerónimo al hacer su propia traducción, tal, en fin, como lo tenía ya Onkelos al escribir su *Targum* en el siglo I de la era cristiana.

Y 3.º El texto hebreo samaritano.

Ponemos aquí las tres expresadas lecciones, transcribiendo en cifras las Tablas bíblicas y poniéndolas en forma sinóptica. Por más que las edades sucesivas de los Patriarcas al tiempo en que tuvieron respectivamente un hijo ofrecen los datos más importantes que hay que tomar en cuenta para la reconstrucción de una cronología de los tiempos primitivos según la Biblia, reproducimos aquí las Tablas del Génesis con todos los números de años que contienen. El tiempo que vivió cada Patriarca después de haber tenido sucesión, y el total de los años de su vida nos servirán ya para la indagación de los retoques hechos al genuino texto sagrado por los copistas ó los traductores, y podrán además presentarnos no menos interés desde el punto de vista en que habremos de colocarnos después en el estudio de la interpretación de los nombres numéricos de las dos Tablas sagradas. Completamos además éstas en la última línea de cada una de ellas con los datos que nos proporcionan otros documentos que siguen á las mismas en el Génesis. Los números de la primera columna señalan la edad de cada Patriarca al tiempo de ser concebido su hijo; los de la segunda indican los años que cada cual vivió desde dicha fecha, y el total de la vida de los mismos va en la tercera columna.

VERSIÓN DE LOS SETENTA

Tabla I

I.	Adán.....	230 + 700 = 930
II.	Seth.....	205 + 707 = 912
III.	Enós.....	190 + 715 = 905
IV.	Cainán.....	170 + 740 = 910
V.	Malaleel.....	165 + 730 = 895
VI.	Jared.....	162 + 800 = 962
VII.	Henoc.....	165 + 200 = 365
VIII.	Matusalén.....	167 + 802 = 969
IX.	Lamec.....	188 + 565 = 753
X.	Noé.....	502 + 448 = 950

Tabla II

XI.	Sem.....	100 + 500 = ...
XII.	Arphaxad.....	135 + 400 = ...
XIII.	Cainán.....	130 + 330 = ...
XIV.	Salé.....	130 + 330 = ...
XV.	Heber.....	134 + 270 = ...
XVI.	Phaleg.....	130 + 209 = ...
XVII.	Reu.....	132 + 207 = ...
XVIII.	Sarug.....	130 + 200 = ...
XIX.	Nachor.....	179 + 125 = ...
XX.	Tharé.....	70 + X = 205

TEXTO HEBREO JUDAICO

Tabla I

I.	Adán.....	130 + 800 = 930
II.	Seth.....	105 + 807 = 912
III.	Enós.....	90 + 815 = 905
IV.	Cainán.....	70 + 840 = 910
V.	Malaleel.....	65 + 830 = 895
VI.	Jared.....	162 + 800 = 962
VII.	Henoc.....	65 + 300 = 365

VIII.	Matusalén.....	187 + 782 = 969
IX.	Lamec.....	182 + 595 = 777
X.	Noé.....	502 + 448 = 950

TABLA II

XI.	Sem.....	100 + 500 = ...
XII.	Arphaxad.....	35 + 303 = ...
XIII.	.....	
XIV.	Salé.....	30 + 403 = ...
XV.	Heber.....	34 + 430 = ...
XVI.	Phaleg.....	30 + 209 = ...
XVII.	Reu.....	32 + 207 = ...
XVIII.	Sarug.....	30 + 200 = ...
XIX.	Nachor.....	29 + 119 = ...
XX.	Tharé.....	70 + X = 205

TEXTO HEBREO SAMARITANO

TABLA I

I.	Adán.....	130 + 800 = 930
II.	Seth.....	105 + 807 = 912
III.	Enós.....	90 + 815 = 905
IV.	Cainán.....	70 + 840 = 910
V.	Malaleel.....	65 + 830 = 895
VI.	Jared.....	62 + 785 = 847
VII.	Henoc.....	65 + 300 = 365
VIII.	Matusalén.....	67 + 653 = 720
IX.	Lamec.....	53 + 600 = 653
X.	Noé.....	502 + 448 = 950

TABLA II

XI.	Sem.....	100 + 500 = 600
XII.	Arphaxad.....	135 + 303 = 438
XIII.	.....	
XIV.	Salé.....	130 + 303 = 433
XV.	Heber.....	134 + 270 = 404
XVI.	Phaleg.....	130 + 109 = 239
XVII.	Reu.....	132 + 107 = 239
XVIII.	Sarug.....	130 + 100 = 230
XIX.	Nachor.....	79 + 69 = 148
XX.	Tharé.....	70 + X = 145

La adición de los números que forma la primera columna en cada uno de los tres textos aquí presentados, y que señalan la edad de cada Patriarca al tiempo de tener un hijo, daría el número de años transcurridos desde la creación de Adán hasta el nacimiento de Abraham, cuyo total resulta de 3.414 para la versión de los Setenta, de 1.948 para el texto judaico, y de 2.249 para el texto hebreo samaritano. ¿A cuál de estos tres últimos números debe concederse la preferencia?

Los Setenta constituyen ya por sí mismos una de las más venerables autoridades. Sus Tablas han servido para fijar la era ó fecha de la creación del mundo adoptada por las Iglesias patriarcales, fecha para la cual señalan: la Iglesia de Alejandría, el año 5504; la de Antioquía, el 5490; la de Constantinopla, el 5510; y la de Roma, el 5199. (*Martyrologium Romanum*, 25 Dec.) El *Cronicon Pascale* fija esa fecha en el año 5507, apoyándose asimismo en los Setenta. Los primeros Padres de la Iglesia adoptan también las Tablas de esa versión: tomándolas los de la Iglesia griega directamente de los Setenta, y recibiéndolas los de la Iglesia latina por el intermedio de la Itálica, hecha ésta por la antigua versión griega. Jorge Sincelo (*Cronogr.*, ed. de Dindorf, tomo I, pág. 590) y Hesiquio (*Hom. in nat. Christi*, *P. G.*, tomo XCII, col. 1.057) computan igualmente el intervalo de tiempo transcurrido desde la creación del hombre hasta la Encarnación del Verbo, adoptando por base de sus cálculos los números de las Tablas de los Setenta. El Cardenal Baronio hace notar: "*Sanctam Dei Ecclesiam antiquitus consuevisse supputare annos ab origine mundi, non secundum Hebraicam editionem, sed secundum Septuaginta duos interpretes.*„—(*Apparatus ad ann. eccl.*, § 118.)

Entre los modernos decláranse á favor de las Tablas de los Setenta: el P. Morín (*Exercitationes biblicae*, in folio, París 1669); el P. Martín (*Sinicae historiae decas*, in 4.°, Munich, 1658); el P. Pezron (*Cronología de la Historia Santa*, 1738, tomo I, pág. 2); un profesor de la Academia protestante de Saumur, Luis Cappel, en oposición, respecto á este punto particular, con Juan Buxtorf, hijo; Isaac Vossio, otro escritor protestante que sostuvo la misma tesis contra Jorge Horn; Alfonso de Vignolles (*Cronología de la Historia Santa y de las historias extranjeras*, 1738, dos vol. in 4.°), y asimismo además Hales, Jackson y Panvinio.

Las Tablas del texto hebreo judaico toman importancia de la autoridad que posee dicho texto fijado por los masoretas; tienen además en su apoyo la que lo muy antiguo del *Turgum* de Onkelos concilia á éste, y sobre todo la adopción que el Santo Concilio de Trento ha hecho de la Vulgata latina para versión auténtica. Los judíos adoptan actualmente las Tablas de su propio texto. La

cronología establecida según estas Tablas del texto hebreo judaico ha predominado desde el siglo XVI merced á la autoridad de José Scalígero, que sentó las bases de la ciencia cronológica moderna en su *De emmendatione temporum*, 1583, y que atribuía, como protestante, un valor exagerado al texto hebreo. Bossuet (*Discurso sobre la Historia Universal*), el P. Petavio (Petau), Usserio (Uscher) y Clinton calculan la data de la creación del hombre con arreglo á este texto hebreo de la Vulgata. En nuestros días, D. S. J. García Mazo, Magistral de Valladolid, pone sus dos tablas de los *Años de los Patriarcas antes del diluvio* y *después del diluvio*, con arreglo á la misma versión latina. (*Historia de la Religión*, 5.ª edición, tomo I, págs. 16, 28.)

Los números de las Tablas del texto hebreo samaritano apenas han llamado la atención de los escritores. Fueron, sin embargo, en la antigüedad adoptados por el autor del escrito apócrifo intitulado el *Pequeño Génesis* Λεπτη Γένεσις, y en los tiempos modernos por el egiptólogo prusiano Lepsio (*Cronologia de los Egipcios*, in 4.º, Berlín, 1849, tomo I, pág. 397.)

Las Tablas de los Setenta tienen á su favor las más altas y fuertes autoridades, quedando, sin embargo, absolutamente libre la elección entre sus números y los de los dos textos hebreos; de modo que la crítica científica tiene derecho de aplicarse al examen de estos números é indagar cuál es la lección genuina, cuáles las cifras que escribió Moisés. Derecho es ése que no se le disputa; pero falta saber si la empresa es superior á las fuerzas de la crítica, y ciertos autores desesperan que pueda ésta nunca alcanzar el resultado apetecido. No compartimos esa opinión; y por más que no tengamos seguridad de ello, queremos al menos conservar la esperanza de que los verdaderos números de las Tablas mosaicas serán reconocidos entre nuestras versiones y textos actuales, ó que serán restituídos á la par de ellos, y sin duda con el auxilio de los datos que esos mismos textos y versiones nos suministran ya.

Por lo demás, las faltas de los copistas suponen poco en las divergencias que presentan los diferentes textos ó versiones de las dos Tablas genesíacas. Hay faltas de ésas; pero parecen poco numerosas é insuficientes para producir en los números de cada columna una diferencia considerable. La causa de las diferencias que hay entre los Setenta, el hebreo masorético y el samaritano en las dos Tablas que nos ocupan, es una causa claramente intencional: proviene de un sistema adoptado *a priori*, según el cual los números leídos por los copistas ó traductores en el original que tenían á la vista, han sido modificados á sabiendas en la nueva edición ó versión dada por aquellos revisores. Puntos son éstos que había reconocido ya San Agustín, el cual, á propósito de la variación de las Tablas mosaicas, tan diferentes en los Setenta y en el hebreo, dice: "*Nec casum redolet sed industriam.*„ (*De Civ. Dei*, lib. XV, cap. XIII, § I, *P. L.*, tomo XLI, col. 453.) Y el mismo santo doctor añade, hablando también de dichas variantes: "*De quibus rationem aut nullam aut difficillimam reddunt.*„ (*Ibid.*, lib. XVI, capítulo X, § II, *P. L.*, tomo XLI, col. 489.) La dificultad es encontrar ahora en qué sentido se hizo la revisión del texto primitivo.

Todas nuestras prevenciones personales estaban, lo confesamos, á favor del hebreo judaico. Su nombre mismo, las palabras de la lengua sagrada que lo forman, invitan naturalmente á reconocerle *a priori* como el texto original. Pero, después de examinada la cuestión, nos inclinamos, por el contrario, á la versión de los Setenta en lo concerniente á las Tablas genesíacas de los años de los Patriarcas anteriores á Abraham. Nos sentimos inclinados á ver en los números de los traductores griegos las verdaderas cifras escritas por el inspirado autor del Pentateuco. Y hacemos abstracción aquí de toda consideración tomada de los datos cronológicos de la ciencia y de la historia de la alta antigüedad profana. Siendo el objeto del presente artículo establecer, en tanto que hoy es posible esto, la cronología bíblica de los tiempos primitivos por sí misma, mediante los datos de la Exégesis, nos dejamos guiar exclusivamente por motivos de orden crítico, y obramos así seguros de no exponer un aserto real de la Escritura á la me-

nor contradicción de parte de una ciencia sólidamente fundada.

Cuando hacia el año 280 antes de la Era cristiana, en tiempo del Sumo Sacerdote Eleazar y bajo el reinado de Tolomeo Filadelfo, los *setenta* individuos del Sanhedrín de Alejandría publicaron la versión griega del Pentateuco, no se hallaba todavía plenamente constituída la Escuela judaico-alejandrina. La colonia conducida á Egipto por Tolomeo Soter después de las crueldades ejercidas por dicho Príncipe en Jerusalén en 319, desplegaba en uno de los mayores mercados del mundo su industriosa actividad y los recursos del espíritu mercantil innato en los hijos de Judá. El cambio de lengua y el contacto prolongado con la civilización helénica fué lo que más adelante llevó á los judíos alejandrinos á constituir el sistema filosófico-teológico, cuya influencia se advierte hasta en la misma didascálica cristiana en el siglo II de la Iglesia. Si se cree encontrar ya en la versión de los Setenta huellas incontestables de las especulaciones filosóficas relacionadas con el platonismo, (Véase Miguel Nicolás, *De las doctrinas religiosas de los judíos*, pág. 119 y siguientes), cosa es que queda más ó menos problemática. Pero nada induce á suponer que aquellos célebres doctores, preocupados ya con sobrado motivo de transladar por vez primera á una lengua de gentiles las palabras del texto sagrado, haya complicado su trabajo con una revisión de aquel texto relativa á la letra misma de él, á las cifras de sus Tablas genealógicas.

En Jerusalén, por el contrario, bajo el pontificado del mismo Eleazar, que habría enviado á Egipto los setenta y dos sabios autores de la versión griega de la ley, abría Antígono de Socho la serie de los tanaítas ó doctores que fijaron en los *Halachôth* las "palabras de los escribas„, sus predecesores. Comenzaba á florecer entonces en Palestina una rica literatura, de la cual el *Eclesiástico* de Jesús-ben-Sirach es una muestra inspirada. Bajo la dirección de los tanaítas del siglo III, bajo la del doctor Josua-ben-Perachia hacia principios del siglo II, y en el primero en torno de las cátedras de Schemaia y de Abtalión de Babilonia, y de Hillel Schammai, suscitóse la aplicación á profundizar el estudio del sagrado texto al mismo tiempo que se fijó la *Mischna* en sus líneas generales. El espíritu farisaico, con su predominio en la escuela palestiniana, debía infundir en maestros y discípulos la tendencia á mirar principalmente la *Thorah* por su corteza exterior, y la ciencia exegética se ejercitó principalmente en la cuestión de orden literal. Es muy posible que entonces haya sido ejecutado, á la sombra del templo, el trabajo de revisión de las Tablas genesíacas que son objeto del presente artículo, trabajo cuyo resultado haya sido una modificación importante y sistemática de los números de dichas Tablas.

Durante los dos siglos que permaneció en pie el templo de Garizín, ¿fué, por ventura, el antagonismo entre Jerusalén y Samaria bastante violento para apartar toda influencia de la escuela del templo legítimo sobre la del cismático? No podríamos decirlo. Caída Samaria á los golpes de Juan Hircano I y destruída de alto abajo, resulta que la situación dependiente en que se hallaban los cuteos que sobrevivieron, y sus relaciones necesarias con los judíos, hacen todavía posible, ya que no probable, que los estudios críticos de los doctores de Jerusalén sobre el texto de la *Thorah* hayan influído en los depositarios del texto samaritano para hacerlos análogos sobre el suyo, y especialmente para introducir en él en igual sentido modificaciones relativas á las Tablas genealógicas.

Como quiera que sea de estas hipótesis, he aquí las diferencias sistemáticas que presentan los textos hebreos, judaico y samaritano, respecto al de los Setenta, acerca de este punto de los números que figuran en las dos Tablas de los años de los veinte primeros Patriarcas de línea directa:

En cuanto á los números de años de la primera parte de la vida de los Patriarcas, quita el texto hebreo judaico cien años á los Patriarcas I, II, III, IV, V, VII, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX (á este último ciento cincuenta). El texto hebreo samaritano quita igualmente cien años á los Patriarcas I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX á éste ciento treinta y cinco), XIX.

(

Tocante á los números de años de la segunda parte de la vida de los Patriarcas, por un cálculo de compensación el texto hebreo judaico los aumenta en cien años á los Patriarcas I, II, III, IV, V, VII, XIV (á éste menos veintisiete), XV. Y el texto hebreo samaritano hace otro tanto con los Patriarcas I, II, III, IV, V, VII. Al Patriarca IX sólo le restituye en esa segunda parte de la vida treinta y cinco años de los ciento treinta y cinco que en la primera le rebaja.

Respecto también á estos números de años de la segunda parte de la vida de los Patriarcas, quita el texto hebreo judaico noventa y siete años al Patriarca XII, y el texto hebreo samaritano ciento cuarenta y nueve años al Patriarca VIII, noventa y siete al Patriarca XII, ciento á los Patriarcas XVI, XVII, XVIII, y ciento sesenta años al Patriarca XX.

Sólo el texto hebreo samaritano da el total de los años de la vida entera de los Patriarcas XI, XII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, lo cual nos parece ser una mera interpolación.

Y, por último, el nombre del Patriarca XIII, y los números de años de su vida, han desaparecido de ambos textos hebreos. Parécenos fácil, respecto á los números esos, hacer en ambos textos una restitución conjetural, y según el sistema seguido en cada uno de ellos.

Toda vez que los números atribuídos á la vida del segundo Cainán son en la Tabla de los Setenta los mismos que los de Salé, su hijo, bastaría con devolver á este Cainán, admitido por San Lucas, los números de años de la vida de Salé en cada uno de los textos hebreos. En nuestra humilde opinión, los cronologistas que adoptan las Tablas del hebreo masorético ó de la Vulgata deben por dicho motivo añadir treinta años á los 1948 que computan ellos desde la creación de Adán al nacimiento de Abraham.

Este estudio crítico de las Tablas genesíacas en las dos Biblias, hebraica y griega, nos conduce á la siguiente conclusión, no cierta ya en el actual estado de la ciencia exegética, pero más probable tal vez. Las Tablas genealógicas de los veinte Patriarcas, tales como aparecen en los Setenta, nos ofrecen, poco más ó menos, el ejemplar primitivo, del cual se apartan á veces en diferentes sentidos las Tablas hebraicas.

Entre las causas que influyeron en los autores de estas últimas para su revisión sistemática, deberá tal vez contarse la dificultad de admitir una edad demasiado avanzada para el tiempo en que los Patriarcas llegan á tener un hijo.

Así, pues, dejando aparte toda prevención debida á motivos de orden científico, usado este calificativo en el sentido restringido que hoy suele atribuirse á la palabra ciencia, consideraciones tomadas del orden puramente exegético nos permiten aceptar, y hasta ya nos inducen á adoptar las Tablas de los Setenta con preferencia á las de los dos textos hebreos. Ahora bien; tomadas al pie de la letra y en el sentido propio de las palabras, nos proporcionan ya dichas dos Tablas en su primera columna los elementos precisos de una cronología que hace subir á 3414 años el intervalo de tiempo transcurrido desde la creación de Adán al nacimiento de Abraham. ¿Exigen, por ventura, más en su actual estado la ciencia y la historia de la remota antigüedad?

Pero, aunque lo exigiesen, también la exégesis bíblica nos concede por su parte mayor amplitud, según vamos á ver en la continuación del presente artículo.

II. Omisiones.—Señala la crítica incontestables lagunas en las Tablas genealógicas de los diversos libros de la Escritura. Veamos, por ejemplo, la serie de la genealogía del Salvador después de los veinte Patriarcas diluvianos y posdiluvianos. Ya las generaciones de Esrón, que hasta parece haber nacido en Canaán (Véase Gen., XLVI, 8, 12), de Arán y de Aminadab, parecen insuficientes para llenar el transcurso de tiempo desde el establecimiento de los israelitas en Gessén hasta la ida al desierto, durante la cual era Naason filarca de la tribu de Judá. Así juzgan por lo menos los autores que rechazan como interpolación lo de "y en el país de Canaán„ del Exodo, VII, 40, según los Setenta y el samaritano, y el número de esos autores va cada vez en aumento. Eran en el siglo XVI Eugubino, Stencho y Gilberto Genebrardo; y son en nuestros días el Dr. Hanne-

berg *(Historia de la Revel. bibl.*, t. I, páginas 93-94 de la traducción francesa), el presbítero Vigouroux *(La Biblia y los descubrimientos modernos*, 3.ª edición, t. II, pág. 410), el Padre Brucker *(La cronología de los primeros tiempos del género humano* en *La Controversia*, 1886, tomo I, pág. 388), y Mr. Halévy *(Boletín de las sesiones de la Sociedad Filológica*, sesión del 13 de Abril de 1881).

Naason murió en el desierto. Su generación, la de Salmón, que se casó con Rahab después de la toma de Jericó, y las de Booz, Obed, Jessé y David, es decir, seis generaciones, llenan el espacio de tiempo que media entre la salida de Egipto y la construcción del templo hacia el comienzo del reino de Salomón. Y ese espacio de tiempo fué de 480 años (I Reg., VI, 1) (Vulg., III Reg.). Deduce de aquí el P. Lequien que hay varias lagunas respecto á esa época en las Tablas genealógicas de Ruth, IV, 18, 22; I Chron., II, 11, 15; Matth., I, 4, 5; Luc., III, 31, 33. *(Defensa del texto hebreo y de la Vulgata*, en Migne, *Curs. comp. Scrip. sac.*, tomo III, col. 1572, 1593.)

Continuemos el examen de la tabla genealógica de Nuestro Señor en el *Evangelio según San Mateo*. Entre los Reyes de la dinastía de David, resultan omitidos tres ascendientes: Ocozías, Joás y Amazías, cuyos nombres no han desaparecido del texto por falta del copista. La observación mnemotécnica de San Mateo (I, 17) nos descubre un motivo de esa supresión sistemática.

El Príncipe Zorobabel trajo de Babilonia á Jerusalén un gran convoy de cautivos el año 520 antes de Jesucristo, unos diecisiete años después del de Chechbasar. Pues de aquel Príncipe á San José la tabla genealógica redactada ó reproducida por San Mateo disminuye tal vez en una mitad el número real de generaciones. No sabemos si algún crítico ha hecho esta observación; pero á la vista está la prueba. El cap. III del primer libro de las Crónicas nos da de un modo completo dieciséis de los ascendientes del Príncipe Zorobabel desde David. Mr. de Saulcy ha formado la tabla sinóptica de ellos *(Estudio cronológico de los libros de Esdras y de Nehemías*, pág. 13). Según este documento hubo veintidós generaciones desde David al Príncipe Zorobabel, ambos inclusive. Contemos ahora igual número de generaciones en la genealogía de Nuestro Señor Jesucristo según la pone San Lucas, y partiendo desde el mismo tronco común, llegaremos á un Salathiel, que fué también igualmente padre de un Zorobabel, y que deberá ó no ser identificado con el Salathiel de San Mateo, pero que no podría en cualquier hipótesis haber vivido con mucha anterioridad al Zorobabel de este último Evangelista, al Príncipe Zorobabel. Pues bien, desde el Salathiel de su lista inclusive hasta San José, inscribe San Lucas veintiún nombres, mientras que San Mateo en su tabla genealógica sólo pone once desde el Príncipe Zorobabel á San José. La sola explicación plausible de semejante diferencia entre dos genealogías paralelas es que San Mateo ha omitido la mitad, poco más ó menos, de los nombres desde el del Príncipe Zorobabel.

Los autores, y señaladamente el Padre Brucker *(La Controversia*, 1886, tomo I, pág. 387, 390) y el presbítero Sr. Vigouroux *(Los Libros Santos y la crítica racionalista*, 2.ª edición, tomo III, págs. 235, 243), citan otros numerosos ejemplos de lagunas en las Tablas genealógicas de la Escritura, y nosotros renunciamos, en gracia de la brevedad, á multiplicar los nuestros. El de la genealogía del Salvador desde los Patriarcas posdiluvianos exclusivamente basta de lleno para mostrar la existencia de tales lagunas.

Así, pues, de este hecho debidamente comprobado, comprobado particularmente en la tabla cronológica del Salvador después de Abraham, se ha inferido por inducción el hecho, ó al menos la posibilidad, de omisiones análogas en la misma tabla antes del nombre de Abraham, es decir, en las dos tablas genesíacas de los veinte Patriarcas antediluvianos y posdiluvianos. Dos jesuítas, el P. Von Hummelauer *(La Biblia y la Cronología:* dos artículos en las *Stimme naus Maria Laach* (Ecos de Santa María del Lago, 1874), en Alemania), y el P. Brucker *(loc. cit.)* en Francia, han entrado en este camino. El estudio del segundo ha hecho impresión entre los franceses, tanto más

cuanto que la difícil cuestión de la cronología bíblica preocupa considerablemente á los sabios católicos desde el punto de vista apologético. La tesis del P. Brucker en favor de las omisiones en el texto original de las Tablas genesíacas de los veinte Patriarcas, ha encontrado oposición entre los doctos individuos del Oratorio de Rennes. En la misma *Controversia*, el presbítero Sr. C. Robert ha sometido al citado Reverendo Padre juiciosas observaciones (1886, tomo II, págs. 357, 374), y aquí mismo el presbítero Sr. Hamard, sin rechazar positivamente la aludida tesis, excusa por una excelente razón á los que rehusan admitirla. (Véase *Antigüedad del hombre*.)

No entraremos en los pormenores de tal discusión. Nos limitamos á indicar esa senda por la cual se adelantan de grado varios autores para dar á las Tablas de los veinte Patriarcas la más completa elasticidad, de modo que puedan bastar á todas las exigencias cronológicas de las tesis é hipótesis de la ciencia contemporánea. De buen grado suscribimos, en cuanto á esto, á lo que dice el presbítero Sr. Vigouroux en el párrafo siguiente:

"No hay que considerar ya, antes aún falta trecho para ello, la hipótesis de las lagunas en las listas genealógicas como un hecho demostrado, excepto en cuanto á Cainán, cuya existencia nos atestigua San Lucas; pero la mera posibilidad de las omisiones permite responder á todas las cuestiones que puedan suscitarse en nombre de las diferentes ciencias, Historia, Paleontología, etcétera, contra la cronología bíblica. Si los doctos llegasen á probar que la fecha que generalmente se asignaba á la creación del hombre no es lo bastante remota, resultaría que los sistemas de los cronologistas son falsos; pero el texto bíblico en sí mismo quedaría siempre por encima de la cuestión." (*Manual bíblico*, 5.ª edición, t. I, páginas 493.)

Por lo tanto, toda persona que se ocupe en buscar la harmonía entre la cronología bíblica y los datos positivos de la Ciencia permanece incontestablemente libre, hasta ahora, para aumentar el número de generaciones anteriores á Abraham. Tomados en su sentido propio y duplicados con las generaciones, llegan los números que nos dan los Setenta á un total de 6828. Con los siglos transcurridos desde el nacimiento de Abraham á la Era cristiana se obtienen de este modo unos nueve mil años. Bien basta esta cifra para imponer silencio á los detractores de la cronología bíblica.

Por lo demás, he aquí en dos palabras bajo qué aspecto consideramos nosotros personalmente la cuestión de las lagunas en las Tablas genesíacas de los veinte Patriarcas. Según los formales testimonios de San Judas (Ep. católica, XIV), de San Pablo (Hebr., XI, 5), de Jesús-Ben-Sirach (Eccl., XLIV, 16), del Ritual Romano (*Letanías de las oraciones de los agonizantes*), acerca de la existencia individual, no ya de Adán y de Noé, ascendientes por excelencia de la primera y segunda humanidad, sino respecto á la de otros Patriarcas primitivos como Henoc, la negación de la existencia individual de esos veinte Patriarcas no nos parece conciliable con la ortodoxia. No dificultamos, sin embargo, admitir que los nombres que designan á los mismos Patriarcas en las Tablas genesíacas tengan un sentido bastante *comprensivo* para designar al mismo tiempo un individuo y un grupo étnico más ó menos extenso y unido á aquél por los lazos de origen. De análoga manera interpretan hoy la tabla etnográfica del cap. X del Génesis, salva, no obstante, la diferencia de que allí desaparece casi enteramente, en cierto número de casos, la individualidad del personaje que da origen á un pueblo. Con tal sistema, los veinte Patriarcas bíblicos se repartirían de trecho en trecho en el espacio de las centurias anteriores á Abraham, y entre cada uno de ellos tomaría lugar un número indeterminado de generaciones desconocidas. Tal es la amplia concesión que haríamos á los partidarios de lagunas en las dos consabidas tablas del Génesis.

Pero entonces los números contenidos en dichas tablas, más bien que de cada Patriarca, representante de una agrupación genealógica y comprendido con ésta bajo una misma denominación en la Biblia, los entenderíamos de cada uno de esos grupos; porque precisamente en la serie de números dada por Moisés para medir los tiempos an-

teriores á Abraham es donde repugna á nuestro sentir personal el admitir lagunas. Cierto que con esto se disipa toda la ventaja que de la hipótesis de las omisiones en las Tablas de los veinte Patriarcas pudiera resultar para la defensa del texto bíblico enfrente de las asertos más ó menos fundados de la Ciencia. Pero la crítica, por su parte, tiene exigencias imperiosas. Ella es quien nos hace rechazar toda hipótesis de elasticidad respecto á la serie de los números que señalan la edad de los veinte Patriarcas, así aquella en que cada uno tuvo un hijo, como en la que murió. Condúcenos á semejante conclusión el cotejo de las cifras bíblicas con las de la tradición caldea. Puede ésta hallarse más ó menos alterada; pero es indudable que se deriva del mismo origen que la corriente conservada pura en Abraham y su posteridad. Tomada en su conjunto, concuerda con el Génesis de una manera notable respecto al punto particular de la cronología primitiva.

Lo cual nos lleva ahora á entrar en otro orden de ideas.

III. INTERPRETACIÓN. — Aquí ponemos delante la Tabla cronológica de los Reyes antediluvianos que corresponden en la tradición caldea á los diez Patriarcas antediluvianos de la tradición hebraica, esto es, de la Escritura. Está tomada dicha Tabla de los *fragmentos de Beroso*. Como de la de Moisés, tenemos de ella tres lecciones ó versiones, que nos las suministran Apolodoro, Abideno y Alejandro Polihistor. (Véase el texto de dichos autores en Cory, *Los antiguos fragmentos*. Londres, 1828, páginas 19-20, 21-22, 28.) El historiador babilónico evalúa en saros la duración de los diez reinados sucesivos. Reproducimos sus números mismos en la primera columna. Pero es de advertir que el saro tiene dos valores. Los caldeo-asirios admitían el saro mayor y el menor. Como período astronómico, comprendía éste doscientas veintitrés lunaciones, y servía á los astrónomos para la predicción de los eclipses. Lo ha encontrado Halley en 1691. Como período civil, el saro menor comprendía sólo doscientas veintidós lunaciones, que hacen dieciocho y medio años lunares simples, equivalentes á dieciocho años lunares con intercalar, es decir, dando á seis de ellos trece lunaciones. Este saro civil es precisamente el descrito por Suidas (*Lexico*, Σαρος). (Véase Fréret, *Observaciones sobre los años usados en Babilonia antes y después de conquistada dicha ciudad por Alejandro.*) El saro mayor era un ciclo de tres mil seiscientos años. Hora de una nictemera, ó día de doce horas, de cuarenta y tres mil doscientos años; dividíase á su vez dicho saro mayor en neros de seiscientos, en sosos ó minutos de sesenta años, y en segundos, por último, equivalentes á un año. (Véase Fr. Lenormant, *Ensayo de un comentario á los fragmentos cosmogónicos de Beroso*, págs. 185-217.) La segunda columna de nuestra Tabla expresa en años lunares los números de Beroso según el valor del saro civil. La tercera columna los presenta convertidos en números de años á tres mil seiscientos años por saro.

BEROSO

TABLA DE LOS ANTEDILUVIANOS

		Saros	Años
I.	Aloros.....	10 = 180	ó 36.000
II.	Alaparos.....	3 = 54	„ 10.800
III.	Amelón.....	13 = 234	„ 46.820
IV.	Ammennón....	12 = 216	„ 43.200
V.	Megalaros.....	18 = 324	„ 64.800
VI.	Daonos..... ...	10 = 180	„ 36.000
VII.	Evedorachos...	18 = 324	„ 64.800
VIII.	Amempsinos...	10 = 180	„ 36.000
IX.	*Ubaratutu*.....	8 = 144	„ 28.000
X.	*Hasisadra*.....	18 = 324	„ 64.800

(Véase al P. G. Brunengo, *El Imperio de Babilonia y de Nínive*, vol. I, páginas 115, 120: vol. II, pág. 523; y Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos modernos*, tercera edición, tomo I, página 213.)

El total de los diez números de nuestra segunda columna es de 2160. Ahora bien; el de los diez números de nuestra primera columna en la Tabla de los antediluvianos según los Setenta, es de 2144. Y ciertamente que la leve diferencia de dieciséis años, explicable por tantas causas de alteración por una y otra parte, no habrá de ser obstáculo para que saquemos por conclusión la identidad del cálculo bíblico y del cal-

deo. A Fréret (*loc. cit.*) le corresponde el honor de haber descubierto en el saro civil descrito por Suidas un medio tan completo de establecer esta concordancia para la cronología de los tiempos antediluvianos entre los datos de Moisés y los de Beroso. El presbítero señor Gainet (*La Biblia sin la Biblia*, tomo I, pág. 56), el presbítero señor Vigouroux (*loc. cit.*) y el P. Brunengo (*loc. cit.*) han llamado muy justamente la atención sobre este modo de harmonizar los dos aludidos textos. El docto redactor de *La Civiltà Cattolica* no aproxima tanto como ahora lo hemos verificado nosotros el total de las cifras de Moisés y el de los números de Beroso, porque aumenta sin razón el primero con los años que miden el intervalo entre el nacimiento de Sem y el diluvio. No obstante lo cual halla á Beroso más aproximado á las tres variantes de las Tablas bíblicas que lo están éstas entre sí, y lo hace constar admirado: "Sicchè Beroso si trova d'accordo colla Bibbia, meglio ancora che le tre varianti del texto biblico nol sian tra loro. Accordo in verità meraviglioso.„ (*Loc. cit.*, tomo I, pág. 121.) [1]

Pero, tal como nos lo interpretan las dos glosas de Abideno y del Polihistor (Véase la edic. de Cory, *loc. cit.*), el texto de Beroso concerniente á los diez antediluvianos presenta saros equivalentes cada uno á 3600 años. Moisés de Khorene entiende de la misma manera la cronología del historiador caldeo relativa á los tiempos antediluvianos. Ahora bien; si volvemos á mirar los cálculos de Beroso según este valor del saro mayor, los 3600, encontramos otra vez la Tabla babilónica de antediluvianos en acuerdo con la Tabla bíblica. Mr. Oppert ha expuesto un ingenioso sistema para identificar las cifras de Beroso evaluadas de esta segunda manera, con las que nos dan en la Vulgata y el hebreo la edad de los diez antediluvianos al tiempo en que cada uno de ellos tuvo el hijo. (Véase *Origen común de la cronología cosmogónica de los caldeos y de las fechas del Génesis*, en los *Anales de Filosofía Cristiana*, Marzo, 1877.) Sin perjuicio de tomar muy en consideración la hipótesis del ilustre orientalista francés, juzgóla el P. Brunengo menos razonable que la de Fréret (*loc. cit.*, tomo I, pág. 123). No son, parece, los números de nuestra primera columna en las Tablas bíblicas, sino más bien los de nuestra tercera columna, donde se expresa el total de años de la vida de los diez antediluvianos, los que sirven para la identificación de los saros de 3600 años, tomados como medidas de los reinados de los diez Reyes antediluvianos de la tradición caldea.

A la cifra de 432000 años sube el total de los diez números de nuestra tercera columna en la Tabla cronológica de Beroso, de esa columna en que los saros son de 3600 años cada uno. 432.000 : 50 =8.640. Modificado, pues, de esta manera, el total caldeo sólo excede en 89 al número de 8551, total de los números que expresan los años de toda la vida de los diez antediluvianos, y que forman nuestra tercera columna de la Tabla de los Setenta. Y todavía es menos la diferencia si se aceptan las cifras de la Tabla del texto hebreo judaico. Así que con Mr. P. Nommes, el cual ha formado, al efecto de demostrar la presente tesis, tablas atestadas de cifras (Véase *Solución sencilla de la relación natural entre Moisés y Beroso en cuanto á la cronología de los antediluvianos* en las *Actas de la Sociedad Filológica*, tomo XII), sacamos como conclusión la identidad de los números de la Tabla bíblica y de la Tabla caldea, también desde este punto de vista de los saros tomados como períodos de 3600 años, y comparados á las cifras de Moisés para la vida total de los Patriarcas.

Falta, sin embargo, explicar la causa de aquella rebaja á $^1/_{50}$ que hay que hacer en el total de los números de Beroso para traerle á la indicada cifra bíblica. Si no nos equivocamos, he aquí cómo se explica eso. Moisés y Beroso cuentan cada uno sobre ciento veinte saros para el total de la vida de los diez Patriarcas antediluvianos. Pero estos saros, mirados por ambos como horas de una gran *nictemera*, medida media de la vida de cada Patriarca, están subdivididos de diferente manera en la Biblia y en el historiador caldeo. Para éste comprende cada saro seis neros de seiscientos años cada uno, ó sean se-

[1] «De modo que Beroso se encuentra de acuerdo con la Biblia, más aún que las tres variantes del texto bíblico lo están entre sí. Conformidad verdaderamente maravillosa.»

senta sosias ó minutos de sesenta años ó segundos cósmicos cada uno. Para el escritor hebreo, por el contrario, son los neros de doce años, es decir, el $^1/_{50}$ de los adoptados en Caldea; ó para expresarnos más exactamente, Beroso aplica ya á la hora la división de la esfera en sesenta minutos divididos cada uno en sesenta segundos. (Véase para el sistema primitivo de las medidas entre los asiro-caldeos: *Colección de trabajos relativos á la Filosofía y á la Arquitectura egipcia y asiria*, tomo X; Mr. Aures, *Ensayo sobre el sistema métrico asirio*.) El escritor sagrado, por el contrario, no lleva la división de la hora más allá de los minutos; pero cuenta setenta y dos, según un sistema de fraccionar la unidad que reaparece en la Tabla etnológica del Génesis, X. (Cfr. Deut., XXXII, 8.) De esta manera no tiene entrada el sistema decimal en el que constituye las divisiones y subdivisiones exclusivamente duodenarias y senarias del período adoptado por Moisés; y no obstante la anterioridad de la numeración decimal con respecto á la duodecimal (véase Aures, *loc. cit.*, págs. 151-152), deberemos reconocer nosotros en esta sencillez del sistema métrico del tiempo la prueba de una remota antigüedad. Los números de la Biblia constituyen, á nuestro modo de ver, un dato primitivo que reaparece bajo una forma retocada en la Tabla de Beroso, tal al menos como á nosotros ha llegado por Apolodoro, por Abydeno y por el Polihistor. En resumen: que el saro de Moisés vale setenta y dos años, mientras que el de los caldeos equivale en los historiadores á sesenta veces sesenta años, ó sean 3.600 años. De esta manera los Setenta presentan 8.551, el texto hebreo judaico 8.575, y el hebreo samaritano 8,087: estos tres números por aproximación para 8.640, mientras que el sacerdote del templo de Belo nos da la cifra de 432.000.

En cuanto á los diez posdiluvianos, no sabemos con exactitud la duración que Beroso atribuía á sus reinados ó sus vidas. La suma de los números que miden la primera edad de la vida de cada uno de estos Patriarcas en la Tabla de los Setenta es de 1270. Y el total de los números de los años de las vidas enteras en la misma Tabla es de 3.976. Ahora, 1.270 sumado con 1.260 forma setenta saros de dieciocho años, y 3.976 sumado con 3.960 se divide en cincuenta y cinco períodos de setenta y dos años. Así, según las cifras de los Setenta, para cada uno de los diez posdiluvianos, tomando un promedio, habría abarcado la primer edad de su vida siete saros de dieciocho años, y el número total de años de vida había sido próximamente de cinco y medio saros ú otra especie de períodos de setenta y dos años. Por el contrario, en Beroso, lo mismo que en Moisés, el término medio de esas dos suertes de edades atribuídas á cada uno de los antediluvianos está arreglado al solo número doce. Los antediluvianos vivieron cada cual, por término medio, una nictemera cíclica ó día de doce horas completo, ni más ni menos.

¿Qué conclusiones podríamos deducir de las particularidades que en nuestras Tablas cronológicas del Génesis nos revela su cotejo con las de Beroso? En la Tabla de los antediluvianos el total de los números de la izquierda parece ser equivalente, no por sus cifras, sino por el tiempo que realmente comprenden, al total de los números de la columna de la derecha. El término medio de los años de la vida entera de cada Patriarca es un día cíclico, exactamente la duración de cada una de las obras del hexámeron. Números particulares pertenecen á períodos de tiempo, ya naturales, ya convencionales, y parecen significarlos desempeñando el papel de signos ideográficos, tal como los 365 años de la vida de Henoc. Autores hay que comienzan á mirar todo este sistema de cronología primitiva de la Biblia como una combinación de números que tienen un carácter cíclico, un valor vago, un sentido figurado, y no un sentido propio, un valor preciso, un carácter positivo.

Por consiguiente, la Biblia no nos suministraría absolutamente los elementos de una cronología científica de los tiempos primitivos. Si el maduro estudio de la cuestión lleva realmente algún día á esos términos la apologética, encontrará entonces ésta ahí una excepción inhibitoria contra cualquiera acusación que con apariencias científicas pretenda alegarse contra la cronolo-

gía bíblica respecto á la antigüedad del hombre.

Hagamos observar que los exégetas más respetuosos hacia el sagrado texto conceden hoy, aun los más timoratos, ese sentido figurado, ese valor vago á los días genesíacos, los cuales tienen también por su parte ciertamente un caracter cíclico, y constituyen en el conjunto de la semana que forman un sistema de cronología cosmogónica. Doctamente lo ha demostrado Mr. de Lenormant en su *Ensayo de comentario de los fragmentos cosmogónicos de Beroso*. (Véase págs. 238-240.) Los caldeos conservaban la tradición del hexámeron de la semana genesíaca, y veían en cada día las doce horas ó saros mayores de 3.600. Atribuían así á cada *nictemera* genesíaca el valor de 43.200 años, y para ellos la semana genesíaca completa constaba de 259.200 años. Los días genesíacos de Moisés con su noche y mañana son ciclos parecidos, calcados sobre la nictemera ó día natural ordinario, pero tienen sus subdivisiones menos adelantadas á una escala ulterior; están, por decirlo así, menos desplegados. A juzgar por la duración de la vida total de los antediluvianos de Moisés comparada con la duración del reinado de los antediluvianos de Beroso, el día mosaico, las doce horas del texto bíblico, son, á lo que hemos visto, la 50.ª parte de los períodos caldeos correspondientes. Incontestablemente, por lo menos á nuestro juicio, la duración total del hexámeron es, según Moisés, de unos 259.200/50 =5.184 años. Una exégesis concienzuda no permite rechazar este dato para la interpretación de los seis días genesíacos de la Biblia tomados en sentido propio. Pero todos los exégetas concederán á los geólogos que pueden entenderse dichos días en sentido figurado, y tener como tales el valor de un período indeterminado. De ese modo se establece el sistema de los "días épocas„ para la conciliación de la Revelación y de la Ciencia en materia de Cosmogonía.

En materia de historia primitiva aplicarían los exégetas el mismo principio, atribuyendo á los números de la cronología bíblica un análogo valor figurado. Y no habría aquí lugar á oponer, respecto á esto, que los Padres no han entrado nunca en tal manera de ver. Los Padres no estaban en el caso de adivinar el punto de precisión del sentido que, con vista de los progresos de la Ciencia moderna, pudieran los exégetas venideros haber de adoptar en semejante orden de cosas. Los Padres no han ignorado totalmente el sistema de los días épocas, y aquí sólo se trata de una nueva aplicación de él á los períodos anterior y posterior al diluvio. En materia puramente científica, términos entendidos en sentido propio por los Padres pueden hoy entenderse en el figurado, así como expresiones y aun descripciones enteras tomadas por los Padres en sentido figurado se interpretan hoy, con justa causa, en sentido propio. ¿Por ventura San Efrén, San Agustín, San Gregorio y otros Padres más, y los antiguos comentadores, no entendían, por equivocación, en sentido figurado toda la pintura del hipopótamo y la del cocodrilo en Job, XL, XLI?

Dejamos, por lo tanto, al juicio del lector la expresada opinión, á no ser que intervenga la autoridad de la Santa Iglesia.

P. Bourdais.

PECADO ORIGINAL.—I. En el sentido activo de esta expresión, es el acto de orgullo, desobediencia y sensualidad, por el cual Adán y Eva, cabezas del género humano y que constituían ellos solos la humanidad toda, perdieron para sí mismos, y para todo el humano linaje, la gracia sobrenatural y santificante en que poco antes habían sido criados, y al mismo tiempo las tres inmunidades preternaturales que servían de cortejo y baluarte á esa gracia y habían de preservar al género humano: primero, de la ignorancia; segundo, de la concupiscencia, y tercero, de la muerte. En este sentido *activo* el pecado original fué *cometido*, pero solamente por nuestros primeros padres.

En el sentido *pasivo* de la palabra, el pecado original es esencialmente el estado de privación en que se encontraron nuestros primeros padres después de la caída, y se encuentran todos sus descendientes naturales, desde el primer instante de la existencia, con res-

peto á la gracia santificante en que debieran comenzar á existir y de que se hallan despojados. Accidental y secundariamente es también la privación, en el niño que comienza á ser, de las tres venturosas inmunidades de que, sin la culpa de Adán, hubiera gozado. En este sentido pasivo, el pecado original, ó más bien la mancha original—*labes originalis*, como acostumbra decir ahora la Iglesia romana—es la consecuencia del *pecado original* tomado en el sentido activo. Propágase con la naturaleza humana, y si es original por haber sido cometido en el origen de nuestro linaje, lo es también por contraerse en el origen de cada vida individual y personal. Nuestro Señor Jesucristo estuvo *necesariamente* exento de él, no solamente en razón de su naturaleza y su personalidad divinas, sino también en razón del origen milagrosamente virginal de su humanidad. La Virgen María fué libremente exenta de ese pecado, no en virtud del origen suyo, sino porque de ella había de tener origen Jesucristo en cuanto hombre. (Véase los artículos *Jesucristo* é *Inmaculada Concepción.)*

El castigo principal del pecado original es la muerte eterna, esto es, la privación de la gloria eterna: privación muy lógica, puesto que la gloria es la recompensa y consumación de la gracia santificante, que debía ser la vida sobrenatural de nuestra alma, y de la cual priva necesariamente á ésta el pecado original. Su castigo secundario es, ya lo hemos dicho, la pérdida de las tres inmunidades que debíamos recibir con la gracia misma, y cuya pérdida nos abandona á la nativa ignorancia, á la concupiscencia habitual y á la muerte corporal, males que se derivan de la imperfección de nuestra naturaleza. — Pero la redención que obró el Verbo encarnado nos restituye ya desde esta vida la gracia santificante por el bautismo y los demás Sacramentos, y nos asegura para la vida futura, si entramos en ella con esa gracia sobrenatural, la restitución completa de las inmunidades preternaturales perdidas por la falta de nuestro primer padre.

II. La exposición doctrinal que precede se refiere principalmente á las definiciones del Concilio Tridentino (sess. V) y á la Bula dogmática *Ineffabilis* del 8 de Diciembre de 1854, en que se proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción de María. — En cuanto á las pruebas de la existencia y propagación del pecado original, debemos guardarnos de buscarlas principalmente en el hecho, fácilmente comprobable por lo demás, de las miserias físicas y morales del hombre; pues ni los apologistas que van con Pascal, ni los tradicionalistas más ó menos recientes, lograrían demostrar en efecto, por el solo estado de miseria é imperfección á que hoy se ve reducido el género humano, esta verdad de haber tenido lugar una caída original, y sobre todo de ser la mancha moral resultante de ello la privación de la vida sobrenatural. Numerosas y sensibles exageraciones cometen aún cada día, á este propósito, escritores católicos llenos de celo y de elocuencia.

La verdadera y única demostración que ha de darse es la siguiente:

1.° Enseñan formalmente la Escritura y la Tradición que el hombre había recibido dones sobrenaturales y preternaturales comunicables por vía de generación.

2.° Enseñan formalmente, además, que estos dones no nos son comunicados como deberían haberlo sido, y la experiencia lo confirma claramente por lo que hace á los dones ó inmunidades preternaturales.

3.° Enseñan formalmente que ese cambio de estado se debe á nuestros primeros padres. He aquí algunos textos bíblicos á que se podrá recurrir: Génes., III, 16-24; VI, 5-7; Job, XIV, 4-5; XV, 14-16; Salm. I, 7; Eccli., XVII; Joan., VIII, 44; Rom., III, 7; Gal., III, 22; Eph., II, 1-7. Requerirían sin duda esos textos numerosos comentarios y observaciones exegéticas; pero, estudiándolos según los verdaderos principios de la interpretación escrituraria, en ellos se encontrará fácilmente la doctrina que acabamos de exponer. En cuanto á la Tradición, recordaremos, además de las homilías de los Padres acerca de los pasajes arriba indicados del uno y del otro Testamento, las polémicas suscitadas por el pelagianismo y las condenaciones pronunciadas contra dicho

error. (Conc. II Milevitano, el Cartaginense de 418, el de Éfeso aprobatorio del precedente), las definiciones motivadas por el semipelagianismo (Celestino I, II Concilio de Orange), la condenación de Gottschalk y Juan Scot en el siglo IX, y la de las sectas de los valdenses durante la Edad Media. Lutero, Calvino, Bayo y Jansenio con sus exageraciones absurdas, y horribles á veces, dieron lugar á nuevas declaraciones del Episcopado y de la Sede Apostólica en extremo claras y precisas. Pocos dogmas hay que hayan sido más estudiados por la Teología antigua y moderna. Las tradiciones humanas, aun aquellas de los pueblos y tribus salvajes, han conservado un recuerdo de esa verdad; recuerdo alterado sin duda por groseros errores, pero tal vez tanto más autorizado porque no parece una simple copia calcada en época reciente sobre las creencias del pueblo judío y de la Iglesia cristiana.

III. A la filosofía incrédula del siglo XVIII y del racionalismo del XIX se deben principalmente las harto escasas pero ampulosas y encarnizadas objeciones que se hacen contra este dogma; vamos á poner aquí las más graves. Se nos objeta, pues:

1.° Que el relato genesíaco de la caída original es un mito destinado, como el de la edad de hierro en pos de la de oro y de la de plata, á explicar y tal vez á hacer más tolerable el estado de miseria y dolor en que todos nacemos y casi todos vivimos esperando una muerte cierta.

2.° Que si no es mito, es la historia de un hecho puramente personal de Adán y Eva, sin esas extrañas y místicas consecuencias que afectarían, según los católicos, á todos los hombres.

3.° ¿Cómo se quiere, en efecto, que un pecado, como una especie de virus fisiológico, pase á todos los descendientes de aquellos dos primeros humanos?

4.° ¿Cómo es posible pecar antes de existir, de saber y de querer, á menos que la Iglesia no admita una preexistencia y transmigración, no se sabe cómo, de las almas, que habrían estado todas presentes en Adán?

5.° ¿O habremos de admitir acaso con ciertos teólogos que el pecado original está como *esencializado* en nuestra naturaleza?

6.° Aun con tales explicaciones, ese dogma supone en Dios una inaudita crueldad y una indecible injusticia; ¿por qué crear el género humano si éste había de caer desde su origen en un estado tan miserable? ¿por qué castigar con eternos suplicios á innumerables hijos que no tienen más crimen que el haber involuntariamente nacido de un padre culpable?

7.° Los fenómenos patológicos de orden material que se quieren agrupar bajo el mal elegido nombre de *falta* ó *mancha* original, tienen una explicación mil veces más cierta, una razón absolutamente obvia, la cual es ya tiempo de que la Teología la pregunte á la Psicología y á la Fisiología.

8.° En vano de algunos años á esta parte ensaya la Teología una nueva interpretación que tendría la ventaja de disminuir la enormidad de las antiguas teorías, reduciendo el pecado original á una simple privación; pero, por su desventura, esa diminución equivale á una supresión radical; razón de más para aceptar al cabo en esta materia los auxilios de las ciencias filosóficas y naturales.

IV. Solución á las precedentes objeciones:

1.° El solo pretexto especioso de una interpretación mítica del relato genesíaco relativo al pecado original, es el papel que hace la serpiente en aquella tan sabida escena. Pero ya el mismo texto indica lo bastante que la serpiente estaba al servicio del demonio y hablaba tan sólo bajo su influencia preternatural: había en ello un milagro diabólico. Las Escrituras, así como la Tradición, tanto en el Cristianismo como en el judaísmo, dan á este modo de ver una autoridad irrefragable. Que el demonio haya podido y querido servirse de tal intermedio y hacer ese prestigio homicida; que Dios haya tolerado ese intento y ese hecho del demonio; que el hombre y la mujer, aun con la gracia y los privilegios de que se hallaban revestidos, se hayan dejado mover y vencer por semejante tentación que lisonjeaba su vanidad y su sensualidad: hechos son éstos que á un verdadero filósofo no podrían ofrecerle motivos

de mostrar grande sorpresa. Los mitos paganos á que se querría asimilar dichos hechos pueden haberse originado tal vez de ellos; pueden ser tal vez efecto, pero seguramente no son causa suya. Fácil es distinguir entre simples fábulas y una narración milagrosa pero formal, y confirmada por las más seguras garantías que haber puede en el mundo, por las revelaciones y las subsiguientes interpretaciones de Dios mismo. (Véase el art. *Proto-evangelio.*)

2.° El texto de Moisés nos muestra ya claramente que el pecado de nuestros primeros padres había de tener consecuencias universales, y no limitadas á Adán y Eva. "Pondré enemistades entre ti y la mujer, *entre tu raza y la suya.*„ La Revelación nos enseña que el Redentor universal ha bajado á la tierra para reparar la ruina universal causada por el demonio, y San Pablo declara que la muerte se ha hecho una ley universal, *porque todos han participado del pecado de Adán* "in quo omnes peccaverunt„. Así es, además, como lo han entendido la Sinagoga y la Iglesia. La dificultad de explicar la transmisión de este pecado de origen ó de naturaleza no es una razón suficiente para negar su existencia.

3.° No procede asimilar el pecado original á un virus corporal que pasa de generación en generación, á una especie de substancia ó cualidad mórbida inherente á la sangre humana, y transmitida con ésta del padre á los hijos. Si tal explicación plugo á algunos antiguos, á los viejos protestantes principalmente, no es en modo alguno la nuestra, y ni tenemos obligación ni interés en favor de ella.

4.° El pecado original en sentido *activo* sólo incumbe á Adán y Eva, y no responden de él sus descendientes. Ninguna necesidad tenemos, pues, de recurrir, para explicar cómo está en nosotros el pecado original, á no sé qué preexistencia física, explícita ó implícita, de nuestra alma y de nuestra voluntad en la de Adán. Ninguna autoridad podemos atribuir á los ensueños de esa especie imaginados por algunos teólogos sin crédito en la Iglesia.

5.° Mucho más lejos todavía de nosotros el error protestante y jansenista que identifica el pecado original con nuestra naturaleza, y desearíamos ver, por último, proscritas de todo libro católico ciertas expresiones demasiado favorables á esa odiosa opinión.

6.° Por lo mismo que Dios quería crear seres libres, y no crearlos directamente en estado de gracia confirmada ó de gloria inadmisible, esos seres libres, finitos, imperfectos, sometidos á la prueba, estaban expuestos á cometer falta. ¿Era, por ventura, Dios cruel ó poco sabio al crearlos en semejantes condiciones? De ningún modo, pues el tolerar un mal, y aun un gran mal, para obtener un bien y muy grande, no es sino sabiduría y bondad. (Véase los artículos *Infierno*, *Libre arbitrio*, *Providencia*, etc.) La redención inmediatamente prometida y parcialmente concedida después de la caída original, nos autoriza para repetir el *felix culpa* de la Iglesia romana. Los niños muertos sin haber podido ser regenerados por el bautismo, se hallan, no hay duda, privados de la gloria sobrenatural, que constituye la felicidad de las almas rescatadas y salvadas; pero nada nos obliga ni aun nos induce á considerarlos sometidos á las penas aflictivas del infierno; según todas las probabilidades, no les falta una cierta felicidad, una ventura suficiente para evitarnos todo aparato de enternecimientos respecto á su suerte.

7.° La sana Teología, única que nos interesa, no ha ignorado nunca que las condiciones intrínsecas y extrínsecas en que se encuentran *naturalmente* nuestro cuerpo y nuestra alma durante la vida terrestre, bastarían ampliamente para dar razón de nuestra ignorancia nativa, de nuestras tentaciones, luchas, padecimientos y muerte. Por eso no busca en tales hechos la prueba del pecado original, ni lo hace consistir en el conjunto de esos fenómenos. Sabe que eran naturalmente posibles, pero que *preternaturalmente* debiéramos vernos exentos de ellos si el hombre hubiese, en efecto, querido usar de los privilegios que Dios le había dado, y mantenerse sobre todo en el estado *sobrenatural* de gracia en que Adán fué criado y en que habríamos de nacer todos. Así que se guarda bien de exagerar la felicidad del estado en que

hubiéramos vivido, y de pretender que el mundo exterior hubiera sido substancialmente diferente de lo que es en la actualidad para nosotros. No pretende, pues, la sana Teología demostrar experimentalmente la verdad del dogma cristiano acerca del pecado original, y hasta cree que sólo sobre los datos de la Revelación puede sólidamente asentarse.

8.º Lo que se pretende calificar de "nueva interpretación„ de este dogma, no es en realidad más que la antigua tradición desembarazada de las exageraciones, ignorancias y aun errores que hemos señalado. Como nosotros, los Padres, los Concilios y el mismo San Pablo colocan la esencia del pecado original en la *privación* de la gracia santificante que había sido dada á la humanidad, y que *debía* encontrarse en cada uno de sus individuos desde la unión del alma al cuerpo. Esa privación no es una simple ausencia: es un desposeimiento, una ruina, la muerte espiritual con la muerte corporal, que es su castigo. Así, el niño que amanece á la vida humana sin entrar al mismo tiempo, como debería según el primitivo plan divino, en la existencia de la vida sobrenatural, es un hijo de cólera y maldición hasta tanto que le es aplicada sacramentalmente la redención del Salvador. Y si él no es personalmente responsable de la mancha que desluce su alma, no por eso deja de hallarse justamente desheredado del reino celestial prometido en un principio á toda su raza, y perdido después por ésta en Adán, que era su cabeza, y que con Eva constituía entonces la totalidad del género humano. Sucede como con un capital de familia malgastado por los ascendientes, y cuya pérdida priva á los sucesores de las múltiples ventajas que les hubiera acarreado ó facilitado su posesión. Dios, al crear las almas según la ley primordial de la propagación de la raza humana, no les concede ya los dones sobrenaturales y preternaturales que había confiado á Adán, porque éste los ha perdido para sí y su posteridad. Ha disipado el padre los bienes que había de legar á sus hijos. Sólo su naturaleza se transmite á estos últimos con la cooperación de Dios, creador de las almas, y su naturaleza, lo repetimos, carece por culpa suya de gracia santificante y de casi angélicas inmunidades. ¿Por ventura explicar así el pecado original y su transmisión es negarlo? No ciertamente, y hasta nos parece que el dogma presentado así, como debe serlo, recibe un más íntimo y completo asentimiento de la Filosofía y de la razón.

(Cfr. Kleutgen, *Teología de la antigüedad* (alemán), t. II, tr. 10; Scheeben, *Dogmática*, tomo II; Palmieri, *de Deo Creatore;* etc.)

Dr. J. Didiot.

PEDRO (SAN) EN ROMA.—Hecho importantísimo desde el punto de vista teológico y apologético es el episcopado de San Pedro en Roma; porque, al mismo tiempo que ocupa su lugar en los dominios de la Historia, se halla también íntimamente ligado al dogma del primado de los Romanos Pontífices. Si de derecho divino, por la voluntad misma de Jesucristo nuestro Señor, son los Soberanos Pontífices sucesores de San Pedro y poseen el primado en toda la Iglesia, lo que ha atribuído á los Obispos de Roma esa cualidad de legítimos sucesores de San Pedro es, según toda la tradición cristiana, un hecho histórico: la venida, episcopado y muerte de San Pedro en Roma. Al venir á Roma y tomar el episcopado de aquella ciudad el Príncipe de los Apóstoles, la hizo Sede primacial de toda la Iglesia. Aquella Sede no la dejó ya, como había dejado la de Antioquía, sino que la conservó hasta su muerte, y los que en pos de él la han poseído han poseído al mismo tiempo y por derecho divino el supremo Pontificado de la Iglesia universal, que él había dejado unido á aquella Sede. Vése, por lo tanto, cuán importante es la cuestión en cuyo estudio vamos á ocuparnos: si San Pedro no hubiese tenido su Silla episcopal definitiva en Roma, vendría á tierra la razón fundamental que toda la tradición cristiana invoca para hacer ver que los Pontífices Romanos son los sucesores y herederos del Príncipe de los Apóstoles.

¿Es, pues, cierto este hecho? Y adviértase desde luego para evitar toda mala inteligencia que al expresarnos así no hablamos de su certeza desde el

punto de vista teológico, que es incontestable. Pero ¿nos atestigua la Historia esa verdad, y puede demostrarse científicamente que San Pedro ha muerto Obispo de Roma? Tal es la cuestión que tenemos que examinar.

Jamás hasta el siglo XIV se había formulado duda alguna respecto á este punto; presenta, sí, la tradición una vez que otra divergencias acerca de ciertas circunstancias accidentales; pero, en cuanto al hecho mismo tal como lo hemos definido, reina por doquiera, aun entre los adversarios de los Soberanos Pontífices, perfecto acuerdo. Desde el siglo XIV, y sobre todo desde la pretendida Reforma, no hay cuestión que haya sido más vivamente debatida. Fueron, al decir de Moneta, los valdenses quienes osaron los primeros suscitar sobre esto algunas dudas á pretexto de que el aludido hecho no se menciona en los libros del Nuevo Testamento. Pronto los imitó en su atrevimiento un adversario encarnizado de los Papas, Marsilio de Padua, y fué, según parece, el primero que consignó por escrito semejantes dudas. En su *Defensorium Pacis*, sin perjuicio de poner en duda que San Pedro haya muerto en Roma, se esfuerza sobre todo en sostener que, según la Sagrada Escritura, San Pablo, y no San Pedro, ha sido el primero y principal Obispo de aquella ciudad. En el siglo XVI acogen de nuevo esa tesis, y la desenvuelven con grande fárrago de erudición, si no los jefes, al menos muchos adeptos de la Reforma.

En 1520 Ulrico Veleno publicó sobre este punto una disertación especial, donde quería probar con argumentos sacados de la Sagrada Escritura que San Pedro no había ido nunca á Roma y que había obtenido en Jerusalén la palma del martirio, conforme á la profecía de Jesucristo referida en el Evangelio de San Mateo (XXIII, 34). Acogieron con entusiasmo tal tesis una turba de reformadores, entre los cuales debemos hacer especial mención de Federico Spanhein, cuya obra, intitulada *De ficta profectione Petri Apostoli in Urbem Romam*, vino á ser el arsenal de donde tomaron sus armas la mayor parte de los escritores que hasta nuestros días han combatido el hecho de que tratamos.

Los argumentos en que, por lo general, se apoyan son los siguientes: el silencio de la Sagrada Escritura respecto á la venida de San Pedro á Roma y su martirio allí; la imposibilidad de que San Pedro haya venido nunca á Roma en atención á ciertas noticias cronológicas que nos suministran los Hechos de los Apóstoles y las epístolas de San Pablo; la indicación precisa de la epístola I de San Pedro (V, 13), que muestra cómo el Príncipe de los Apóstoles, al tiempo de obtener la palma del martirio, se encontraba en Babilonia, y, por consiguiente, que murió en aquella ciudad según todas las probabilidades; y, por último, la ambición y sed de dominación del clero romano, inventor ó falsificador en pro de su causa de los testimonios de los primeros siglos.

Tal es el cuadro habitual de los argumentos aducidos por los aludidos adversarios.

Desde el principio de la controversia bajaron á la palestra los más eminentes historiadores católicos, y defendieron, muchas veces con talento y erudición verdaderamente notables, la verdad histórica del episcopado y del martirio de San Pedro en Roma. Hasta muchos protestantes y de los más eruditos entre ellos, como son Cave, Scalígero, Hammon, Grocio, Blondel, Basnage y Newton, se declararon á favor de la venida de San Pedro á Roma y su muerte allí; casi todos ellos rechazaron, sin embargo, su episcopado, pretextando ser incompatible el apostolado con el episcopado de una ciudad determinada.

Acallada por breve tiempo esta controversia, ha vuelto á renovarse en nuestro siglo, reproduciéndose también las divergencias de los antiguos adversarios, repitiéndose sus argumentos con un verdaderamente asombroso servilismo, y dándose con frecuencia acogida á las más increíbles mentiras acerca de ese punto histórico en publicaciones destinadas al pueblo. Hoy, fuera de la nueva escuela de Tubinga, admiten la mayor parte de los protestantes y racionalistas como *probable* y *verosímil* que San Pedro fué á Roma, y que, después de una breve estada allí, murió en dicha ciudad; pero rechazan todos ellos su episcopado en la misma, pretextando

que no está contenido en la tradición primitiva. Varios otros, sin embargo, siguiendo á Baur y Mayerhoff, aplican al hecho en cuestión las teorías míticas de la nueva escuela de Tubinga acerca de los orígenes del Cristianismo. Para los tales, el episcopado y la muerte de San Pedro en Roma son una *leyenda*, cuyos elementos han provenido de los diversos partidos que, según ellos, han dividido la Iglesia primitiva. Dicen, pues, que por de pronto los petristas ó partidarios de San Pedro, en odio á San Pablo y en oposición á los paulistas, atribuyeron á San Pedro los hechos gloriosos del Apóstol de las gentes, especialmente su predicación y su martirio en Roma, llegando hasta á representar á San Pablo bajo el mito de Simón Mago y á atribuirle bajo ese disfraz toda clase de doctrinas erróneas, y á hacerle perseguir por San Pedro primeramente en Siria y después en la misma Roma, en donde dan, por fin, un desenlace á ese imaginario drama ideando que San Pedro descubrió é hizo morir ignominiosamente á Simón Pablo, convirtiéndose así el martirio que realmente sufrió San Pablo en un título de gloria para San Pedro.

Tal es en resumen, según la escuela de Tubinga, la leyenda imaginada por los petristas, y cuyos rastros supone en la literatura pseudo clementina y las Actas apócrifas. Sigamos, pues, describiendo cómo pintan las cosas dichos adversarios: Otro elemento, dicen, para la leyenda lo ha suministrado la Iglesia católica, que hacia la mitad del siglo II obró la reconciliación de las sectas primitivas. Para conseguir la unión, dicho partido conciliador representó á San Pedro y San Pablo como acordes siempre en sus doctrinas y trabajos apostólicos, trabajando de consuno en la conversión de los gentiles, y martirizados, por último, á la vez en Roma, después de haber juntamente combatido y vencido á Simón Mago, hecho ahora un personaje distinto de San Pablo. Tal es, según la escuela de Tubinga, la leyenda petropaulina, que aceptaron y procuraron sacar triunfante los escritores de la que llama facción católica, tales como San Dionisio de Corinto, San Ireneo, Tertuliano, etcétera, á quienes salió perfectamente su intento en este punto como en tantos otros, desapareciendo muy luego todo vestigio de la ficción ebionita. Semejante teoría la ha desarrollado extensamente en nuestros días Rich. Lipisius, profesor de la Universidad de Tubinga. (Véase principalmente *Fuentes de la leyenda petrista romana* (alem.), 1872; *Anuario de la Teología protestante* (alem.), 1876; *Los Hechos de los Apóstoles apócrifos y Leyendas de los Apóstoles* (alem.), tomo II, pág. 1. Brunswick, 1887.)

En cuanto á los muchos autores católicos que en estos últimos tiempos han escrito sobre esto, declaran unánimes todos que la tradición no deja duda alguna respecto de la verdad histórica del hecho en sí mismo, y si en algo difieren es únicamente en divergencias accidentales que reflejan las de las fuentes.

Tal es, brevemente expuesto, el proceso histórico y el estado de la cuestión que debemos examinar. Véase para más amplias noticias al presbítero señor Martín, *Revista de las Cuestiones históricas*, 1874 y 1875; De Smedt, *Dissert.*, tomo I; Jungmann, *Dissert*, tomo I; Lecler, *De Rom. S. Petri Episcopatu.* Lovanii, 1898. Para la literatura, véase además de las indicadas obras: Ulises Chevalier, *Repertorio de las Fuentes*, artículo *Pedro; Anuario de la ciencia histórica*, tomo II y siguientes.

Dedicaremos primero un párrafo á examinar los testimonios escritos y los monumentos, y después en otro defenderemos nuestras conclusiones contra las objeciones de los adversarios.

§ I. A fin de evitar toda mala inteligencia debemos consignar algunas observaciones preliminares:

1.ª Debe distinguirse cuidadosamente en esta cuestión entre lo substancial del hecho y las circunstancias relacionadas con el mismo. De que los monumentos presenten diferencias accidentales, no se sigue en manera alguna que haya incertidumbre respecto al hecho en sí mismo. Al contrario, según una bien sabida regla de crítica histórica, las diferencias entre los monumentos respecto á circunstancias accesorias sólo sirven muchas veces para confirmar la verdad del hecho en sí, manifestando que no ha habido concierto en-

tre los testigos, ni se han copiado unos á otros. Esto vale muy especialmente para nuestro caso, pues que si la tradición hubiera tenido origen en las intrigas de los Sumos Pontífices ó en las ficciones legendarias de esos pretendidos partidos primitivos, de semejante conspiración hubieran resultado unos testimonios uniformes. No embrollemos, pues, la cuestión, mezclando con ella pormenores de cronología ó de otras circunstancias; de lo que se trata ahora únicamente es de si San Pedro murió ocupando la Sede episcopal de Roma.

2.ª Además del argumento histórico tomado directamente de los monumentos de la tradición, puede deducirse otro de la imposibilidad moral de explicar ciertos hechos históricos si no se admite como causa y fundamento de ellos la verdad del episcopado romano de San Pedro; es un argumento moral de buen sentido que no deja de ser valioso. Los hechos á que nos referimos son los siguientes:

a) *La creencia primitiva, constante y cierta del Primado romano en la Iglesia universal.*

Si hay hechos ciertos en la Historia eclesiástica, lo es desde luego este de haber sido siempre el episcopado romano el centro y quicio del desenvolvimiento histórico del Cristianismo. Y por añadidura atestiguan los monumentos que se ha creído en esa autoridad suprema de la Iglesia romana porque se consideraba á los Obispos de Roma como sucesores de San Pedro.

b) *La persuasión universal en toda la sociedad cristiana, por lo menos del siglo III acá, según los adversarios lo conceden hoy, de la verdad del acontecimiento que nos ocupa.*

Ahora bien; hechos son estos dos aquí enumerados que requieren una causa proporcionada y suficiente, y no hay otra más que la venida, episcopado y muerte de San Pedro en Roma. Hay, pues, que admitir la verdad de ese suceso si no se quiere renunciar á las más elementales leyes de la lógica. Para el ulterior desarrollo de este argumento véase Sanguinetti, *De Sede Rom. B. Petri.* Romae, 1867, pág. 1-43; Lecler, *loc. cit.*, pág. 17-31.

c) Un tercer hecho hay de donde podemos deducir indirectamente la verdad del episcopado romano de San Pedro. Resulta de los libros del Nuevo Testamento que Nuestro Señor Jesucristo, para conservar en su Iglesia la unidad de fe y de comunión, ha conferido á San Pedro el Primado en toda la Iglesia, y querido que esa institución durase en la Iglesia hasta la consumación de los siglos. Sentado lo cual, deberá decirse, ó que el Primado ha concluído hace tiempo, cosa inadmisible en vista de la infalible eficacia de las promesas divinas, ó que los Pontífices Romanos gozan de ese privilegio, y que lo tienen por haber heredado la Silla de San Pedro. (Véase De Smedt, *Principios de la crítica histórica.* Lieja, 1883, capítulo XII.)

3.ª Según acabamos de manifestar, la razón de haber ejercido los Romanos Pontífices tan grande influencia en el desenvolvimiento histórico del Cristianismo es que se les tenía por sucesores de San Pedro. Mas para ser verdaderamente sucesores de San Pedro no hay bastante con que el Príncipe de los Apóstoles haya venido á Roma ó haya muerto allí; preciso es que haya sido hasta su muerte Obispo de aquella ciudad, y sólo con esta condición el Obispo que ocupa después de él la Sede romana viene á ser realmente su sucesor. Si, pues, en la antigüedad cristiana han sido los Pontífices Romanos considerados como sucesores de San Pedro, y han ejercido como tales una influencia preponderante sobre la sociedad cristiana, síguese de ahí que se atribuía al primitivo hecho llevado á cabo por San Pedro ese carácter complejo, ó en otros términos, que se tenía por cierto haber venido San Pedro á Roma y haber sido allí Obispo hasta su muerte. Resulta de esto que los testimonios en que se trata simplemente de la venida ó de la muerte de San Pedro en Roma atestiguan también implícitamente, y de hecho, su episcopado en dicha ciudad. No hay, pues, para qué separar los monumentos históricos, según que se refieren á la venida, al episcopado ó á la muerte; todos implícitamente dan testimonio del hecho completo en virtud del cual los Pontífices Romanos son los sucesores de San Pedro.

4.ª Para que resalte mejor el valor

de los testimonios contemporáneos ó muy próximos al hecho, parécenos conveniente comenzar por el examen más lejano y explícito, é ir subiendo después gradualmente hasta los tiempos apostólicos, con cuyo método habrá de sernos más fácil comprender todo el valor de ciertos testimonios de aquella época y mostrar cómo entonces reinaba la misma persuasión que en los tiempos subsiguientes. Dicho lo cual, pasemos á examinar los monumentos.

Hoy casi todos en general admiten que desde el siglo III en adelante todo el mundo cristiano creía en la verdad del episcopado de San Pedro en Roma; y en realidad, á partir de dicha época, escritores eclesiásticos de todos los países compiten en celebrar aquel hecho, y en ningún monumento se encuentra vestigio de una creencia de que San Pedro haya muerto en ningún otro sitio sino en Roma. Con todo, no estará de más que dediquemos especial atención á ciertos testimonios del siglo IV.

Entre los latinos encontramos una preciosa indicación en el catálogo de los Obispos de Roma, copiado el año 354 por Dionisio Filócalo. La muerte de Jesucristo la refiere al año 29. "*Ex quo tempore*, leemos allí á continuación, *per successionem dispositum, quis episcopus quot annis prefuit, vel quo imperante.—Petrus ann. XXV, mens. uno d. IX. Fuit temporibus Tiberii Caesaris et Gai et Tiberii Claudi et Neronis, a cons. Minuci et Longini usque Nerine et Vero. Passus autem cum Paulo die III kl. Julias cons. ss. imperante Nerone.*„ (Ed. Mommsen, *Del cronógrafo del año* 354 (alem.).) Hallamos aquí expresados todos los elementos del hecho tal como arriba lo hemos descrito. Ahora bien; está probado, y es admitido hoy por todos, que la primera parte de ese catálogo, desde San Pedro hasta San Urbano, se deriva de la perdida crónica que escribió San Hipólito al principio del siglo III, y en la cual había enumerado *nomina Episcoporum Romanorum et quis quot annis prefuit*. Tenemos, por consiguiente, en ese catálogo un testimonio de grande valía, por medio del cual nos remontamos hasta un monumento antiquísimo, y nos enteramos de la opinión de un hombre que escribía en Roma mismo y versado en los estudios cronológicos é históricos.

La misma indicación se encuentra también en muchos escritores del siglo IV. Citaremos especialmente al autor del libro contra Marción (Migne, *P. L.*, tomo II, pág. 1037), á San Optato Milevitano (*De Schimat. Donat.*, tomo II, pág. 3), San Agustín (ep. 53 *ad Generos; contra Petilianum*, II, 51; *Quaest. 110 in N. et V. T.*), y San Jerónimo (*De Vir. illustr.*, etc.). Y no es un testimonio baladí el de estos autores: aplicáronse á establecer los catálogos de los Pontífices Romanos en contra de los herejes, y tuvieron, por consiguiente, que poner especial cuidado en la investigación de los antiguos monumentos, según nos lo comprueba también el análisis de sus catálogos.

Por lo que toca á los griegos, encontramos á fines del siglo IV el testimonio de San Juan Crisóstomo. Natural de Antioquía, vivió primeramente cerca del país en donde ciertos adversarios pretenden que hubiese muerto San Pedro, y llegó á ser más adelante Obispo de Constantinopla, tan celosa entonces de los privilegios de la Iglesia de Roma. Sin embargo, este gran Doctor proclama muy alto, como un hecho admitido por todo el universo, que San Pedro ha ocupado la ciudad de Roma (*Expos. in Psalm. XLVIII*); que ha predicado allí la fe (*Hom. II in Ep. ad Rom.*); que no ha podido conservarle de Pastor Antioquía, sino que ha tenido que cederle definitivamente á Roma (*Hom. II in Inscript. Act. Apost.*), y que Roma guarda los gloriosos restos de los Apóstoles Pedro y Pablo. (*Hom. XXXII in Ep. ad Rom.*)

A la par de San Juan Crisóstomo, Eusebio, el padre de la historia eclesiástica, que tantos monumentos hoy perdidos ha tenido á la vista, y que tan cuidadosamente distingue lo cierto de lo incierto, no deja empañar con duda alguna la verdad del aludido hecho. En su *Crónica* pone la noticia siguiente al año 2055 de Abraham: "*Petrus Apostolus cum primum Antiochenam Ecclesiam fundasset, Romanorum urbem profiscitur ibique evangelium praedicat et commoratur illic antistes ecclesiae annis viginti.*„ Y al año 2083 de Abraham:

"*Nero super omnia delicta primus persecutiones in christianos excitavit, sub quo Petrus et Paulus apostoli Romae martyrium passi sunt.*„ (Ed. Schone.) Cierto es que no tenemos ya el texto primitivo de la *Crónica* de Eusebio; pero todas las versiones están conformes en cuanto á ese hecho de haber San Pedro presidido hasta su muerte la Iglesia de Roma.

Y eso mismo nos atestiguan también varios pasajes de la *Historia Eclesiástica*, principalmente II, 14, 15, 17, 25: III, 1, 2, 4: V, 6, etc. (Véase también Theoph. V, *Demonst. evang.*, III, 5.) Vale mucho el testimonio de Eusebio, porque nos da á conocer, no solamente la persuasión de su tiempo, sino también la de los siglos anteriores. Al emplear (*H. E.*, II, 25) las palabras ἱστορουσι, τὴν ἱστορίαν, el historiador de Cesarea nos da á entender con eso mismo que ha recogido sus noticias de una obra escrita. Además, para establecer el catálogo de los Obispos que se sucedieron en las Iglesias apostólicas utilizó el gran trabajo histórico de Hegesipo (Compar. *H. E.*, I, 1, con IV, 8), donde encontró consignado todo cuanto había Hegesipo recogido en sus viajes tocante á los orígenes de dichas Iglesias, y en particular un catálogo de los Pontífices Romanos, formado en Roma mismo poco después del año 150 (*H. E.*, IV, 22). Por último, el análisis de los diferentes catálogos de Obispos que se hallan en las obras de Eusebio demuestra que nos ha transmitido documentos de fines del siglo II. (Véase Lipsius, *Anuario de la Teología protestante*, 1880; Duchesne, *Liber Pontificalis*, t. I, pág. II.) Llévannos así los monumentos del siglo IV á la comprobación de que en la última mitad del siglo II se consideraba á San Pedro como primer Obispo de Roma, y que los que por tal le tenían eran escritores que habían hecho especiales investigaciones para conocer la sucesión de los Obispos en las Iglesias apostólicas. De referir Eusebio que "*después de la muerte de San Pedro y San Pablo, ó después de San Pedro y San Pablo, ó comenzando desde los Apóstoles fué San Lino el primer Obispo, San Anacleto el segundo*„, etc., pretenden inferir algunos que San Pedro no fué realmente *Obispo* de Roma. (Véase H. Cox, *El primer siglo del Cristianismo*. Londres, 1886, pág. 188.) Pero es un aserto absolutamente inadmisible si se considera con más atención el texto de Eusebio. "*Linus vero*, dice, *primus post Petrum ut supra diximus, Ecclesiae romanae episcopatum adeptus est.*„ (*H. E.*, III, 4.) Lo cual es como decir: San Pedro fué el primer Obispo de Roma, y á su muerte tuvo por primer sucesor á San Lino. De idéntico modo se expresa Eusebio en su *Crónica*, diciendo expresamente, año 2055 de Abraham, que San Pedro fué Obispo de Roma; y después, adelante, refiere que San Lino ocupó el primero, después de San Pedro, la Silla de Roma, es decir, evidentemente que San Lino fué el primer sucesor de San Pedro. Llama también igualmente á San Ignacio segundo Obispo de la Iglesia de Antioquía (*H. E.*, III, 22), es, á saber, segundo sucesor de San Pedro, como explícitamente lo dice en la *H. E.*, III, 36. (Véase también Orig., *Hom. VI in Luc.*) Igual observación es aplicable respecto á la Iglesia de Alejandría (Comp. *H. E.*, II, 24, con III, 14, 21). Conforme á lo cual resulta que, según Eusebio, San Pedro fué realmente Obispo de Roma, sino que sus sucesores van enumerados por *orden de sucesión*. Esa misma manera de expresarse encontramos en otros escritores antiguos. (Véase, por ejemplo, el autor del libro contra Marcion, *loc cit.*) Las expresiones arriba alegadas significan simplemente el origen apostólico de la Iglesia romana sin precisar más, y otros textos que acabamos de citar precisan haber sido San Pedro Obispo de Roma. Lo mismo se observa con respecto á las demás Iglesias apostólicas. (Compar., por ejemplo, *H. E.*, IV, 5: V, 22 con II, 1, 23: III, 5: *H. E.*, IV, 20, 24: V, 22 con III, 22, 36; *H. E.*, IV, 1 con II, 24, y *Chron.*, an. VIII, *Neronis*.)

Otros catálogos griegos de los Pontífices Romanos nos los han transmitido San Epifanio (*Haer.*, XXVII, 6), que probablemente conocía también la obra de Egesipo (Véase Dunelm, en *La Academia* (ingl.), 1887, t. I, pág. 362), y Jorge Sincelo y Nicéforo de Constantinopla, el autor de la *Chronographia Suntomon*, y en todos esos catálogos, cuya formación requirió investigaciones

previas, ocupa siempre San Pedro el primer lugar.

Esa misma persuasión vemos atestiguada en la Iglesia de Alejandría por San Pedro, Patriarca de aquella ciudad (300-312.) (*Ep. can.*, can. 9.) Persuasión que la Iglesia griega conservó aun después de su cisma. (Véase Pitra, *Himnografía de la Iglesia griega*, XXIII, LIV, etc.; Tondini, *El Primado de San Pedro probado con los títulos que le da en su liturgia la Iglesia rusa*, págs. 8, 9, 10, etc.)

En las Iglesias orientales siro-caldeas, tan celosas siempre de sus glorias, hallamos atestiguada esa misma tradición por San Efrén (Véase Lamy, *S. Ephraemi serm. et hymni*, t. I, páginas 342, 713); por un martirologio siriaco del siglo IV, que publicó Wright en el *Diario de Literatura Sagrada* y *Recuerdos Bíblicos* para Enero de 1866 (ingl.), (Véase al 29 de Diciembre), habiendo persistido dicha tradición en aquellas Iglesias aun después de su separación de la Iglesia romana. (Véase una multitud de testimonios sacados, así de escritores como de libros litúrgicos y canónicos de esas mismas Iglesias, en Martín: *Revista de las ciencias eclesiásticas*, 1875, 1876, 1877, 1878, 1879; *Revista de las cuestiones históricas*, 1873; Lecler, obra citada, págs. 55-65.)

Así, pues, en el siglo IV todos los monumentos sin divergencia alguna nos representan á San Pedro como Obispo de Roma y á los Obispos de aquella ciudad como sucesores suyos. Dichos monumentos nos dan á conocer, no solamente la persuasión popular, sino la de escritores notables por su saber y su virtud, y que se ocuparon especialmente en el estudio de ese hecho. No sólo nos dan testimonio de la persuasión de los contemporáneos, sino que nos muestran que ya desde mediados del siglo II había sido este punto objeto de especiales investigaciones, y nos transmiten el resultado de esos estudios. Tales testimonios suministran, pues, ya un argumento de muchísimo peso á favor de la verdad del hecho en cuyo examen nos ocupamos. Abordemos ahora el estudio de los siglos anteriores.

San Cipriano, Obispo de Cartago, da cuenta de la creencia común de su tiempo en términos verdaderamente notables: "*Factus est*, dice, *Cornelius episcopus de Dei et Christi ejus judicio..., cum nemo ante se factus esset, cum Fabiani locus, id est locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret.*„ (*Ep.* 52 (al. 55) *ad Anton.*, 8.) E igualmente (*Epist.* 55 *ad Corn.*, 14: "*Navigare audent (schismatici) et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis litteras ferre.*„ De modo que, según San Cipriano, la Sede romana es la Sede de Pedro; San Pedro la ha ocupado el primero, y ha unido á la misma las prerrogativas del Primado, y, por consiguiente, los que ocupan la Silla de Pedro gozan de las prerrogativas del Primado, y los mismos cismáticos reconocen ese privilegio é intentan obtener de los Obispos de Roma cartas de comunión.—Hasta en la tan grave controversia acerca del bautismo de los herejes, San Cipriano y sus secuaces se hallaban muy lejos de querer poner en duda ese hecho, por más que el Papa San Esteban les hubiese escrito con grande autoridad, fundándose en su cualidad de sucesor de San Pedro. (Véase *Ep. ad Quintum; ep. Firmil. ad S. Cypr.* en las *Act. SS.* del 28 de Octubre.)

A mediados de aquel siglo se nos presentan Comodiano (*Carmen apol.*, V, 820) y Orígenes (Eus., *H. E.*, III, 1). Este último, al mismo tiempo que deja traslucir alguna duda sobre el viaje de San Pedro por el Asia Menor (ἔοικεν), atestigua sin vacilación alguna el martirio de San Pedro y San Pablo en Roma... En la primera mitad de ese mismo siglo encontramos los notables testimonios del autor de los *Philosophumenon*, del libro contra la herejía de Artemon, de Tertuliano, Cayo y Clemente de Alejandría.

El autor de los *Philosophumenon* habla de la presencia de San Pedro en Roma á propósito de Simón Mago (VI, 20). Sea lo que fuere de este último hecho, el autor de dicho escrito no hace depender de él la ida de San Pedro á Roma, puesto que supone al Príncipe de los Apóstoles ya en Roma al llegar allá Simón Mago. Su testimonio es, pues, independiente de lo que se

pretende sean leyendas ebionitas y gnósticas.

La persuasión de que los Obispos de Roma eran los sucesores de San Pedro estaba de tal modo arraigada en los ánimos, que los mismos herejes la presuponen en sus razonamientos. "*Affirmant haeretici*, leemos en el libro contra Artemon, *priscos quidem omnes, et ipsos Apostolos, ea quae ab ipsis nunc dicuntur, et accepisse et docuisse; ac praedicationis quidem veritatem esse custoditam usque ad Victoris tempora, qui tertius decimus a Petro Romanae urbis episcopus fuit; a Zephirini autem temporibus qui Victori succesit, adulteratam fuisse veritatem.*„ (Eus., *Historia Eclesiástica*, V, 28.) Esa era la única respuesta que creían poder oponer contra el argumento de prescripción invocado por San Ireneo, Tertuliano, etc.; pero negar el hecho mismo de la sucesión apostólica, ni por el pensamiento se les pasaba.

De los más importantes nos parece ser el testimonio de Tertuliano, quien en su libro *De Praescript.*, cap. XXXVI, se expresa de la siguiente manera: "*Percurre Ecclesias Apostolicas apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesident... Si autem Italiae adjaces habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix Ecclesia! Cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur.*„ Y asimismo en el *Scorpiace*, capítulo XV: "*Quae tamen passos Apostolos scimus, manifesta doctrina est; hanc intelligo solam Acta decurrens... Quod Petrus caeditur: quod Stephanus opprimitur, ipsorum sanguine scripta sunt. Et si fidem commentarii voluerit haereticus, instrumenta Imperii loquentur, ut lapides Jerusalem. Vitas Caesarum legimus; orientem fidem Romae primus Nero cruentavit. Tum Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Tum Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate. Haec ubicumque jam legero, pati disco.*„ (Véase también *De Baptismate*, capítulo IV; *Adv. Marcion*, VI, 5.) En resumen: que, según Tertuliano, San Pedro vino á Roma, bautizó, predicó y tuvo su sede episcopal allí, y allí, finalmente, murió mártir; así los Obispos de Roma son sus sucesores, ocupan su Sede, y de ahí les viene la especial autoridad que tienen en la Iglesia. Para aquilatar bien la importancia y valor de este testimonio necesitamos hacer algunas observaciones:

1.ª Tertuliano, convertido al Cristianismo á fines del siglo II, pasó algún tiempo en Roma, y pudo así informarse exactamente acerca del hecho que afirma. Además escribió el *Scorpiace* y el *Lib. adv. Marcion* después que por culpa del clero romano (S. Hieron., *De Vir. ill.*, cap. LIII) hubo abrazado la herejía montanista. Resulta, pues, de tales circunstancias que si entonces atribuye todavía un privilegio tan glorioso á la Iglesia de Roma, es que, ciertamente, se hallaba bien seguro de la verdad del hecho.

2.ª Tertuliano presupone como base de sus razonamientos contra los herejes la verdad del hecho que nos ocupa.

¿Y cabe, por ventura, pensar que haya levantado sobre esa base el edificio de su argumentación si la verdad del hecho no hubiera sido evidente así para él como para aquellos contra quienes escribía, si se hubiese tratado de una leyenda inventada en el siglo II, y cuya pista en tal supuesto hubieran encontrado fácilmente los adversarios?

3.ª Pero Tertuliano no se concreta á ofrecernos un simple testimonio; nos declara además el mismo que ha tenido en sus manos fuentes escritas *(haec ubicumque legero)*; había estado en Roma, y había ciertamente visto muchos monumentos acerca de los orígenes de la Iglesia; había venerado la Silla de San Pedro, según nos lo insinúa en su libro *De Praescriptione*, y además cita en *Scorpiace* los *instrumenta imperii et vitas Caesarum;* no actas apócrifas ó leyendas por lo tanto, sino verosímilmente las actas oficiales del martirio y escritos profanos, donde se encontraba consignado, con los actos de los Emperadores, lo que á las persecuciones, y especialmente al martirio de los Apóstoles San Pedro y San Pablo, se refería.

Ni es menos de notar el testimonio del sacerdote Cayo, que florecía en Ro-

ma durante el pontificado de Zeferino. He aquí en qué términos se expresa: "*De loco in quo praedictorum apostolorum corpora* (σκήνωματα) *deposita sunt. Ego vero apostolorum tropaea possum ostendere. Nam sive ad Vaticanum sive ad Ostiensem viam pergere libet, occurrent tibi trophaea eorum qui ecclesiam illam fundaverunt.*„ (Eus., *Historia Eclesiástica*, II, 25.) Siendo los cuerpos la morada del alma, no solamente los cristianos (II Petr., I, 14), sino también los paganos (Heinichen ed., Eus., *Historia Eclesiástica*), usaban las palabras σῶμα y σκήνωμα para designar el cuerpo, y en ese sentido emplea aquí Eusebio dicho vocablo, según aparece por el contexto y por la comparación de este pasaje con otro de la *Historia Eclesiástica* (III, 31).

Con la palabra τροπαῖα designa Cayo monumentos sepulcrales (*memorias, cellas*) donde reposaban los cuerpos de los Apóstoles, y era, en efecto, el nombre que se daba á los monumentos que guardaban los restos de los mártires, de aquellos gloriosos campeones de la fe (Véase Hieron., *ad Marcellam*). Además, que Cayo respondía aquí á una observación del heresiarca Proclo, el cual había alegado en su favor la existencia en Hiéropolis de las tumbas de San Felipe y sus hijas. (Eus., *Historia Eclesiástica*, III, 31.) "Los romanos pueden gloriarse, respondió Cayo, de tumbas de Santos muy más ilustres, es á saber: de las tumbas de los Apóstoles Pedro y Pablo.„ Y, por último, ése es el sentido en que entiende esta palabra Eusebio, el cual tenía á la vista todo el diálogo, pudiendo, por lo tanto, nosotros fiarnos de su interpretación. Por consiguiente, según el expresado testimonio, se veneraba en Roma la tumba de San Pedro á fines del siglo II, esto es, ciento treinta años después de su martirio; hecho que, en la polémica contra los herejes, se invocaba sin sombra de contradicción. Sostener que en tales circunstancias un hecho así ha tenido su origen en una leyenda, es evidentemente hipótesis incompatible con toda probabilidad histórica. Los Hechos apócrifos, en su lenguaje romántico, narran que se recordaban los sitios de la sepultura de San Pedro y del martirio de San Pablo mediante un terebinto y una higuera. Para los señores Renán (*El Antecristo*, pág. 191) y Lipsius (*Los de los Apóstoles*, págs. 21, 321) tales serían los τροπαῖα de que habla el sacerdote Cayo. Permítasenos que no nos detengamos en semejante hipótesis, que evidentemente se comprende ser tan sólo parto de la imaginación.

Igual á la de Roma y los demás países es también la tradición en Alejandría. Clemente († 217), que hacia el año 183 sucedió al célebre Pantenó en la dirección de la escuela de Alejandría, habla de la predicación de San Pedro en Roma, y del Evangelio de San Marcos, escrito conforme á dicha predicación, como de una cosa sabida mucho antes, á cuyo efecto apela á la παράδοσις de los πρεσβύτεροι (Eus., *Historia Eclesiástica*, VI, 14), mostrándonos así que se trata de una tradición antigua. Además, como fundada por San Marcos, discípulo de San Pedro, debía la Iglesia de Alejandría poseer particulares noticias tocante á la fundación de la Iglesia de Roma.

Conste, pues, que desde fines del siglo II no es la tradición acerca del episcopado y muerte de San Pedro en Roma menos universal y unánime que en el IV; háblase de ese hecho como de un suceso enteramente sabido; nadie en las controversias imagina ponerlo en duda no obstante la cuenta que á los adversarios les hubiera traído. Tampoco en ninguna parte, excepto en los *Philosophumenon*, se pone ese hecho en conexión con la estada en Roma de Simón Mago, y prueba de que el origen de la tradición no ha sido una leyenda por el estilo, es que aquélla ningún vestigio guarda de eso. Y, por último, las fuentes en que han bebido los testigos de este período son antiguas, y aun algunas probablemente contemporáneas del hecho. Pero continuemos nuestro examen á través del siglo II, durante el cual, si hubiésemos de dar crédito á los adversarios, se habría formado la pretendida leyenda.

Encontramos en primer lugar el testimonio de San Ireneo. En un célebre pasaje de su obra *Adv. Haeres.* habla de la tradición como fuente de la verdad revelada, y enseña que para cono-

cer la verdadera doctrina apostólica es preciso atender á las Iglesias fundadas é instruídas por los Apóstoles, y en las cuales no se ha interrumpido nunca la sucesión de los Obispos legítimos, y continúa: "*Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum numerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a glorosissimis duobus Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per caecitatem et malam sententiam, praeter quam oportet colligunt. Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio. Fundantes igitur et instruentes beati apostoli ecclesiam, Lino episcopatum administrandae ecclesiae tradiderunt... Succedit autem ei Anacletus; post eum tertio loco ab Apostolis episcopatum sortitur Clemens.*" (*Adv. Haer.*, III, 3.) Testimonio de alta importancia es éste, porque, no sólo consigna la tradición del tiempo de San Ireneo, sino también la de tiempos anteriores, conduciéndonos por testigos intermedios hasta el origen del Cristianismo. San Ireneo, en efecto, conoció y trató á San Policarpo y San Papías, discípulos del Apóstol San Juan, como también á otros discípulos de los Apóstoles (Véase *Adv. Haeres.*, III, 3; Eus., *H. E.*, V, 19.) Ciertamente, debió de oir hablar á tales varones de un hecho tan importante como la fundación de la Iglesia de Roma, la principal de todas las Iglesias. Además, San Ireneo había venido á Roma en tiempo de Eleuterio (177-192), y había podido, por consiguiente, enterarse exactamente acerca de la sucesión de los Obispos de Roma, y en particular acerca de la fundación de aquella Iglesia, examinando los monumentos y recogiendo las tradiciones locales que, de seguro, no dejarían de conservarse en aquella época. Presenta, pues, su testimonio todas las garantías de ciencia y de veracidad, y nos atestigua la persuasión del Oriente y el Occidente á mediados del siglo II y en los tiempos anteriores. Por lo demás, si hubiera sido posible la menor duda, ya, de seguro, habría salido á plaza con motivo de este testimonio. Porque, en efecto, San Ireneo alega ese hecho como fundamento de su argumentación contra los herejes; y en semejantes circunstancias, si el hecho no hubiera sido cierto, si hubiese sido el resultado de ficciones ó leyendas, verdaderamente los herejes no habrían dejado de aprovechar la coyuntura para derribar por los cimientos la argumentación de su adversario. Obsérvese, por último, que en ese pasaje habla San Ireneo de la serie de los Obispos que los Apóstoles tuvieron por sucesores (*quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes*). San Lino, designado por los Apóstoles, fué así *el primer sucesor* de San Pedro, y el segundo San Cleto, y el tercero San Clemente, y el octavo San Higinio, línea que San Ireneo les señala en la citada obra. Por otra parte, si se cuentan los Obispos de Roma *atendiendo sólo al carácter episcopal*, deberá decirse, supuesta la certeza de nuestra tesis, que San Pedro ha sido el primer Obispo de Roma, San Lino el segundo... y San Higinio el noveno. Ahora bien; San Ireneo señala expresamente esta última categoría (ἔννατος) á San Higinio en el libro I, 28 (al. 277), y lo mismo probablemente en el libro III, 4. (Véase Lecler, *obra cit.*, pág. 172.) Resulta, pues, que San Ireneo ha considerado á San Pedro, no sólo en su carácter de Apóstol, sino también en el de haber sido realmente el primer Obispo de Roma.

Veamos otro pasaje de San Ireneo relativo al mismo hecho: Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν Εὐαγγέλιον, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν Ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς ταῦτα τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον Εὐαγγέλιον, ἐν βιβλίῳ κατέθετο. (Eus., *H. E.*, V, 8; *Adv. Haer.*, III, 1.) Palabras con las cuales atestigua San Ireneo, sin duda ninguna, que San

Pedro y San Pablo predicaron el Evangelio en Roma y fundaron aquella Iglesia. Pero como el conjunto del texto presenta dificultades de interpretación, aprovéchanlas nuestros adversarios para ver de aminorar la autoridad de San Ireneo. "Según ese pasaje, dicen, habrían San Pedro y San Pablo fundado la Iglesia de Roma al tiempo que San Mateo escribía su Evangelio, es á saber: antes del año 41 de Cristo. Pues bien, además de que los escritores ponen generalmente la llegada de San Pedro á Roma después del año 41, se saca claramente de los Hechos de los Apóstoles que ni San Pedro ni San Pablo vinieron á Roma antes del año 42. Además, según San Ireneo, San Marcos habría escrito su Evangelio después de la muerte de San Pedro y de San Pablo, mientras que Papías y Clemente de Alejandría refieren que se escribió en vida de San Pedro; de donde se sigue que los diversos testimonios se contradicen. Además que, añaden, hallándose la obra de San Ireneo llena de errores históricos, no merece confianza alguna.„ A semejantes objeciones respondemos lo siguiente:

1.º Que San Ireneo haya cometido errores cronológicos relativamente á ciertos hechos, ¡pase! Pero ¿seguiráse de ahí que no valga su testimonio en cuanto á la existencia misma del hecho, tratándose sobre todo, como en el presente caso, de un hecho de capital importancia que nadie imaginó poner en duda? Por tanto, admitir semejante conclusión sería confundir por extraño modo la cronología y las circunstancias accidentales con la esencia misma del hecho.

2.º Creemos, por lo demás, que los errores cronológicos alegados desaparecen si se considera el contexto. Porque, efectivamente, resulta que San Ireneo no ha intentado en ningún modo comparar entre sí la fecha en que San Mateo escribió su Evangelio y la en que San Pedro y San Pablo predicaron en Roma, sino que ante todo trataba de poner en parangón las diversas maneras adoptadas por los Apóstoles para anunciar la palabra de Dios *(scribendo et praeconando)*. San Mateo comunicó á los hebreos la buena nueva por escrito, mientras que San Pedro y San Pablo anunciaron á los romanos su doctrina de viva voz, sin exponerla por escrito. De modo que aquí quedaba á un lado la cuestión cronológica. Las palabras μετὰ δὲ τὴν. τούτων ἔξοδον *(muerte ó partida)* significan que San Marcos y San Lucas escribieron sus Evangelios, no después de la muerte de San Pedro y San Pablo, sino después del repartimiento y salida de Palestina de los Apóstoles, que poco antes había mencionado San Ireneo. (Véase Lecler, *obra citada*, páginas 80, 199.) De donde concluímos que no existe oposición ninguna, ni aun en cuanto á esos detalles accidentales, entre San Ireneo y los demás escritores. Añadamos, por último, que si San Ireneo ha cometido ciertos errores, no deben, sin embargo, exagerarse, ni achacárselos donde, como en el presente caso, todo concurre á demostrar la excelencia de su testimonio.

Prosigamos enumerando testigos. Hemos visto ya más arriba que Eusebio tuvo á la vista catálogos de los Obispos de Roma formados bajo el pontificado de San Víctor, y que en esos catálogos, como en los de Eusebio, ocupaba, sin duda ninguna, San Pedro el primer puesto. Además, en la célebre controversia sobre la fiesta de la Pascua, el Papa San Víctor trató á las Iglesias de Asia con una soberana autoridad, apoyándose en la fundación de la Iglesia de Roma por San Pedro y San Pablo. (Véase Eus., *Historia Eclesiástica*, V, 24; Windischmann, *Vindiciae Petrinae*, pág. 89.)

Eusebio nos ha conservado también un testimonio de San Dionisio, Obispo de Corinto (170). He aquí las palabras de aquel santo en una carta dirigida en nombre de la Iglesia de Corinto al Papa San Sotero y á la Iglesia de Roma: ταῦτα καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νονθεσίας, τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γεντηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν. (Eus., *Historia Eclesiástica*, II, 25, edición Heinichen.)

Afirma, pues, claramente San Dionisio que toda la Iglesia de Corinto estaba persuadida de que San Pedro y San Pablo habían fundado la Iglesia de Roma, y habían padecido allí el marti-

rio. Nuestros adversarios han probado por todos estilos á echar por tierra el valor de este testimonio. Alegan al efecto que los Hechos de los Apóstoles y las epístolas de San Pablo nos hacen saber que San Pedro no ha intervenido en la fundación de la Iglesia de Corinto, y que además resulta de los Hechos de los Apóstoles que San Pablo no partió, para ir á Roma, de Corinto, sino de Jerusalén, y sin San Pedro, y que predicó el Evangelio en Roma, sin que se haga nunca mención de San Pedro, y que, por lo tanto, no puede otorgarse confianza alguna al testimonio en cuestión. "Lo hace desmerecer, dice Renán, lo que parece referir acerca del apostolado de Pedro en Corinto, y acerca de los viajes de Pedro y Pablo hechos de común acuerdo. Percíbese en él una decisión sistemática de asociar á Pedro y Pablo en el apostolado de los gentiles." (*El Antecristo*, pág. 187.)

De esta suerte, para los críticos alemanes San Dionisio se ha dejado engañar por la leyenda católica ó ha procurado introducirla. Respondemos á esas objeciones lo siguiente:

1) Aun cuando San Dionisio se hubiera equivocado respecto á pormenores accesorios, no por eso sería menos cierto que nos atestigua la persuasión de su época respecto al hecho que nos ocupa. Y como se trata de un hecho tan importante en sí mismo y en sus consecuencias, es bien difícil admitir que San Dionisio se haya equivocado, sobre todo en una carta pública escrita en nombre de toda una Iglesia á otra, y en la cual, por consiguiente, da testimonio de la persuasión común de su época.

2) Los pormenores que acusan de falsos no parecen en realidad serlo. De que los Hechos de los Apóstoles y las epístolas de San Pablo no hablen del apostolado de San Pedro en Corinto, no se deduce en modo alguno que San Pedro no haya predicado la fe en aquella ciudad. Porque, en efecto, los libros del Nuevo Testamento no nos ofrecen una historia completa de los orígenes del Cristianismo. Por otra parte, San Dionisio, que se hallaba en situación de conocer la verdad, afirma positivamente el hecho. Pero su afirmación, dicen los contrarios, estriba tan sólo en una mala interpretación de lo que se lee en la primera epístola á los de Corinto (I, 12, III, 22). Que tal haya sido el único origen de su tan positivo testimonio es una simple posibilidad, una mera hipótesis, completamente improbable atendido el poco tiempo que iba transcurrido desde la muerte de San Pedro hasta San Dionisio. Además de que muchos intérpretes é historiadores piensan, y con fundamento á nuestro parecer, que resulta de los citados versículos haber estado realmente San Pedro en Corinto. Por último, de que San Pablo se atribuya á sí solo la *plantación* de la Iglesia de Corinto, no se saca en modo alguno que San Pedro no interviniese más adelante en ella; pues vemos también que la fundación de la Iglesia de Roma se atribuye á San Pablo, por más que antes de venir él á dicha ciudad fuese ya divulgada en todo el mundo la fe de los romanos.

3) Por lo que toca á los viajes de San Pedro y San Pablo hechos de común acuerdo, tal noticia es fruto de una mala traducción, y no del texto de San Dionisio. He aquí cómo creemos debe entenderse éste: "Ita et vos per hujusmodi (vestram) cohortationem, plantationem Romanorum et Corinthiorum a Petro et Paulo factam commiscuistis. Ambo enim et cum in urbem nostram (ingresi) nos plantassent, et cum *similiter* in Italiam in *eumdem locum* (progressi ibi) docuissent, martyrium passi sunt circa idem tempus." Atribuímos á la voz ὁμόσε su sentido literal, que es el que parece exigir también el contexto. Ambos estuvieron en Corinto, ambos también en Roma; en una palabra, San Dionisio enuncia lo que ambos Apóstoles hicieron uno y otro igualmente, no lo que hiciesen juntamente.

4) Por lo demás, aun atribuyendo este último sentido á las palabras de San Dionisio, todavía se concebiría muy bien que los dos Apóstoles, después de haber trabajado juntos en Corinto, hayan partido juntos para Roma, directamente el uno, y pasando por Jerusalén el otro. Pero querer inducir de esa circunstancia que San Dionisio se dejase engañar de alguna leyenda ó procurase introducirla, es una mera hipótesis en contradicción con el carácter de San Dionisio, con los medios que

tenía de conocer la verdad y con las circunstancias en que afirmaba ese hecho.

El canon de los libros del Nuevo Testamento, descubierto por Muratori y escrito, según lo que parece verosímil, en Roma hacia el año de 170, da también testimonio de esa misma persuasión, de haber muerto en Roma San Pedro. Y recuérdese también lo que más arriba dejamos dicho de Hegesipo, que sin duda alguna había atribuído el primer lugar á San Pedro en su catálogo de Obispos de Roma, como lo practicó también, conformándose á él, Eusebio. Vemos así que en modo alguno faltan testimonios desde mediados del siglo II, y que la verdad del hecho á que nos referimos estaba ya entonces recibida por doquiera sin encontrar contradicción. Pero no pára aún ahí la serie de los testigos.

En la *Praedicatio Petri*, anterior al mediar del siglo II y muy estimada de los antiguos, se leía el siguiente pasaje: "*Et post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem Evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum disputationem, postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos.* (Pseudo-Cypr., *De Rebaptism.*) Donde el autor, en conformidad á los datos de la Sagrada Escritura, alude al encuentro de los dos Apóstoles en Jerusalén y en Antioquía; visto lo cual, ¿será, por ventura, probable que no sea histórico el tercer hecho de que habla, y sobre todo si se considera que al tiempo en que eso se publicaba existían personas que habían conocido, si no á los mismos Apóstoles, por lo menos á sus discípulos?

Hacia principios del expresado siglo nos hallamos con Papías, discípulo del Apóstol San Juan y amigo de San Policarpo. El cual, en los pasajes que de su obra Λογίων Κυριακῶν Ἐξηγήσεως nos ha conservado Eusebio, refiere que San Marcos escribió su Evangelio en Roma según las predicaciones de San Pedro á los romanos, y que San Pedro escribió su primera epístola desde la misma ciudad, llamándola en sentido figurado Babilonia. (Véase Eus., *H. E.*, II, 15 compaginado con III, 39.) Pero Papías, se nos objeta, no ha escrito sino después de mediado el siglo II, y, al decir de Eusebio, era un hombre de limitado talento, y, por consiguiente, no podemos fiarnos de él; y por otra parte, los hechos que refiere los sacó evidentemente de una errada interpretación de la primera epístola de San Pedro (V, 13). A esto que los contrarios objetan, he aquí la respuesta:

1) Además de que San Ireneo, que conocía á Papías, afirma haber sido éste discípulo de San Juan, Eusebio, que manejó su obra, nos asegura expresamente que vivía en los tiempos de San Evaristo (101-109), de San Ignacio († 107) y del Emperador Trajano (98-117). Fundadamente asignamos, por lo tanto, su testimonio al comienzo del siglo II.

2) No se necesita gran talento ó discernimiento para referir hechos históricos como los de que hablamos aquí. Además, si conferimos en la *Historia* de Eusebio dos pasajes (III, 36 y III, 33), se verá que, según el historiador de Cesarea, no tenía Papías bastante discernimiento y perspicacia en cuestiones dogmáticas ó exegéticas; pero era, en cambio, hombre de inmensa erudición en lo concerniente á los primeros tiempos del Cristianismo; y como la cuestión de que tratamos lo es de hechos, resulta que tenemos ahí un testimonio de grande antigüedad y muy valioso.

3) El decir que la afirmación de Papías se apoya sólo en una errada interpretación de la primera epístola de San Pedro (V, 13), no sólo es una simple conjetura, sino que esa conjetura resulta absurda, porque, ciertamente, no hubiera nunca Papías soñado semejante interpretación si antes no hubiese ya una tradición acerca de la estancia y apostolado de San Pedro en Roma. Por último, y dejando aparte por un momento la interpretación que luego en seguida examinaremos de la palabra Babilonia, el mismo Papías asegura que lo que refiere acerca de la composición del Evangelio de San Marcos en Roma se lo había transmitido á él el presbítero Juan (Eus., *H. E.*, III, 39). Apóyase, pues, su testimonio, no en ninguna falsa interpretación del referido pasaje de la epístola de San Pedro, sino en una tradición especial atestiguada por un discípulo de Jesucristo ó de los Apóstoles. Nada hay tampoco en

su testimonio que pueda dar asidero para suponerle preocupado con ninguna especie de leyenda; su testimonio es independiente de la historia de Simón Mago, y habla sólo de San Pedro sin aludir en nada á San Pablo. Igual espíritu se advierte en los demás testimonios que hemos examinado. En ellos se afirma, según las circunstancias lo piden, sin vestigio de preocupación ni tendencia alguna, tal ó cual detalle que nos manifiesta claramente, no sólo la persuasión de la época, sino también la de tiempos anteriores, y á menudo, como en el presente caso sucede, la de las generaciones contemporáneas del hecho.

San Ignacio, discípulo de los Apóstoles y segundo sucesor de San Pedro en la Sede de Antioquía, nos ofrece indirectamente testimonio del mismo hecho en su carta á los romanos, escrita el año 107: "*Ego omnibus ecclesiis scribo*, dice (*Ep. ad Rom.*, IV, ed. de Funk), *omnibusque mando, quod lubens pro Deo moriar, siquidem vos me non impediatis. Obsecro vos ne intempestivam mihi benevolentiam exibeatis. Sinite me ferarum cibum esse, per quas Deum consequi licet... Christum pro me supplicate, ut per haec instrumenta Deo hostia inveniar. Non ut Petrus et Paulus vobis praecipio* (οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν)." Obsérvese que en todo este pasaje San Ignacio trata sólo de los romanos, á los cuales suplica no se opongan á su martirio. Al exclamar por lo tanto: *Non ut Petrus et Paulus vobis praecipio*, atiende, sin duda, á una relación especial de San Pedro y San Pablo para con la Iglesia romana. Y ¿qué relación será ésa? Ya nos la han señalado las subsiguientes edades. Y además, del texto mismo resulta. El significado del verbo διατάσσομαι es dar órdenes, arreglar asuntos con autoridad; y no habiendo, en efecto, San Pedro dado nunca órdenes á los romanos por escrito, síguese que para explicar esas palabras tenemos que admitir que, como San Pablo, estuvo en Roma é intervino en la fundación de aquella Iglesia. "Cur Petrum et Paulum una nominat, dice con Cave y otros el protestante Baratier, nisi quod uterque Romae fuerit? Cur Petrum, si cum romanis nullum nexum habuerit? Si enim Romae non fuerit, cum Romanis non scripserit, nihil magis cum iis commune habebat, vel iis praeceperat, quam Jacobus vel Judas vel Joannes. Manifestum est Ignatium Romanum Petri iter novisse." (*Disquisitio chron. de succ. episc.* Rom., § I, num 3.) Y es más: del mismo modo que invoca San Ignacio en sus cartas, escritas durante el trayecto de Antioquía á Roma, el ejemplo de San Pablo, llevado de igual manera cautivo de Jerusalén á Roma, del mismo modo también, á propósito de su martirio en Roma, invoca el ejemplo de San Pedro y San Pablo, sin duda ninguna, porque habían padecido allí el martirio.

Por último, en la magnífica inscripción de esa carta, San Ignacio reconoce manifiestamente el Primado de la Iglesia romana (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων... καὶ προκαθημένη τῆς ἀγαπῆς). ¿De dónde, por lo tanto, este privilegio á la Iglesia romana? ¿Por ventura de haber predicado en ella el Evangelio San Pedro y San Pablo? Pues, si eso fuese, hubiera debido entonces Ignacio atribuir también ese derecho á la Iglesia de Éfeso. ¿Acaso de ser Roma la capital del mundo? Pero por ese solo concepto, ¿habrían pensado nunca los cristianos en dar preferencia á Roma sobre Jerusalén? ¡Ah! Sin duda que cuando San Ignacio, como San Ireneo y San Cipriano, etc., reconoce ese Primado de la Iglesia romana, es que ve, como ellos, allí la Silla episcopal y primacial de San Pedro.

He aquí, pues, el testimonio de un escritor que conoció á los Apóstoles y que vivía al tiempo de la muerte de San Pedro. Otro testimonio de mucha mayor importancia todavía nos lo suministra la epístola de San Clemente á los corintios. Veámoslo (c. V): "*Sed ut vetera exempla relinquamus, ad proximos athletas veniamus* (ἐπὶ τοὺς ἐγγιστα γενομένους ἀθλητάς); *saeculi nostri generosa exempla proponamus. Propter zelum et invidiam, qui maximae et justissimae columnae erant, persecutionem passi sunt et usque ad mortem certaverunt* (ἕως θανάτου ἤθλησαν). *Ponamus nobis ante oculos bonos apostolos: Petrum, qui propter zelum iniquum non unum et alterum, sed plures labores sustulit atque ita maryt-*

rium passus (καὶ οὕτω μαρτυρήσας) *in debitum gloriae locum discessit. Propter zelum et contentionem Paulus patientiae praemium exibuit, septies in vincula conjectus, fugatus, lapidatus, in Oriente ac Occidente verbi praeco factus, illustrem fidei suae famam sortitus est, qui postquam mundum universum justitiam docuit et ad Occidentis terminos venit et coram praefectis martyrium subiit* (καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων); *sic e mundo migravit et in locum sanctum abiit, summum patientiae exemplar existens.—VI. Viris istis sanctam vitam instituentibus magna electorum multitudo aggregata est, qui suppliciis multis et tormentis, propter zelum passi, exemplar optimum inter nos extiterunt* (τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν, οἵτινες πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες ὑπόδειγμα κάλλιστον ἐγένετο ἐν ἡμῖν). *Propter zelum persecutionem passae mulieres Danaidae et Dircae, postquam gravia et nefanda supplicia sustinuerunt ad firmum fidei cursum pertigerunt et debiles corpore nobile praemium acceperunt.*„ En este pasaje San Clemente afirma de un modo claro: primero, que San Pedro padeció muerte de martirio; y segundo, que la padeció en Roma.

1) Respecto á lo primero es preciso decir algo, porque algunos de nuestros adversarios hasta se han atrevido á pretender que San Clemente no habla del martirio de San Pedro, sino de las grandes pruebas que pasó por la fe. En el cap. V propónese San Clemente citar ejemplos recientes de aquellos *qui propter zelum et invidiam persecutionem passi sunt et usque ad mortem certaverunt* (ἕως θανάτου ἤθλησαν), y entre ellos cita en primer lugar á San Pedro, el cual, por consiguiente, ha combatido hasta la muerte. ¿Y qué muerte? La del martirio, ya que las palabras καὶ οὕτω μαρτυρήσας, unidas á las de εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης, no admiten otro sentido. (Véase S. Polycarp., *Ad Philip.*, IX, 2.)

Además ésa es también la conclusión que evidentemente resulta de la solidaridad que San Clemente establece aquí entre San Pedro, San Pablo y la gran multitud de los que murieron mártires en la persecución de Nerón.

2) Vése por dicha carta de San Clemente, no sólo que San Pedro murió mártir, sino también que murió en Roma:

a) En efecto, ninguna duda hay de que San Pablo no muriese en Roma, y el mismo texto de San Clemente lo indica: *et sub Praefectis martyrium passus est.* Así que, al enlazar el martirio de San Pedro con el de San Pablo, y al no citar más que á ambos entre los Apóstoles, nos da á conocer con claridad San Clemente que ellos dos, y ellos dos solos, murieron en Roma y han sido las columnas de aquella Iglesia en cuyo nombre escribe. Confírmase esta interpretación con la carta de San Dionisio de Corinto más arriba citada, y en la cual se hace mención expresa de la epístola de San Clemente.

b) Por añadidura, en el cap. VI habla San Clemente de los mártires que perecieron en Roma (ἐν ἡμῖν) durante la persecución de Nerón. Pues entre el martirio de los Apóstoles San Pedro y San Pablo y el de aquella innumerable multitud de cristianos establece San Clemente una estrecha conexión con estas palabras: τούτοις τοῖς ἀνδράσιν συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος; por donde se saca que, lo mismo que ésos, también San Pedro y San Pablo murieron en la misma persecución en Roma (ἐν ἡμῖν). Las dificultades que contra esto han alegado algunos, son enteramente baladíes. La principal es la siguiente: San Clemente, nos dicen, se muestra, en efecto, muy bien enterado acerca de la vida y muerte de San Pablo, pero no sucede lo mismo en cuanto á San Pedro; apenas dice respecto á él unas cuantas palabras obscuras, lo cual indica que el lugar de su martirio no era conocido ó debía buscarse en remotas regiones. Como acabamos de ver, la estrecha conexión que establece San Clemente entre San Pedro y San Pablo y los mártires de la persecución de Nerón, manifiesta con evidencia que ambos murieron en el mismo lugar, en Roma. Si habla más detenidamente de San Pablo que de San Pedro, y si aun en otra ocasión vuelve á hablar del Apóstol de las gentes (c. XLVII), fácilmente se comprende el motivo; y es que, escribiendo San Clemente á la Iglesia de Corinto con objeto de poner término á ciertas disputas que la desola-

ban, nada más natural en tales circunstancias que citarles á los corintios el nombre de su gran Apóstol, insistir en los trabajos que éste había sufrido por atraer el mundo á la fe de Nuestro Señor Jesucristo, y recordarles las enseñanzas que en idéntica ocasión les había dirigido.

Aunque San Clemente hace sentir su autoridad suprema á los corintios, principalmente en los últimos capítulos de su carta, usa también para con ellos de prudencia y persuasión á fin de traer más fácilmente á enmienda los delincuentes; y éste es el motivo de que, después de haber recordado sumariamente los trabajos y el martirio de San Pedro, se extienda más respecto á San Pablo.

Según Lipsio, la leyenda que él supone respecto á la estancia de San Pedro en Roma habría comenzado á formarse durante la primera mitad del siglo II, ni podría en términos razonables hacerla subir de eso.

Pues repárese ahora que tenemos aquí un texto preciso del siglo I, pues que puede demostrarse de cierto que la carta de San Clemente se escribió en los diez últimos años de la primera centuria, probablemente en el de 94. Es el aserto de un discípulo y sucesor de San Pedro, y que es verosímil hubiese venido al gremio de la Iglesia desde el paganismo; testigo ocular, por lo tanto, y, si hubiesen de atenderse las hipótesis de nuestros adversarios, nada inclinado á promover las glorias de San Pedro. Testimonio es éste, por lo tanto, que basta él sólo para echar por tierra el andamio tan trabajosamente levantado por nuestros contrarios. Y, en fin, por más que San Clemente sólo atestigua de una manera directa el martirio, sin embargo, indirectamente atestigua también el episcopado romano de San Pedro; porque, si hace sentir su autoridad suprema á los corintios, no puede ser esto por otra razón que por la de ocupar él la Silla de Pedro, como dicen los escritores que después vinieron.

Aun de la Sagrada Escritura podemos también recoger algunas preciosas indicaciones.

El Apóstol San Juan, al escribir á fines del siglo I su Evangelio, conocía exactamente las circunstancias de la muerte de San Pedro. "*Amen, amen dico tibi*, escribe, *cum esses junior cingebas te et ambulabas ubi volebas. Cum autem senueris extendes manus tuas et alius te cinget et ducet quo tu non vis. Hoc autem dixit*, añade, *significans qua morte clarificaturus esset Deum.*„ Nuestro Señor Jesucristo señala evidentemente aquí el martirio de San Pedro. Si San Juan sabía que San Pedro había sido crucificado, estaba también, sin duda, informado del lugar de su martirio. Además, su manera de expresarse manifiesta que con una frase bastaba para recordar dicho suceso, y que era, por consiguiente, sabido de todos. ¿A qué sitio atribuían, pues, dicho martirio en aquella época? Sin duda á Roma, el sitio designado por San Clemente, San Ignacio y Papías, contemporáneos de San Juan y hasta discípulo suyo este último.

La primera epístola que escribió San Pedro á todas las Iglesias del Asia Menor trae la fecha de Babilonia: "*Salutat vos ecclesia quae est in Babylone collecta et Marcus filius meus.*„ (I Pet., V, 13.) Desde la Reforma acá han interpretado de diferente manera ese nombre; pero hoy quedan frente á frente tan sólo dos interpretaciones, y en realidad no se puede razonablemente pensar en otras. Algunos escritores protestantes ó racionalistas toman la palabra *Babilonia* al pie de la letra, y la entienden de Babilonia, en la ribera del Éufrates; mas la opinión común halla designada ahí á Roma, la Babilonia pagana de aquella época, y este último sentido es, en efecto, el único admisible. En la época de los orígenes del Cristianismo se designa á Roma bajo el nombre de Babilonia, sucediendo esto, no sólo en los autores judíos y en los libros sibilinos, sino también, y principalmente, entre los cristianos. (Véase Schöttgen, *Horae hebr. et talm.* Dresde, 1730, pág. 1.050, 1.125; Friedlieb, *Oracula sibyllina*. Lipsiæ, 1852, V, 143, 159; Apocalips., XIV, 3: XVI, 9: XVII, 5, etc.; Tertul., *Adv. Jud.*, 9; *Contra Marc.*, III, 13, etc.) Lo cual, por otra parte, nada tiene de extraño; porque, como en otro tiempo Babilonia, así también Roma, centro de corrupción y de impiedad, perseguía y oprimía entonces al pueblo de Dios, á los judíos primeramente, y después asi-

mismo á los cristianos. Al aplicar, pues, el nombre de Babilonia para designar á Roma, no habría hecho San Pedro sino seguir el uso de su tiempo. Además de que podía tener sus razones especiales para ello; porque, en efecto, mediante esa indicación sabían los cristianos perfectamente el lugar de su morada, y al mismo tiempo los paganos, á cuyas manos podía ir á parar la carta, se quedaban sin saberlo; con lo cual evitaba el Apóstol llamar la atención de éstos hacia sí y hacia los cristianos de Roma, conducta muy prudente al tiempo de la persecución de Nerón. Razones son éstas suficientes y obvias para emplear aquel nombre en su sentido metafórico. Y que en ese sentido ha de tomarse, en efecto, no es dudoso en atención á los siguientes motivos:

a) Ningún autor antiguo, ni de Oriente ni de Occidente, nos ha transmitido tradición alguna por donde aparezca haber predicado San Pedro el Evangelio en Babilonia. Tanto más significativo es en el presente caso ese silencio, cuanto que las Iglesias orientales, tan celosas de sus tradiciones y de sus glorias, debieran hallarse inclinadas á admitir una tradición así, interpretando literalmente el citado versículo de la epístola de San Pedro. Cuando, eso no obstante, ningún exégeta oriental, excepto Cosme Inclicopleustes en el siglo VI, con Jesugabo de Nisibe y Pseudo-Amro, en los siglos XIII y XIV, entendió al pie de la letra el nombre de Babilonia, cuando en ninguna parte la tradición hace mención de haber estado San Pedro en Babilonia, podemos dar por cierto que nunca estuvo él allí, y que, por consiguiente, ese nombre en la epístola ha de tomarse en su sentido metafórico.

b) Y hay más: los historiadores profanos nos representan á Babilonia reducida, en el tiempo porque debió escribirse la aludida epístola, á una inmensa soledad y campo de ruinas hacinadas (Diod., *Bibl. hist.*, lib. II, 9; Strabón, *Geograph.*, lib. XVI, 1; Plinio, *Hist. Nat.*, lib. VI, 30, 4, 122; Pausanias, *Arcad.*, lib. XIII, y *Descript. Graeciae*, lib. I, 16, 3; Jos., *Ant. Jud.*, XVIII, 11, 3); de lo cual se desprende ser contra toda verosimilitud histórica que San Pedro hubiese tomado á Babilonia por campo de su celo apostólico y hubiese fundado allí una Iglesia muy conocida, cuyos saludos enviara á las del Asia Menor.

c) Al escribir su epístola San Pedro tenía en su compañía á San Marcos, su discípulo, su hijo, como él lo llama, del cual sabemos por las epístolas de San Pablo (Col., IV, 10; Phil., XXIV; II Tim., IV, 11) que hacia esa época se hallaba efectivamente en Roma; de modo que tenemos aquí otra nueva razón para admitir que San Pedro escribió dicha epístola desde Roma.

d) Por último, toda la antigüedad cristiana, desde los tiempos de Papías y Clemente Alejandrino hasta el siglo XVI, ha interpretado positivamente el nombre de Babilonia en su sentido metafórico. Y desde el siglo XVI todos los escritores católicos han seguido también el sentir de los que les habían precedido, y hasta entre los protestantes y los racionalistas admiten la mayor parte, sobre todo en nuestros días, ese mismo sentido. Interpretación tan antigua, tan unánime, tan universal, sería ya por sí misma un gran argumento en favor de la interpretación metafórica; y además es del todo verosímil que esa interpretación, que viene desde Papías y Clemente de Alejandría, no ha de atribuírsele á éstos en cuanto á su primer origen, sino que les ha sido transmitida por una tradición anterior contemporánea pero independiente de la tradición de la estancia de San Pedro en Roma. Parécenos que el conjunto de estos argumentos no deja en pie duda alguna acerca de la interpretación que ha de darse á la palabra Babilonia, y podemos, por consiguiente, sacar en conclusión con Döllinger (*El Cristianismo y la Iglesia*, pág. 99) que el propio testimonio de San Pedro certifica el hecho de su estancia en Roma.

Y aún nos suministra otros indicios la epístola de San Pablo á los romanos, de lo cual diremos más adelante dos palabras.

Conclusión. El conjunto de todos estos testimonios, que se enlazan y corroboran, no deja lugar alguno á dudas sobre la verdad del hecho de que tratamos. Son testimonios antiguos que se van presentando desde la más aparta-

da antigüedad en todo el orbe cristiano, y hasta corresponden algunos á autores contemporáneos, no obstante habernos quedado de ellos tan pocos monumentos literarios; en verdad, no son tan explícitos como los de los autores subsiguientes; pero, comparados con estos últimos, se hacen claros y perentorios. Además de que los monumentos de los autores subsiguientes se apoyan en monumentos más antiguos, y á veces hasta contemporáneos del hecho, y bastarían por sí mismos para testificar la verdad. Ni el texto ó el contexto de los asertos, ni las cualidades de los testigos, suministran indicio alguno de ninguna clase de superchería, y todo, por el contrario, concurre á probarnos el saber y sinceridad de los testigos. Y, por último, los mismos herejes, por más que hubiesen tenido el mayor interés en negar ese hecho, lo admitían sin dificultad alguna. Preciso se hace confesar que rara vez podrán producirse en favor de un hecho antiguo un conjunto de documentos tan numerosos, tan variados y tan notables.

Y, aun á mayor abundamiento, si los testimonios que acabamos de aducir necesitasen confirmación alguna, la hallarían, y de gran valía, por los *monumentos* que han conservado en Roma el recuerdo del Príncipe de los Apóstoles, y respecto á algunos de los cuales, por la mucha importancia que encierran, parécenos útil consignar todavía breves explicaciones:

1.ª *La cátedra de San Pedro.* — Cuando en 1867 se expuso á la veneración de los fieles la cátedra de San Pedro, que se conserva en la basílica del Vaticano, pudo el señor comendador De Rossi hacer de ella exacta descripción. (Véase *Bull.*, 1867, págs. 331 y siguientes.) Era primitivamente una silla harto sencilla de madera de roble, y en la que, andando el tiempo, se repararon ó sostuvieron con madera de acacia algunas partes deterioradas; y, por último, probablemente en la época en que vemos aparecer asuntos profanos en los adornos de los Evangeliarios ó de otros libros preciosos, adornaron también dicha silla con relieves sobre marfil que representaban diferentes asuntos profanos. ¿Pero es realmente esa silla la de San Pedro? Si vamos remontando el curso de la tradición, vemos que dicha silla fué encerrada por Alejandro VII (1665-1667) en el monumento donde hoy se halla. Durante toda la Edad Media se conservaba en la basílica vaticana, servía para la entronización del nuevo Pontífice y se la tributaba especial veneración el 22 de Febrero, como símbolo del primado de San Pedro y del Sumo Pontífice. Antiguamente nos dicen las tradiciones que estaba en el baptisterio del Vaticano construído por San Dámaso, y en ella se sentaban los Sumos Pontífices para administrar la Confirmación á los neófitos que acababan de recibir el bautismo.

He aquí lo que Enodio de Pavía dice de esa silla al fin del siglo V: "*Ecce nunc ad gestatoriam sellam Apostolicae confessionis uda mittunt limina candidatos: et uberibus, gaudio exacto, fletibus collata Dei beneficio dona geminantur.*„ Encuentra este testimonio nueva fuerza y oportuna interpretación en las bellas inscripciones que ornaban en aquella época el baptisterio del Vaticano, y que nos han sido conservadas por un manuscrito de Verdun (Véase De Rossi, *Bull.*, 1867, pág. 34), por donde se ve que la *sedes apostolica*, la *sella gestatoria apostolicae confessionis*, se hallaba en el sitio destinado en el baptisterio para recibir los neófitos el sacramento de la Confirmación. En el siglo IV alude San Dámaso indudablemente á este hecho en la inscripción colocada en el baptisterio del Vaticano: *Una Petri sedes unum verumque lavacrum.* (Gruter, *Inscript.*, 1163.)

Léese además en la inscripción sepulcral de Siricio: *Fonte sacro magnus meruit sedere sacerdos.* (Gruter, *Inscript.*, 1171.) Como antiguamente la silla del Obispo estaba en el ábside de las basílicas, al afirmarse que San Siricio tenía su asiento en el baptisterio, es que se trata sin duda de la cátedra de San Pedro, que, según los anteriores testimonios, se conservaba en el baptisterio del Vaticano. Además, San Optato, que escribió su obra contra los donatistas en tiempo de los Papas San Dámaso y San Siricio, dice implícitamente que la cátedra material de San Pedro se conservaba en Roma: "*Si Macrobio dicatur,* escribe, *ubi illic* (Romae) *sedeat (episcopus donatista) nun-*

quid potest dicere in cathedra Petri? Quam nescio, si vel oculis novit et ad cujus memoriam non accedit quasi schismaticus„ (*Ad Parmen.*, II, 4); según lo cual veíase aquella cátedra con los ojos y se hallaba junto á la *memoria Petri*. Por más que no sepamos en qué sitio se conservaba antes de la construcción del baptisterio (tal vez en la cripta ó memoria misma), sabemos, no obstante, que estaba en Roma y que se la consideraba como el símbolo de la sucesión á San Pedro de los Romanos Pontífices. "*Haec cathedra, Petrus qua sederat ipse, locatum Maxima Roma Linum primum considere jussit.*„ (*Auctor Lib. adv. Marc.*, Migne, *P. L.*, tomo II, pág. 1077.) Y finalmente, los testimonios de San Cipriano y de Tertuliano, que más arriba hemos citado, tomados en su sentido obvio, y sobre todo comparados con los testimonios que acabamos de referir, atestiguan también que en su tiempo se conservaba en Roma la cátedra de San Pedro como símbolo del Primado de los Obispos de Roma.

Todos estos testimonios nos conducen, pues, al fin del siglo II y hacen del todo probable la conservación en la Iglesia romana de la cátedra de San Pedro, como símbolo de su Primado y del de sus sucesores los Romanos Pontífices. (Véase De Rossi, *loc. cit.*, Kraus, *Roma Sotterranea*, pág. 575.)

2.° *El Cementerio Ostriano y las dos fiestas de la cátedra de San Pedro.*— Según una antigua tradición, San Pedro en Roma *bautizó y tuvo su primera silla* en el cementerio *Ostriano*, llamado también *Fontis b. Petri*, *ad Nimphas b. Petri*. Según los indicios que de él quedaban, debía estar situado dicho cementerio entre la vía Salaria y la Nomentana, y tener, entre otros sepulcros célebres, el de Santa Emerenciana. Toda huella de este cementerio se había perdido tiempo ha, cuando en nuestros días, con las indicaciones del señor De Rossi, se ha conseguido dar con él. En la tribuna de una antigua cripta consiguió leer el Sr. Armellin. las siguientes palabras: SAN PET....i C. EMERENTIANA..... AMAS. Estos restos de una antigua inscripción que sube hasta San Dámaso, nos muestran que aquélla es la cripta donde fué enterrada Santa Emerenciana y donde se veneraba el recuerdo de San Pedro; siendo probablemente la tribuna enlucida de estuco y adornada de follaje el sitio en que estaba aquella antigua cátedra *in qua Petrus prius sedit;* en la cripta misma, y también en otros sitios de la Catacumba, se ven varias cátedras talladas en la piedra, probablemente como recuerdo de la antigua cátedra de San Pedro. Las inscripciones, la forma de los sepulcros y otros indicios, obligan á referir los comienzos de esta necrópolis al origen mismo del Cristianismo en Roma; de suerte que el recuerdo del episcopado y apostolado de Pedro se relacionaba con aquel sitio desde la más remota antigüedad, y en él probablemente es donde, recibido y hospedado por la familia de los Ostorii, comenzó desde luego á ejercer las funciones de su ministerio episcopal.

Según lo que acabamos de exponer, conservábase antiguamente en Roma el recuerdo de dos cátedras de San Pedro, mientras que por otra parte (y es hecho muy importante para el asunto que tratamos), si se examinan los antiguos monumentos litúrgicos, los sermones y las homilías de los Santos Padres y los martirologios, se ve que hasta el siglo VIII se celebraban en Roma dos fiestas de la cátedra de San Pedro: la una el 18 de Enero: *dedicatio cathedra Petri Apostoli qua primum Romae sedit*, y la otra, mucho más solemne, el 22 de Febrero: *Natale Petri de cathedra*. Conmemoraba la primera un recuerdo histórico, y la segunda el hecho de la primacía conferida á San Pedro por Jesucristo y recibida en herencia por los Romanos Pontífices. Sólo desde el siglo VIII, á medida que se va perdiendo el recuerdo de estas dos cátedras, es cuando poco á poco viene á añadirse á *cathedra Petri* la mención de *in Antiochia* en el 22 de Febrero. Véase De Rossi, *Roma Sott.*, lib. I, pág. 189 y siguientes; *Bull.*, p. 37 y sig.; Armellini, *Scoperta della cripta di santa Emerenziana...* Roma, 1877; Kraus, *Real Encykl.*, art. *Kathedra* (Stevenson).

3.° La *Memoria de San Pedro en el Vaticano.*—Habiendo gozado los cristianos durante los primeros siglos, al

amparo de las leyes romanas, de la mayor libertad en materia de sepultura, no es de dudar que, después de tan glorioso martirio de San Pedro y San Pablo, cuidarían de enterrarlos en sitio honorífico y de erigir á honor suyo un monumento sepulcral ó *memoria*. Según el *Liber Pontificalis*, fué San Pedro enterrado en el Vaticano, junto á la vía Aurelia, no lejos del Circo de Nerón, donde había padecido el martirio. (Véase Duchesne, el *Liber Pontificalis*, tomo I, pág. 118, número 13: pág. 193, núm. 61: pág. 152, número 9.) San Anacleto le construyó una *memoria* y preparó sitios para sepultar allí, *juxta corpus sancti Petri*, los Obispos de Roma, sucesores suyos. En tanto que se levantaron esos monumentos á San Pedro en el Vaticano y á San Pablo junto á la vía Ostiense, estuvieron, según lo que de los documentos parece resultar, depositados los cuerpos de los Apóstoles año y medio *ad Catacumbas*, y los cristianos orientales intentaron apoderarse de aquellos preciosos restos de sus compatriotas. (Véase Lecler, en la citada obra, página 139.)

Acabados los monumentos, depositáronse definitivamente en ellos los cuerpos de los Apóstoles, y en el *Liber Pontificalis* se halla que la mayor parte de los Romanos Pontífices hasta San Víctor fueron sepultados *juxta corpus sancti Petri in Vaticanum*. Al principiar el siglo III atestigua Cayo la existencia de esos monumentos en el Vaticano y junto á la vía Ostiense. En ellos parece permanecieron los cuerpos de los Apóstoles hasta el año 258; hacia cuya época, habiendo el Emperador Valeriano vedado á los cristianos la entrada á sus cementerios, el Sumo Pontífice, San Sixto II probablemente, hizo transportar y ocultar los cuerpos de los Apóstoles *ad Catacumbas*, á fin de ponerlos á cubierto de todo riesgo. Allí permanecieron probablemente hasta que, concedida la paz á la Iglesia, se los transladó á las célebres basílicas que Constantino hizo construir en honor de ellos en el Vaticano y en la vía Ostiense. (Véase Duchesne, el *Liber Pontificalis*, p. CV y CXIII.) Tal es, á nuestro entender, el resumen de las noticias dignas de mayor crédito acerca de la sepultura y translación de los Apóstoles. Por otra parte, concuerdan perfectamente los monumentos con estas conclusiones, pues que la cripta *ad Catacumbas*, donde fueron depositados por algún tiempo los cuerpos de los Apóstoles, alcanza, según los estudios del Sr. De Rossi y de los arqueólogos en general, al primer siglo de la era cristiana (De Rossi, *Roma Sott.*, tomo I, pág. 188; Marchi, *Monumentos de las artes cristianas*, página 210); á la vez que inscripciones fechadas de 107 y el 111 de la era cristiana descubiertas en el cementerio de Santa Lucina ó Comodila, donde fué enterrado San Pablo, demuestran ser también del primer siglo aquel cementerio. (Véase Kraus, *Roma Sott.*, página 70.)

Respecto al cementerio del Vaticano, aunque ya sólo nos quedan pocos indicios á consecuencia de las obras que exigió la construcción de la basílica de San Pedro, son todavía los bastantes para que por ellos podamos sacar en conclusión que ha habido un cementerio cristiano en el Vaticano anteriormente á Constantino, y que era de origen antiguo. Además, si la inscripción LINUS allí descubierta en tiempo de Urbano VIII fuese realmente, como cree el señor De Rossi, la de San Lino, quedaría demostrado positivamente que era la sepultura de los antiguos Papas. Como quiera que sea, siempre resulta que, por lo que toca á los monumentos, nada se opone á la expresada conclusión; antes bien la confirman muchos indicios, y el conjunto de todas las indicaciones suministra un argumento de mucho peso en apoyo del episcopado de San Pedro en Roma. (Véase de Wall, *El glorioso sepulcro de San Pedro, Príncipe de los Apóstoles* (alem.). Regensburg, 1871.)

4.º Para tratar por completo la materia tendríamos que hablar aún de las imágenes de San Pedro encontradas en Roma, de las basílicas de Santa Pudenciana y Santa Prisca, de San Pedro ad Víncula, del *Domine quo vadis*, de los cementerios de Santa Priscila y de Santa Domitila, monumentos todos cuyo examen nos suministraría detalles muy al caso, principalmente por lo que toca al cementerio de Santa Priscila,

donde se han hecho en estos últimos tiempos tan importantes descubrimientos; pero los límites del presente artículo no nos consienten extendernos más.

Con lo dicho basta ya para que se vea cuán precioso apoyo prestan á los datos históricos todos estos monumentos. Considerados en su conjunto, presentan á favor del episcopado y martirio de San Pedro en Roma un argumento que se impone á todo hombre de ánimo sincero.

§ II.—Incúmbenos ahora todavía examinar especialmente las objeciones de los adversarios. Estudiaremos en primer lugar las objeciones que pretenden sacar del silencio y de ciertos pasajes de los libros del Nuevo Testamento (argumento negativo y positivo), y después el sistema de los partidarios de la nueva escuela de Tubinga.

I. A.—*Argumento negativo.*—"Si San Pedro, dicen, hubiese predicado la fe en Roma, San Lucas, al escribir los Hechos de los Apóstoles, es decir, la historia oficial de los orígenes del Cristianismo, así como también San Pablo en su epístola á los romanos y en sus epístolas escritas de Roma, habrían ciertamente mencionado ese hecho. Y ya que de eso no se halla el menor indicio, infiérese que, lejos de haber fundado aquella Iglesia, San Pedro no estuvo nunca en Roma."

Antes de examinar en detalle esa objeción, preciso será tener presentes algunas observaciones.

1) Aun en el caso de que tuviese fuerza probatoria el silencio sobre que fundan su argumentación, no se deduciría de ahí en modo alguno que nunca haya sido San Pedro Obispo de Roma. Como que, en efecto, muchos autores, y aun católicos, piensan que en realidad no fué allá este Santo hasta después de los sucesos referidos en los Hechos de los Apóstoles y en las epístolas de San Pablo, opinión que apoyan por una parte en el silencio de estos documentos, y por otra en los testimonios positivos que hemos examinado.

2) La verdad de un hecho puede resultar claramente de las fuentes históricas, por más que ciertas circunstancias de ese hecho queden obscuras y difíciles de explicar, por lo cual de que no se pueda dar razón positiva y completa de ese silencio de los Sagrados Libros no se sigue en manera alguna que el hecho en sí mismo, afirmado como se halla por testigos fidedignos, deje de ser cierto; basta que se pueda dar de ese silencio una explicación plausible, racional, y mostrar que los autores sagrados no debían necesariamente hablar de ese hecho, que podían tener motivo de guardar silencio. Sentado lo cual, entremos á examinar las alegaciones de los contrarios:

1.ª San Lucas al escribir los Hechos de los Apóstoles intentaba, sin duda, referir los orígenes y propagación del Cristianismo; pero se proponía al mismo tiempo otros fines con su relato, es á saber: mostrar por los hechos el origen divino de la Religión cristiana (Hech., I, 8), y hacer la apología de la doctrina de San Pablo y de su apostolado entre los gentiles, según se echa de ver por el conjunto de todo el libro, para los cuales fines ninguna necesidad tenía San Lucas de consignar todos los acontecimientos referentes á los comienzos de la Iglesia. Y en efecto, resulta claramente del contexto de los Hechos que no escribió una historia completa: en la primera parte (capítulos I-XII) habla principalmente de San Pedro; en la segunda de San Pablo (XII-XXVIII), y todavía omite muchos hechos relativos á la vida de uno y otro, y apenas hace mención de la Santísima Virgen ni de los otros Apóstoles. Presupuesto lo cual, es evidente que si San Lucas no ha mencionado la fundación de la Iglesia romana por San Pedro, no se deduce de ahí que no sea verdadero el hecho. Otros muchos ha omitido interesantes, para los cuales tenemos que acudir, bien á los demás libros del Nuevo Testamento, bien á la Tradición. Pero, añaden los contradictores, no se concibe cómo San Pedro no cita en el Concilio de Jerusalén su apostolado en la Roma pagana, ni que San Lucas no hable de ello con ocasión de la llegada de San Pablo y su estancia allí. Sin duda que, desde un punto de vista general, la mención del apostolado de San Pedro en Roma hubiera podido ser muy útil para decidir la cuestión que en el Concilio de Jerusalen se trataba. Pero si se considera que por

entonces San Pedro tenía intención de dedicarse especialmente á la conversión de los judíos (Gal., II, 3), concíbese fácilmente que haya evitado lo que pudiera hacerle perder la confianza de éstos; y que así, después de haber insistido sobre la conversión de Cornelio y su familia, en cuyo suceso había la divina Providencia manifestado claramente sus designios sobre los gentiles, haya por prudencia omitido el Santo la relación de su apostolado y de su buen éxito entre los gentiles de Roma. Tanto más probable se hace esto, cuanto que poco tiempo después del Concilio, por no lastimar el ánimo de los judíos de Jerusalén, mostró San Pedro análoga prudencia en sus relaciones con los paganos convertidos de Antioquía. Y, por último, si á la llegada de San Pablo á Roma no se menciona que San Pedro saliese á recibirle ó se encontrase á su lado durante su prisión, basta, además de otras explicaciones posibles, hacer notar que San Pedro pudiera muy bien no hallarse en Roma por entonces; pues por más que haya fundado aquella Iglesia y tenido en ella un largo episcopado, es probable y conforme á la tradición que haya al mismo tiempo ejercitado su apostolado en otros parajes. Podemos, por lo tanto, concluir que el silencio de los Hechos no prueba en ningún modo que San Pedro no haya fundado la Iglesia de Roma.

Añadamos también, de conformidad con la tradición, que la partida del Príncipe de los Apóstoles para Roma parece hallarse insinuada por San Lucas en el capítulo XII, versículo 17. (Véase Lecler, en la citada obra, pág. 256 y siguientes.)

2.° *Epístolas de San Pablo.*—No es posible determinar con certeza las circunstancias que movieron á San Pablo para escribir á los romanos. Según Mons. Beelen, se decidió á ello por haber tenido noticia de que los cristianos de Roma, tanto los judíos como los procedentes del paganismo, no se formaban una idea exacta de la justificación. (Beelen, *Com. in ep. ad Rom.*, pág. 14.)

Admitamos esta hipótesis: ¿se deduciría acaso de ella que San Pedro no haya fundado la Iglesia de Roma, ó siquiera que no se hallase allí entonces? En manera alguna, pues que ninguna repugnancia incluye el que San Pablo, conocido en toda la Iglesia por la excelencia de su saber y de su apostolado, haya escrito dicha carta á los romanos por invitación del mismo San Pedro. ¿Se querrá suponer que en tal caso debía dirigir la carta á San Pedro, ó nombrarle al menos en las salutaciones? Pues es de advertir que en ninguna de sus epístolas nombra San Pablo al Obispo de la Iglesia á que escribe. Y hasta este hecho general inclina á conjeturar que, además de las cartas oficiales remitidas á las Iglesias por personas de confianza (Véase, por ejemplo, Rom., XVI, 1), dirigía San Pablo á los Obispos cartas particulares en las cuales trataba con ellos de las cosas que tenía que comunicarles. Sin perjuicio de lo cual creemos, en efecto, que San Pedro no se encontraba en Roma al tiempo en que se escribió esa carta á los romanos. Probablemente fué el año de 53 cuando San Pablo, que predicaba entonces en Acaya, envió esa carta á los romanos.

Ahora bien; como San Pedro había asistido algunos años antes al Concilio de Jerusalén, y por añadidura los judíos, *impulsore Chresto assidue tumultuantes*, habían sido expulsados sobre esa época por el Emperador Claudio (Suet., *Claudius*, 25), es verosímil que en dicho año de 53 no estuviese aún de vuelta en Roma San Pedro. Advertido San Pablo del estado de los ánimos por Aquila, ó por otros cristianos que había conocido desterrados, escribió entonces su epístola á los romanos, y aun invitado á ello acaso por consejo de San Pedro, que podía hallarse por aquel tiempo en Grecia.—Y, por último, lejos de suscitar dificultades, la carta á los romanos es, por el contrario, completamente favorable al episcopado de San Pedro en Roma. Compréndese, en efecto, por esa carta que, cuando se escribió, estaba la Iglesia de Roma floreciente y bien organizada, situación que no puede atribuirse sino al celo de un Apóstol. Es desde luego inverosímil que se hubiese dejado al acaso, ó á predicadores subalternos, el introducir el Cristianismo en la principal ciudad del mundo. Y además, pues que para fundar y organizar las Iglesias se enviaron Apóstoles á Samaria y á Antioquía desde el momento en que hubo allí fieles, po-

demos de aquí sacar por inducción que la buena organización de la Iglesia romana cuando San Pablo les escribía, obra habría sido también de un Apóstol. Así que San Pablo, que tenía por principio no edificar sobre los cimientos puestos por otro, es decir, por otro Apóstol (Rom., XV, 29-34), no se propone más que pasar por Roma sin detenerse allí; prueba manifiesta de que otro Apóstol había fundado y organizado la Iglesia romana. ¿Y cuál puede ser ése sino aquel que toda la tradición designa como primer Obispo de Roma, el Apóstol San Pedro? (Véase Döllinger, *La Iglesia y el Cristianismo*, página 95 y siguientes.)

En cuanto á las epístolas de San Pablo escritas en Roma, imposible es hoy señalar la razón positiva del porqué no menciona en ellas á San Pedro, lo mismo que es imposible saber por qué en la carta á los efesios no cita á su Obispo San Timoteo, no obstante hallarse éste al lado del mismo San Pablo en aquel tiempo, según se infiere de las epístolas *ad Philem.*, *ad Col.* y *ad Philipp.* No pueden, por lo demás, demostrar nuestros adversarios que San Pablo hubiera debido citar á San Pedro, mientras que hay razones que explican perfectamente ese silencio. San Pedro se encontraba, sin duda, á menudo fuera de Roma; y aun estando allí, parece que apenas era conveniente citar el nombre del Jefe supremo de la Iglesia con los discípulos inferiores ó los simples fieles. Pudo además suceder que San Pedro, como Sumo Pontífice de toda la cristiandad, enviase con las cartas de San Pablo instrucciones particulares á las diferentes Iglesias, en cuyo caso no debería en modo alguno mencionarlo San Pablo en su carta. Y, por último, muchos autores piensan, y no sin fundamento, que el silencio de la Sagrada Escritura respecto á la residencia habitual de San Pedro debe explicarse por razones de prudencia. Podían los libros sagrados caer en manos de los judíos y de los infieles, y si les diesen noticia de la mansión habitual del Príncipe de los Apóstoles, exponerlo á los más graves riesgos. Como había sido ya condenado á muerte por Herodes, la simple denuncia de un infiel ó de un judío hubiera bastado para entregarlo al brazo de los sayones. Y además, yendo en aumento cada día la irritación de los judíos y de los infieles contra los cristianos, era oportuno el no llamar demasiado su atención hacia el Jefe de la Iglesia. Y puede también ser que los paganos y el Emperador tuviesen particular odio á San Pedro por haber éste puesto fin y remate á los juglarescos procedimientos de Simón Mago, el ídolo de los romanos.

B.—*Argumento positivo.*—1) Presentan en ese sentido el siguiente nuestros contradictores: "San Pablo, dicen ellos, estaba destinado por Dios para ser el Apóstol de los gentiles, y de los gentiles de Roma especialmente. (Act., XII, 15: XVI, 27: XXII, 21: XXIII, 11: XXVII, 23-24; Gal., II, 8.) Tanto que Santiago, Cefas y Juan hicieron un pacto con Pablo y Bernabé, según el cual los primeros se dirigirían á los judíos, y los segundos á los gentiles. Como los judíos se hallaban principalmente esparcidos en Siria, en Asia Menor, en Mesopotamia y, por decirlo con una sola palabra, en Oriente, en esas regiones debe ser donde ha ejercitado San Pedro su apostolado.„—Pues ¿y qué? Aun en el caso que hubiera existido esa división rigorosa entre el apostolado de San Pedro y el de San Pablo, ¿no hubiera podido venir el Príncipe de los Apóstoles á predicar el Evangelio al considerable número de judíos que habitaban por aquel tiempo en Roma? (Véase Fouard, *San Pedro*, pág. 329.) Pero esa rigorosa división nunca la hubo. San Pablo ha sido enviado por Dios á los judíos como á los gentiles (Act., IX, 15), y en realidad, aun después del pretendido pacto predicaba el Evangelio en las sinagogas y se dirigía siempre primeramente á los judíos. Y San Pedro por su parte, ¿no había recibido de Jesucristo mismo una misión universal, así en cuanto á los lugares como en cuanto á las personas? ¿No fué él quien recibió á los primeros gentiles en la Iglesia? En el Concilio de Jerusalén mismo le oimos proclamar: "*Quoniam ab antiquis diebus Deus in nobis elegit, per os meum audire gentes verbum Evangelii et credere.*„ Sin duda que después de haberse puesto de acuerdo con San Pablo, y antes de volver á Roma, buscó San Pe-

dro principalmente á los judíos; pero todavía en ese mismo tiempo tenía relaciones con los gentiles de Antioquía.

2) Ni valen más tampoco para el intento, á que los alegan, los textos positivos que se aducen en contra de la estancia de San Pedro en Roma. Citan Philipp., II, 21: *omnes enim quae sua sunt quaerunt;* Timoth., IV, 16: *In prima mea defensione nemo mihi affuit, sed omnes me dereliquerunt;* esas palabras, dicen los adversarios, son demasiado injuriosas respecto á San Pedro para que podamos admitir que haya estado en Roma en aquella ocasión. Pero por de pronto la palabra *omnes* no puede tomarse en su estricto sentido, sino que es aquí sinónima de *plerique*, según se ve por Philipp., I, 16: II, 13-25; II Timoth., IV, 11-22. Además, respecto al primer pasaje se echa de ver por el contexto que San Pablo se queja solamente de los que le asistían, y que hubiera podido enviar á Filipos, lo cual evidentemente no es aplicable á San Pedro. Ni el segundo pasaje habla tampoco de San Pedro, ni de los cristianos todos, sino de aquellos que hubieran podido y debido asistirle ante el Tribunal de Nerón, puesto que la palabra συμπαραγίγνομαι (*adesse)* tiene un sentido perfectamente determinado en materias judiciales: "*Adesse dicuntur amici aut advocati in foro paericlitantibus.*„ (*Donat. ad Terent.*)

3) "Cuando San Pablo, prosiguen los objetantes, vino á Roma y convocó á los principales de los judíos, habláronle éstos de la Religión cristiana como de una secta enteramente desconocida (Act., XXVII, 22), lo cual prueba evidentemente que San Pedro no había predicado el Evangelio en Roma y fundado allí una Iglesia.„ De tomar ese pasaje al pie de la letra, habría que admitir que hasta entonces no se había todavía anunciado el Evangelio en Roma; y por la carta de San Pablo á los romanos se ve que existía ya allí por aquel tiempo una Iglesia floreciente formada de judíos y gentiles y conocida en el universo mundo. Además que el contexto de los Hechos muestra que los judíos interrogados por San Pablo eran hombres obstinados que verosímilmente conocían la Religión cristiana y la existencia de la Iglesia romana, sino que hablan despreciativamente de ella, y prefieren oir por de pronto á San Pablo á fin de entablar después discusión con él, si se juzgaban capaces de sostenerla. Pudo, finalmente, suceder que, á consecuencia de los acontecimientos verificados en tiempo de Claudio (Dión Casio, LX, 6; Suet., *Claud.*, 25), los cristianos y los judíos de Roma se hayan ido haciendo cada vez más extraños los unos respecto á los otros, y así hubiesen ignorado realmente los judíos el género de vida y la religión de los cristianos, y deseado oir acerca de ello la palabra de un hombre tan célebre como San Pablo.

4) Aquellos de nuestros adversarios que admiten como un hecho histórico el apostolado de San Pedro en Roma, no quieren, sin embargo, oir hablar de su episcopado en dicha ciudad. "Los Apóstoles, nos dicen estos objetantes, no podían ser Obispos de una ciudad particular. El Apóstol goza de la jurisdicción universal, y se halla destinado á ir predicando la fe de uno en otro país, mientras que el Obispo está ligado á su Sede y á su grey. Y además, en la primitiva Iglesia no se conocía el episcopado. Así que los monumentos más antiguos hacen simplemente mención del ministerio *apostólico* de San Pedro en Roma, y sólo muy tarde ya, en tiempo de San Cipriano, es cuando se comienza á considerar á San Pedro como Obispo de Roma.„ (Véase Hom. Cox., *El primer siglo del Cristianismo.* (ingl.), pág. 118; Hase, *Manual de la polémica protestante*, pág. 13 (alem).

a) De que Jesucristo haya concedido á los Apóstoles jurisdicción y misión universal, nunca deberá deducirse que cada uno en particular estaba obligado á predicar el Evangelio por todo el orbe; podía, sí, cada uno de ellos, investido de aquel privilegio, ejercitar su ministerio por sí mismo ó por enviados donde y como quiera, siempre, sin embargo, bajo la superior jurisdicción de San Pedro. Por lo general, los Apóstoles, después de haber fundado una Iglesia en determinado sitio, la confiaban al cuidado de un Obispo y proseguían en sus apostólicas excursiones. Mas si algunos de ellos juzgasen útil permanecer al frente de una Iglesia

particular, en ese caso, sin perder su carácter de Apóstoles, habrían sido al mismo tiempo Obispos de aquella Iglesia: conforme á la cual vemos que, según la tradición, fué Santiago Obispo de Jerusalén, y de esa misma manera fué San Pedro Obispo primeramente de Antioquía, y después de Roma. Y al mismo tiempo que presidían esas Iglesias particulares, podían, es evidente, continuar predicando la fe y fundando Iglesias en otros sitios; de suerte que no había ninguna imposibilidad de que los Apóstoles se encargasen del cuidado de una Iglesia particular.

b) Eso de no ser el Episcopado de institución divina y de haber sido desconocido en la primitiva Iglesia, es uno de los errores protestantes que contradicen á los más evidentes datos de la Sagrada Escritura y la Tradición. (Véase Lesquoy, *De Regimine eccl. juxta Patrum App. Doctrinam.* Lovanii, 1881.)

c) Por último, así como es cierto que San Pedro predicó el Evangelio en Roma, así también es cierto que fué hasta su muerte Obispo de aquella ciudad, y que por este hecho han venido á ser sucesores suyos los Pontífices Romanos.

Así se desprende desde luego de la índole misma del hecho. "No se puede negar, dice el mismo Lipsio; si es que alguna vez el Príncipe de los Apóstoles puso los pies en la Ciudad Eterna, no vino ciertamente como simple viajero, sino en virtud de su pleno poder apostólico (*kraft seiner apostolichen Wollmacht*). En tal caso, no sería tan absurda la pretensión de la Iglesia romana de comenzar la serie de sus Obispos por San Pedro, pues el Episcopado romano tendría en todo caso su fundamento en el poder que le había transmitido San Pedro.„ (*Anuario de la Teología protestante*, 1876, pág. 562.) Así que los testimonios que demuestran haber estado San Pedro en Roma y muerto allí, atestiguan implícitamente su episcopado en dicha ciudad, como á mayor abundamiento lo hemos hecho ver más arriba. Además, muchos monumentos dignos de fe declaran explícitamente que San Pedro fué Obispo de Roma y que los Obispos de aquella ciudad son sus sucesores. Ahí están, entre otros, los catálogos de la segunda mitad del siglo II reproducidos por Eusebio; San Ireneo; el catálogo de San Hipólito, reproducido por Philocalo; el autor del libro contra la herejía de Artemón; San Firmiliano y San Cipriano; el autor del libro contra Marción; Eusebio, San Epifanio, San Optato, San Agustín, San Jerónimo, etc. Y para terminar, ese mismo hecho nos lo atestigua indirectamente toda la antigüedad cristiana. Desde el origen del Cristianismo ha sido considerada la Iglesia romana como la primera de todas las Iglesias, según claramente aparece de la epístola de San Clemente á los corintios, de la de San Ignacio á los romanos, del testimonio de San Ireneo, etc., como también de los múltiples hechos con cuya ocasión se ha manifestado la autoridad suprema de los Romanos Pontífices. (Véase Carini, *Le lettere e i regesti de' Papi in ordine al loro Primato*. Roma, 1885.) Pues bien; no se puede señalar de eso otra causa suficiente y proporcionada sino el haber sido San Pedro primer Obispo de la Iglesia romana, y haber por tanto los Pontífices Romanos heredado con su Silla el Primado anejo á la misma. Así, por lo demás, nos lo atestigua expresamente San Cipriano, siendo de notar que, si se consideran los testimonios anteriores á él, se ve que esa persuasión ha reinado desde un principio. En efecto, el primer lugar corresponde en la tradición á la Iglesia romana, porque ha sido fundada y establecida por San Pedro y San Pablo (San Clemente, San Ignacio, San Ireneo); en Roma es donde ha tenido San Pedro su Sede episcopal, donde ha enseñado, donde ha administrado el bautismo, donde, en una palabra, ha ejercitado sus funciones episcopales (Tertuliano, y todo lo que se relaciona con la silla del Vaticano y el cementerio Ostriano); los primeros Pontífices han sido sepultados *juxta corpus sancti Petri*, de San Pedro, cuyos sucesores eran. En resumen: resulta del conjunto de los monumentos, como también de varios testimonios explícitos, que San Pedro no sólo predicó la fe en Roma, sino que ha sido realmente hasta su muerte Obispo de dicha ciudad, por donde los Obis-

pos de Roma vinieron á ser sucesores suyos.

II. Tócanos ahora examinar el sistema de la nueva escuela de Tubinga. Conocido es ya su sistema general respecto á los orígenes del Cristianismo. Según F. Ch. Baur, habría habido en la Iglesia, después de la muerte de Jesucristo, dos partidos enemigos: el de los judío-cristianos ó petristas, dirigido por San Pedro, y el de los paganocristianos ó paulistas, con San Pablo por jefe. Para los primeros, la observancia exacta de las tradiciones judaicas y la ley era siempre necesaria para alcanzar la salvación; para los segundos, la ley había sido abrogada, y la fe en Jesucristo bastaba á cada uno para obrar su salvación, y habrían existido entre ambas facciones luchas y enemistades ardorosas, surgiendo, sin embargo, de tiempo en tiempo hombres moderados que se esforzaron por reconciliarlas. Lo cual, después de muchas tentativas, se habría logrado á mediados del siglo II, adoptando por fórmula que para salvarse se precisa *la fe con las obras*. De ambas partes habría sido aceptada por la mayoría esa fórmula, y habría resultado así el partido petro-paulista ó la Iglesia católica, siendo declarados herejes los disidentes; suprimiendo los antiguos monumentos que deponían de las luchas primitivas, y suponiéndose y fabricándose otros á fin de hacer creer que había siempre existido la unión. Tal es, en compendio, el sistema de la nueva escuela de Tubinga acerca de los orígenes del Cristianismo. (Véase Baur, *Historia de los tres primeros siglos*, tercera edición. Tubinga, 1863.) En ese sistema viene á ingerirse *la leyenda* de San Pedro en Roma; vamos á exponerla con la posible brevedad según las obras de Mr. Lipsio que más arriba dejamos indicadas. He aquí, pues, concretadas las tales ideas en los siguientes párrafos, donde nos limitamos á exponerlas para censurarlas después cual se merecen.

Los libros del Nuevo Testamento no nos suministran, según Lipsio, dato alguno sobre la morada de San Pedro. En cuanto á la tradición eclesiástica, se parte desde los más antiguos tiempos en dos ramas: de un lado, conforme á la significación obvia del pasaje de la epístola I de San Pedro (V, 13), aparece San Pedro como el Apóstol de los países adyacentes al Mar Negro y la Babilonia; de otro, en conformidad á la significación simbólica de aquel mismo pasaje, se encuentra San Pedro representado como fundador de la Iglesia de Roma. Los monumentos de una y otra tradición son éstos: *Leyenda de San Pedro en los países adyacentes al Mar Negro y en Babilonia.*—Según las Πράξεις Ἀνδρέου, después de la ascensión de Nuestro Señor atravesaron Pedro y Andrés la Siria, la Capadocia y la Galacia, y se detuvieron, por último, en Sinope, en el Ponto, donde trabajaron juntos algún tiempo, y después Pedro partió para Occidente, mientras que Andrés se dirigió más hacia el Oriente. Al año siguiente se reunen los Apóstoles en Jerusalén por la fiesta de Pentecostés, después de la cual Andrés, Pedro y otros Apóstoles parten juntos para Antioquía; en tanto que Pedro se queda en dicha ciudad con Pablo, vuelve Andrés á los países adyacentes al Mar Negro, llevando esta vez de compañero á Simón el Cananeo. Ahora bien; la fuente de estos textos apócrifos fué una obra gnóstica, los Περίοδοι Ἀνδρέου, redactada hacia fines del siglo II. Además, el fundamento de estos Περίοδοι Ἀνδρέου fué una antigua leyenda, conforme á la cual, según toda verosimilitud, Pedro y Andrés evangelizaron á los judíos muy numerosos en los países adyacentes al Mar Negro. Sólo más tarde fué cuando pudo introducirse en esa leyenda el viaje de Pedro á Roma, y cuando Simón el Cananeo vino á reemplazarlo como compañero de Andrés. Así que es probable que las inscripciones sepulcrales de Simón el Cananeo en Bósforos y en Nicopsis se aplicaron originariamente á Simón Pedro, y que éste, por consiguiente, murió en aquellas regiones.—Y se encuentra también esa sustitución de Simón el Cananeo á Simón Pedro, respecto á Babilonia y Persia, en la *Passio Simonis et Judae;* pues la tradición oriental de los nestorianos reivindica para Apóstol de aquellos países á Simón Pedro, y no á Simón el Cananeo.

2.º *Leyenda respecto á la estancia de San Pedro en Roma.*—Esta leyen-

da preséntase ya en el siglo II bajo dos formas. Según la una, Pedro y Pablo, perfectamente acordes entre sí respecto á la doctrina de la salvación, predicaron y murieron juntos en Roma: es la leyenda católica ó petro-paulina. Según la otra forma, Pedro, después de haber perseguido en Siria á Simón Mago, que no es otro sino Pablo, le sigue igualmente en Roma con objeto de arrancar la máscara al falso apóstol é impostor: es la leyenda ebionita ó antipaulina. Y de estas dos leyendas la primitiva es la última, de donde salió la leyenda católica con una mira de conciliación. He aquí ahora las pruebas de estos asertos.

a) *Leyenda católica.*—Los primeros testigos que nos atestiguan esa leyenda son Dionisio de Corinto é Ireneo; tal vez Papías, que escribió en el pontificado de Aniceto (155-156), conoció esa leyenda, y vino, por tanto, con Clemente de Alejandría, á ver designada á Roma en el Βαθυλῶνος de Pedro. En pos de esos testigos vienen Orígenes, Tertuliano, Lactancio, etc. En todos se advierte una tendencia manifiesta, insistiendo particularmente en ello, á representar á Pedro y Pablo acordes entre sí, habiendo predicado y padecido el martirio juntos en Roma. Tal es la leyenda católica.

b) *Leyenda ebionita.* — Comenzando por el siglo III, mencionan el encuentro de Pedro con Simón Mago en Roma los escritores eclesiásticos, tales como, por ejemplo, en el siglo III, el autor de los *Philosophumenon* y Comodiano. En el siglo II San Justino habla diferentes veces de la persona y doctrina de Simón Mago, como también de la secta de los simonianos, y asimismo, en pos de Justino, Hegesipo, Ireneo, Tertuliano, etc. Verdad es que estos escritores no hablan del expresado encuentro; pero eso no prueba que lo hayan ignorado. Ahora, pues, las noticias é indicaciones de Justino y de los autores que le siguieron no merecen confianza alguna, y no nos hacen conocer la personalidad primitiva y la doctrina del Mago.

En cuanto á su persona, no es, en efecto, más que el mito de Pablo. Justino, arrastrado por su ardor de polemista, é inducido á error por las estatuas é inscripciones de Semón Sango, divinidad pagana, ha creído que se trataba realmente de un personaje distinto de Pablo que había estado en Roma y recibido honores como un dios. En cuanto á la doctrina que Justino, y en conformidad á él San Ireneo y los demás, prestan á Simón y á los simonianos, es la gnosis tal como se había extendido por Siria después del reinado de Trajano; todo esto ha sido inventado poco á poco para hacer olvidar la personalidad primitiva de quien era mito Simón Mago, es decir, Pablo. Esta conclusión se deduce de la historia literaria y del estudio de la literatura pseudo clementina. (*Recognitionum*, lib. X; *Homiliae XX; Epitome de gestis S. Petri.* — Véase Migne, *P. G.*, tomos I y II.)

La literatura pseudo clementina tal como actualmente la poseemos, ha pasado, según Mr. Lipsio, por tres arreglos sucesivos. La fuente inmediata de las *Rec.* y de las *Hom.* fueron los Περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος γραφεῖσα, ó los Ἀναγνωρισμοὶ Κλήμεντος (son probablemente las *Recognitiones* mencionadas por Rufino en su traducción de las *Recogn.* (Véase Migne, *P. G.*, t. I, pág. 1.025.) Por otra parte, la fuente de los *Anagnorismos* fué una obra titulada *Kerygma Petri.* Ese *Kerygma*, en que Simón Mago aparece ya como cabeza de la herejía gnóstica, fué escrito hacia el año 160, posteriormente á Justino, al cual alude (*Rec.*, III, 63-64), y estaba dividido (conforme á *Rec.*, III, 75) en diez libros que comprendían las discusiones de Pedro con Simón Mago en Cesarea (*Rec.* I, 17), y terminaba con la huída de Simón á Roma (*Rec.*, III, 63,64: I, 74), conservándose las principales partes de ese *Kerygma* en *Rec.*, I-III, *Homiliae*, I-III: XVI-XX, 10. En fin, ese *Kerygma*, á su vez, procedía de una antigua leyenda ó de las *Actas ebionitas de Pedro*, escritas en la primera mitad del siglo II. Dichas actas:

1) Contenían las discusiones que Pedro tuvo con Simón, ya en Siria, ya en Roma.

2) Iban dirigidas contra Simón Pablo, no como cabeza de la herejía gnóstica, sino como falso apóstol y como detractor de la ley mosaica. En efecto:

a) Así como Pedro tiene continuamente puesta la mira en la ciudad de

Roma como término de su predicación (*Rec.*, I, 13, 74; *Hom.*, I, 16), así también Simón Mago, después de la discusión de Cesarea, proclama que marcha á Roma y que allí ha de ser glorificado como un dios. (*Recogn.*, III, 63, 64.) Esta indicación nos muestra claramente que en los textos primitivos de donde tomó origen el *Kerygma* la leyenda siriaca tenía por continuación la leyenda romana: los autores del *Kerygma* y de sus arreglos sucesivos desatendieron ésta para alargar aquélla.

b) Basta, por otra parte, conferir mutuamente todas las noticias que en la literatura pseudo clementina se refieren á Simón Mago para persuadirse que el personaje perseguido primitivamente por Pedro no era un falso Mesías de Samaria, jefe de la secta gnóstica, sino que era Pablo, perseguido por Pedro y los judíos como falso apóstol y detractor de la ley mosaica. Si en el *Kerygma*, los *Anagnorismos*, etc., aparece después Simón Pablo como corifeo de la herejía gnóstica, es que los arregladores, lo mismo que San Justino, le han atribuído las ideas gnósticas de su tiempo. En resumen: el autor de *Kerygma Petri* ha conocido en la primera mitad del siglo II una leyenda consignada en las Actas de Pedro, que contenía las discusiones de Pedro con Simón Pablo en Siria y en Roma, y en la cual Simón Pablo era perseguido por Pedro solamente como falso apóstol y detractor de la ley de Moisés. Es la leyenda ebionita.

La historia literaria y el estudio de las Actas apócrifas de Pedro y Pablo nos conducen al mismo resultado.

En efecto, si se examinan los monumentos que hacen mención de esas actas ó que se relacionan con ellas, se encuentra que al fin del siglo II era conocida la existencia de tres especies de actas apócrifas:

1) Actas *católicas* de Pablo, que contenían también las Actas de Pedro.
2) Actas *gnósticas* de Pedro.
3) Actas *gnósticas* de Pablo.

Fragmentos de las Actas católicas se han conservado en las Πράξεις Πέτρου καὶ Παύλου (ed. Tischendorf) y en el Pseudo-Marcelo; Actas gnósticas, en el Pseudo-Lino en las Actas de Verceil (cuya traducción alemana nos da Lipsio), en el Pseudo-Hegesipo, en las Actas de Nereo y Aquileo, en la Predicación siriaca de Simón Kephas en Roma... Según la leyenda ó las actas católicas, Pedro defiende en Roma el Cristianismo contra los artificios de Simón Mago, llegando también allí Pablo, que le ayuda en aquella lucha. Varias discusiones se llevan á cabo ante Nerón mismo. En fin, para probar su divinidad, Simón Mago promete subir al cielo. Mientras que él se levanta por los aires en presencia de Nerón y de una inmensa muchedumbre, Pedro, á ruego de Pablo, conjura á los demonios á que abandonen al Mago, el cual al punto cae á tierra y muere estrellándose contra el pavimento. Irritado Nerón por la muerte de su favorito, hace poner en prisión á los Apóstoles y llevarlos después al martirio.—Conforme á la leyenda gnóstica, cuya parte principal conocemos ahora por las Actas de Verceil, Pablo, llevado preso de Jerusalén á Roma, predica la fe y obra numerosas conversiones. El mismo empleado encargado de custodiarle abraza la fe y pone en libertad al Apóstol, que por orden de la divina Providencia viene á España. Poco después de su partida llega á Roma Simón Mago, y con sus artificios aparta de la fe á casi todos los que Pablo había convertido. Transcurridos los doce años por cuyo tiempo Jesucristo había mandado á Pedro estarse en Jerusalén, aparécesele en visión y le ordena marchar á Roma para oponerse á los artificios del Mago.

Embárcase Pedro en Cesarea; á los seis días con seis noches desembarca en Pozzuoli, y viene de allí á Roma, donde le recibe el sacerdote Narciso. Discusiones, pruebas y contrapruebas se verifican entre Pedro y el Mago. Por fin, elevándose este último en los aires para subir al cielo, implora Pedro de Dios que le haga caer pero sin que se mate, y cae al punto, en efecto, el Mago, y se rompe una pierna contra una piedra. Transportado por de pronto á Aricia, y después á Terracina, expira allí mientras los médicos se ocupan en curarle. Tal es lo principal de la leyenda gnóstica según las Actas de Verceil. Vienen después como en el Pseudo-Lino, pero más brevemente sin embargo, la pasión de Pedro por haber

predicado la castidad á las damas romanas, y la de Pablo, que vuelve á Roma después de la muerte de Pedro. Tales son, en resumen, las dos leyendas.

"Admitidas estas conclusiones, nos dice Lipsio, si dejamos á un lado en las Actas católicas ciertos elementos gnósticos introducidos con posterioridad, se obtiene una obra que tiene por objeto evidente hacer creer que hubo siempre unión y harmonía entre Pedro y Pablo, entre los judío-cristianos y los pagano-cristianos. Las circunstancias históricas favorables al nacimiento de semejante obra no existieron sino á mediados del siglo II, cuando el partido católico celebró y favoreció por todos los medios esa harmonía y esa unión: de donde se saca que entonces fué cuando se constituyeron esas Actas. Resulta además de su contenido que Pablo figura allí tan sólo como un personaje secundario, y que puede hacerse de él caso omiso sin perjudicar en nada el plan de las Actas. Y si se hace esa eliminación que impone, queda la leyenda ebionita, en la cual Simón Mago, ó sea Pablo, es combatido por Pedro como falso apóstol y detractor de la ley mosaica. Esta leyenda ha servido de base á las Actas gnósticas, en las cuales, por lo demás, sólo aparecen dos personajes: Simón Mago y Pedro. He aquí, pues, aquellas Actas ebionitas consignadas á la primera mitad del siglo II, y cuya existencia nos había indicado ya la literatura pseudo clementina.

c) *Cotejo de ambas leyendas y conclusión.*—Se nos muestra, pues, en el siglo II la existencia de dos leyendas: una católica, según la cual Pedro y Pablo, en harmonía y unión, han fundado juntos la Iglesia romana, y juntos han muerto; ebionita la otra ó antipaulista, según la cual Simón Pedro, el verdadero Apóstol de Jesucristo, persigue al falso apóstol Simón Pablo á través de la Siria hasta Roma, ciudad en que gana sobre éste una victoria definitiva, que viene á ser la causa de su martirio. Ahora bien; según los libros del Nuevo Testamento es imposible que Pedro y Pablo hayan venido á Roma y trabajado allí á un tiempo, y, por consiguiente, quien quiera retener como hecho histórico la venida de Pedro á Roma y su muerte allí, debe renunciar á todas esas circunstancias conexas con el hecho. Pero es tropezar con una imposibilidad; primitivamente hubo sólo dos leyendas: Pedro ha tenido á Pablo como compañero ó como adversario; hay que admitir lo uno ó lo otro, sin que sea posible hacer abstracción del punto decisivo en torno del cual gravitan ambas leyendas. Dado lo cual, si se cotejan esas dos leyendas con los orígenes del Cristianismo tal como los ha concebido Baur y como se los debe concebir, la única conclusión verosímil que se puede admitir es que la primera fué la leyenda ebionítica, de donde el partido católico, con un objeto de conciliación, dedujo después la leyenda católica. Pero como, por otra parte, es imposible que Pedro haya venido á Roma para combatir á Pablo, síguese que la leyenda ebionítica no es más que una mentira, una ficción de partido para glorificar á Pedro en detrimento de Pablo. En una palabra: la lucha de Pedro contra Simón Pablo en Roma repugna á la verdad histórica no menos que su ministerio simultáneo y fraternal. Con lo cual falta toda base histórica, y será una aserción gratuíta el retener el hecho de la muerte de Pedro en Roma despojado de sus accesorios obligados.

Examen de tal sistema.—Como toda la serie de las dificultades aducidas estriba en último término sobre la manera de concebir los orígenes del Cristianismo, sería preciso examinar previamente el sistema que la nueva escuela de Tubinga admite respecto á eso. Pero como dicha materia se dilucida exprofeso en el presente Diccionario, nos contentaremos con remitir al lector al correspondiente artículo para comprobar que se trata tan sólo de una hipótesis contraria á toda verdad histórica. Con lo cual también cae por su base el sistema de Lipsio acerca del hecho que nos ocupa; los dos sistemas están en conexión y participan de la misma fragilidad. Examinemos, sin embargo, especialmente las expresadas dificultades para hacernos cargo de lo que en su apoyo se alega.

Cúmplenos ante todo repetir la observación que ya más arriba hemos hecho. Aunque la Sagrada Escritura no suministrase dato alguno acerca de

la estancia de San Pedro en Roma, no podría deducirse que no hubiese venido después de los sucesos allí narrados. Por lo demás, ya hemos visto que varios textos de los Sagrados Libros son del todo favorables á la verdad del hecho.

En cuanto á la tradición eclesiástica, es una sola, y siempre invariablemente ha designado á Roma como el sitio donde murió San Pedro, sin que encontremos en ninguna parte vestigios de una tradición en contrario. Siempre también ha interpretado unánimemente de Roma el nombre Babilonia en la epístola primera de San Pedro (V, 13).

Sobre ambos puntos hemos presentado documentos explícitos, auténticos y fidedignos. Examinemos los que aduce Lipsio:

I. *De la leyenda respecto á la residencia de San Pedro en los países adyacentes al Mar Negro y en Babilonia.* —Que haya una tradición respecto á las apostólicas tareas de San Pedro en el Asia Menor, cosa es que nadie contradice, por más que haya controversia en cuanto á si esa tradición tiene fundamento real ó se apoya únicamente en la inscripción de la epístola primera de San Pedro.

Pero, en fin, admitido que se trate de una tradición digna de crédito, ¿contradice, por ventura, en nada al episcopado y muerte de San Pedro en Roma? Al afirmar nosotros que San Pedro fué Obispo de Roma y murió allí, no es nuestro ánimo de manera alguna poner en duda que haya también predicado en otras regiones, en Siria, Antioquía, Corinto, y probablemente en el Asia Menor también; pero sí negamos que exista tradición ninguna de haber muerto San Pedro en otra parte que en Roma. Afirmar que Simón el Cananeo ha sido substituído á Simón Pedro en las Actas de Andrés y en las inscripciones funerarias conservadas en Bósforos y en Nicopsis, es una simple conjetura sin fundamento ninguno, contraria, así á los monumentos, que unánimes atestiguan la muerte de San Pedro en Roma, como á la tradición, según la cual Simón el Cananeo ó Zelotes (que se les confundía á menudo antiguamente) ejerció su ministerio y murió en las regiones del Mar Negro. (Véase el mismo Lipsio en la citada obra, tomo II, segunda parte, páginas 143, 199.)—En cuanto á la estancia de San Pedro en Babilonia, exceptuados, como ya hemos indicado, tres ó cuatro escritores de época posterior, ningún monumento entre los siro-caldeos, tanto heréticos como ortodoxos, menciona tal cosa, al paso que todos los monumentos litúrgicos y canónicos atestiguan explícitamente haber muerto en Roma San Pedro, y ser sucesores suyos los Obispos de aquella capital. Además, conforme á la *Passio Judae*, Moisés de Khorene atestigua que Simón el Cananeo ha predicado la fe en Persia. Y en tales condiciones, ¿no es, en efecto, caer en el absurdo el querer persuadirnos que Simón el Cananeo ha sido también aquí sustituído á San Pedro, lo mismo que el querer oponer la tradición acerca del apostolado de San Pedro en el Asia Menor á la tradición de su episcopado y muerte en Roma?

II. *De la pretendida leyenda acerca de la residencia de San Pedro en Roma.*—A) Para Lipsio, la tradición católica no es anterior á mediados del siglo II, hipótesis manifiestamente contraria á la verdad histórica. La estancia de San Pedro en Roma nos la atestiguan antes de la mitad del siglo II la *Praedicatio Petri*, Papías, San Ignacio, y en el siglo I San Clemente y la primera carta del mismo San Pedro. Además, según hemos visto ya, los asertos de San Ireneo, Clemente de Alejandría, Tertuliano, etc., nos llevan á menudo, por el intermedio de otros testigos, hasta el hecho mismo. En fin, si por imposible quisiésemos admitir que se hubieran dejado llevar de espíritu de partido San Dionisio de Corinto, San Ireneo y los otros, sería preciso envolver en la misma censura á San Ignacio y San Clemente de Roma, es decir, ¡á testigos contemporáneos del hecho! ¿No resulta evidente que, si se consideran los monumentos antiguos sin juicio alguno preconcebido acerca de los orígenes del Cristianismo, es imposible encontrar allí tendencia de ningún género? Es indudable que varios testigos unen á San Pedro y San Pablo; pero ellos eran las dos grandes glorias, y, en frase de Clemente de Alejandría, las columnas de la Iglesia de

Roma. Por lo demás, ese mismo detalle no se encuentra en la carta de San Pedro, ni en Papías. En resumen: del conjunto de testimonios de los siglos I y II, lo único que se desprende es que desde los tiempos apostólicos se sabía en toda la Iglesia el episcopado y la muerte de San Pedro en Roma, y, según la ocasión, se refería con ese hecho tal ó tal otra circunstancia conexa con el mismo.

B) *De la leyenda ebionita.*—Podemos concentrar las conclusiones de Lipsio sobre esta materia en los dos siguientes puntos:

1.º Se desprende de la literatura pseudo clementina que Simón Mago no es más que el mito de San Pablo, falso Apóstol y detractor de la ley mosaica, perseguido por San Pedro, el verdadero Apóstol de Jesucristo.

2.º La leyenda ebionita acerca de Simón Pablo perseguido por Pedro en Siria y aun en Roma, existía y se consignó antes de la mitad del siglo II en las Actas puramente ebionitas de San Pedro. Examinemos uno y otro punto.

1) La existencia histórica de Simón Mago en los tiempos apostólicos nos la asegura un testigo que se halla por encima de toda sospecha, es á saber: San Lucas, que escribió los Hechos de los Apóstoles probablemente en Roma, durante la prisión de San Pablo. (Véase Cornely, *Hist. et critica introductio in utriusque Testamenti, libros sacros,* tomo III. Parisiis, 1886, pág. 313.) San Lucas nos indica ya bastante claramente la relación de la doctrina del Mago con la gnosis samaritana, refiriéndonos que él se decía *aliquem Magnum*, y que los samaritanos le llamaban *Magnam Dei virtutem*. Separado de la Iglesia después de haber recibido el bautismo, fué en realidad el primer hereje, y, por consiguiente, no sin razón ha pasado después por el corifeo de toda herejía, y especialmente de la gnóstica. Por entonces aparecieron varios profetas falsos y falsos Mesías en Palestina (Véase Act. Apost., V, 36, 37: XIII, 6, 8: XIX, 19; Jos., *Ant.*, XX, V, 1: VIII, 10; *Bel. Jud.*, II, XIII, 5), y así nada tiene de extraño que el Mago se hiciese también pasar por el Mesías y se atribuyese las cualidades de tal (*Stans*, ἑστὼς.—Deut., XVIII, 17), y que tuviese muchos adherentes entre los samaritanos, que le eran muy afectos. Según San Justino, fué á Roma en el reinado de Claudio; y de tal manera sedujo con sus artificios mágicos á los romanos, que le miraron como un Dios, y que por tal consideración le erigieron una estatua con la inscripción: *Simoni Deo Sancto.* "*Hunc samaritani poene omnes*, continúa San Justino, *et ex aliis gentibus nonnulli primum Deum esse confitentur, eumque adorant; ac Helenam quamdam quae eum hoc tempore ubique assectata est cum antea in lupanari prostitisset primam ejus notionem* (ἔννοιαν) *esse dictitant.*„ (I *Apol.*, 26.) Y asimismo, en su *Diálogo contra Trifón* (120), refiere Justino que los samaritanos llamaban á Simón "*Deum supra omnem principatum et potestatem et virtutem*„. San Justino, que era también originario de Samaria, debía conocer perfectamente todo lo relativo al Mago, tanto más cuanto que para escribir su Σύνταγμα κατὰ πασῶν αἱρέσεων había tenido que hacer investigaciones especiales respecto á eso.

Además, los rasgos precisos que nos presenta de Simón y su escuela no se explican en la hipótesis de ser imaginaria la persona de Simón. San Justino nos garantiza, pues, lo mismo que el escritor de los Hechos, la existencia de Simón Mago y de una secta especial que tomaba el nombre de él, extendida principalmente en Samaria. La doctrina de Simón y sus secuaces se hallaba, según San Justino, mezclada con elementos gnósticos, lo cual se hace todavía más evidente si se considera como se expresa San Ireneo (*Adv. Haer.*, XXIII, 1), que verosímilmente ha tomado sus datos del Σύνταγμα de San Justino. El sistema de los simonianos se diferencia de los demás sistemas gnósticos, según resulta del testimonio de los antiguos escritores y de la descripción que de él hacen: no está tan desarrollado como los sistemas que vinieron después, y se ve en él más el sello de un sistema primitivo. (Véase Uhlhorn *Die Homilien und Recognitionen.* Gœtinga, 1854, págs. 281 y sig.) Los autores posteriores continuarán suministrándonos datos acerca de la secta de los simonianos, y al mismo tiempo que dan testimonio de los desenvolvimien-

tos de su doctrina, confirman los datos de San Justino y San Ireneo. (Véase Hegesipo en Eus., *H. E.*, IV, 22; Clemente Alex., *Strom.*, II, 11: VII, 17; Orig., *Contra Celsum*, V, 62: VII, 11; Tert., *Apol.*, 13; *De anima*, 34; *Philosophorum*, VI, 7 y sig.: X, 12; Epiph., *Haer.*, XXI, 15.) La existencia de Simón Mago, falso Mesías samaritano y primer hereje gnóstico, así como su encuentro con San Pedro en Samaria, son, pues, hechos ciertísimos.

Veamos ahora qué es lo que hay respecto á la venida de Simón Mago á Roma. ¿Ha sido acaso San Justino inducido á error por las estatuas de Semón Sango? Así lo opinan varios excelentes críticos. (Véase Duchesne, *Bull. di Archeol. crist.*, 1882, pág. 106; Hagemam, *La Iglesia romana*. Friburgo, 1864, pág. 665; Visconti, *De una imagen del dios Semo Sancus* en los *Estudios y documentos de Historia y Derecho*, 1881, pág. 109.) La opinión general, sin embargo, es que la noticia de San Justino no se apoya en una equivocación, y que merece ser creída (entre otros Baronio, Tillemont, Foggini, Kunstmann, Hergenrœther, Jungmann, Garrucci). Como quiera que esto sea, hagamos observar que hasta el siglo III en ninguna parte se halla relacionada con San Pedro la estada de Simón en Roma. Ahora bien, ¿cómo se concibe que la persona de Simón Mago haya sido tomada de la leyenda de Simón Pablo, perseguido por San Pedro hasta Roma, y que, sin embargo, los testimonios así acerca de Simón Mago como acerca de San Pedro no hayan conservado vestigio alguno de tal leyenda? ¿No es esto una prueba manifiesta de que esos testimonios no dependen en modo alguno de semejante leyenda? Pero examinemos ahora si esas conclusiones, deducidas de documentos auténticos y fidedignos, pueden hallar contradicción en la literatura pseudo clementina.

Basta considerar las numerosas opiniones profesadas por los doctos respecto á la genealogía, digámoslo así, de esa literatura (Véase Lehmann, *Los Escritos clementinos*. Gotha, 1863, páginas 1 y sig.) para persuadirse cuán peligroso es apoyarse principalmente en tales documentos, abandonando los auténticos. En realidad, sin embargo, nos vemos bastante inclinados á adoptar en este particular la opinión de Lipsio, según la cual habría sido la fuente de esa literatura un *Kergyma Petri* escrito después de San Justino, antignóstico y antipaulista, y que terminaba con la discusión entre Simón Mago y San Pedro en Cesarea. Pero ¿debe irse más allá y admitir con Lipsio que ese *Kerygma Petri* debe ser á su vez referido á una leyenda anterior, ó á Actas puramente antipaulistas? Parécenos del todo improbable semejante conjetura si se consideran las circunstancias en que parece haber escrito el autor del *Kerygma*.

En otro tiempo se ha insistido mucho, á la par de Baur, en el origen romano de esa literatura; pero es opinión que debe abandonarse hoy. Roma no propendía nada al ebionismo. Así vemos que en el pontificado de San Calixto viene á Roma Alcibíades de Apamea de Siria, y se esfuerza, pero sin fruto, en ganar adeptos para la secta elcesaíta (Véase *Philosophum.*, IX, 13), y la doctrina de dicha secta tiene, sin embargo, gran afinidad con la de la literatura pseudo clementina. Por otra parte, así el cuadro topográfico como la doctrina de esa literatura nos llevan á Oriente, porque, en efecto, la leyenda pasa toda en Siria; y en cuanto á la doctrina allí defendida, se le ve gran parecido con la de los ebionitas, extendidos por Siria á mediados del siglo II. Parte de los judío cristianos de Palestina mantuvieron desde el principio del Cristianismo la obligación de la ley de Moisés para todos los cristianos. Se les guardaron contemplaciones por el pronto; pero, como no cediesen, se encontraron insensiblemente separados del resto de la Iglesia y constituyeron desde entonces la secta llamada de los ebionitas.

Habiendo el Emperador Adriano desterrado á los judíos de Jerusalén, la mayor parte de aquellos judío-cristianos se retiraron allende el Jordán y á la Siria, donde, en contacto con los esenios y los teósofos orientales, tomaron también para su doctrina varios elementos de estos sistemas. Ahora bien; la doctrina defendida en la literatura pseudo clementina se asemeja tanto á

este ebionismo oriental, especialmente á la doctrina de los elcesaítas, que es imposible no sea obra de esas sectas. (Véase Uhlhorn, *obra citada*, pág. 392 y siguientes; Guilleux, *La Controversia y El Contemporáneo*, 1886, pág. 254 y siguientes.) Además, las doctrinas principalmente combatidas en esa literatura son las de Simón Mago y su secta, tal como por los autores eclesiásticos la conocemos, el sistema de Marción y el apostolado de San Pablo, y esa polémica cuadraba perfectamente á un escritor de aquellas sectas orientales. La secta simoniana allí la tenía al lado suyo; y en cuanto á Marción, debe de haber tenido muchos discípulos en Siria, de donde según Teodoreto era Cerdón (*Haeret. Fabul.*, I, 24), que fué su maestro, habiendo sido también Marción combatido por Bardesanes, y tratándose mucho de él en las *Constituciones apostólicas*, escritas verosímilmente en Siria; todo lo cual prestaba oportunidad en aquellas regiones á la polémica contra el mismo; y, por último, los ebionitas eran, excepto los nazareos, eran, decimos, enemigos de San Pablo. Compréndese, por lo tanto, perfectamente que un autor ebionita oriental haya escrito una obra de polémica contra Simón Mago, Marción y San Pablo, y que los haya combatido juntos en la persona de Simón Mago, autor de toda herejía y cabeza del gnosticismo, para cuya polémica le ofrecía un excelente cuadro el encuentro del Mago con San Pedro en aquellos países.

No hay, pues, derecho para buscarle á esa obra un origen puramente antipaulista. Por otra parte, los diferentes sistemas y elementos combatidos por el autor pseudo clementino están de tal manera conexos y trabados entre sí, que nos parece absolutamente gratuíto el dividirlos en secciones para designar en ellos un elemento, un sistema, que hubiese sido el solo primitivamente impugnado. En fin, que, muy lejos de poderse llegar por los vestigios antipaulistas que en la literatura pseudo clementina se hallan, á sacar en conclusión una fuente primitiva puramente antipaulista contra Simón Pablo, basta recorrer esa literatura para persuadirse de que los vestigios antipaulistas son muy escasos en los capítulos que se considera haber constituído el *Kerygma* primitivo. Y además, esa misma literatura protesta contra la identificación de Simón Mago con Pablo, puesto que los distingue explícitamente *Rec.*, I, 70-71. Saquemos, pues, en conclusión que es inverosímil la existencia de una primitiva fuente antipaulista del *Kerygma*.

Si la alusión al viaje de Simón Mago y San Pedro á Roma (*Rec.*, III, 53-64) se hallaba ya en el *Kerygma Petri* (lo cual es muy dudoso. Véase Hilgenfeld, *Revista de la Teología científica*, en alemán, 1872 y 1877), es probable que el autor ha atendido ahí, como en lo de Siria, á un hecho histórico que muchos escritores posteriores han referido. Pero de la circunstancia de que él no haya transportado su relato legendario á Roma, y de que, al contrario, en los arreglos sucesivos el relato ha sido amplificado y dilatado en Oriente, podemos deducir que no había Actas ebionitas anteriores donde el encuentro en Roma se hallase ya referido en relatos legendarios, pues que, á ser así, hubiera pasado esa relación á la obra pseudo clementina. Hasta es inverosímil que un escritor ebionita oriental hubiese pensado nunca en poner á San Pedro en Roma si no se hubiese tratado de un hecho histórico; más bien debiera, naturalmente, propender á retenerlo en Oriente y poner en aquella región sus glorias, según los sentimientos de que nos ofrece evidente prueba la literatura pseudo clementina. Por otra parte, ¿cómo se concebiría tan formidable ficción? ¡A San Pedro, que no habría estado nunca en Roma, atribuirle todos los preclaros hechos de San Pablo en aquella ciudad! No ya la realización, pero aun la mera concepción de semejante propósito, repugna á todas las leyes históricas. Sea, pues, nuestra conclusión que las conclusiones de Lipsio no se deducen en modo alguno de la literatura pseudo clementina.

2) En cuanto á los Actos apócrifos, muy poco probable nos parece que hayan existido unos Actos católicos anteriores al siglo IV. (Véase Duchesne, *Boletín crítico* del 1.º de Mayo de 1887, pág. 161-167.) Orígenes menciona los *Actos de Pablo* en el *De Princip.*, I, 23, y en su *Com. in Joann.*, XX, 12, expresán-

dose en este último pasaje de la siguiente manera: "*Quod si cui placet admittere quod in Actis Pauli scriptum est, tanquam a servatore dictum: Denuo debeo crucifigi* (ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι); de cuyas palabras resulta que los Actos de Pablo, citados por Orígenes, contenían también los Actos de Pedro, y podían, por consiguiente, llamarse indiferentemente Actos de Pedro y de Pablo. Ahora bien; esos Actos eran probablemente gnósticos y no católicos. Orígenes, que en general no pecaba de escrupuloso en la elección de las fuentes, nos advierte aquí, en efecto, que cita una obra sobre la cual se disputa. Además, la frase ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι falta en el texto griego de las Actas católicas; y en cuanto al Pseudo-Marcellus, todo el incidente de la fuga de Pedro parece allí sobrepuesto y como traído á remolque, mientras que, al contrario, esa frase se encuentra en el Pseudo-Lino y Pseudo-Hegesipo y en otras revisiones gnósticas, y el incidente de la fuga de Pedro está traído allí naturalmente. Es, pues, probable que las Actas citadas por Orígenes eran Actas gnósticas, en las cuales la herejía no estaba tal vez tan pronunciada como en los arreglos posteriores.

Nada indica en tales circunstancias que el *Codex Claromontanus* de los libros del Nuevo Testamento no haya podido citar esas Actas y hasta atribuirles cierta autoridad, ni que, finalmente, no haya podido utilizarlas Comodiano lo mismo que Orígenes. Eusebio distingue en realidad unos Actos de Pablo que declara *opus spurium*, pero de alguna autoridad sin embargo, y unos Actos de Pedro que proclama abiertamente heréticos. (*H. E.*, III, 3, 25.) Parecería, pues, haber conocido unos Actos de Pablo que no eran heréticos. Pero reparemos que Eusebio, sin más noticia de los Actos de Pablo, ha podido muy bien hablar de ellos siguiendo á Orígenes y otros escritores anteriores, y creer que se trataba realmente de una obra distinta de los Actos de Pedro que tenía á la vista, siendo, sin embargo, en realidad los Actos de Pablo citados por Orígenes, y que pudieran denominarse indiferentemente Actos de Pedro y Actos de Pablo los mismos Actos de Pedro conocidos por Eusebio.

Otra explicación hay que nos parece probable: bajo la denominación de Actos de Pablo ha podido designar Eusebio los Actos gnósticos citados por Orígenes y el *Codex Claramontanus...*, y bajo la de Actos de Pedro la obra pseudo clementina; porque, de no adoptar esta explicación, resultaría que Eusebio no citaba esta última obra, lo cual sería sumamente extraño. Hay, en fin, un hecho que nos parece probar hasta la evidencia que los Actos apócrifos católicos no han existido anteriormente al siglo III, ó aun ni antes del IV, y es que la presencia de San Pablo en la disputa de San Pedro con Simón Mago no se encuentra en los escritores eclesiásticos antes de la mitad del siglo IV; y aún es más: que en los *Philosophumenon*, es la relación de esa disputa completamente diferente de la que ponen los Actos católicos; prueba manifiesta, á nuestro entender, de que los Actos católicos no existían anteriormente al autor del *Philosophumenon*, ni aun antes del siglo IV. Desde la mitad de ese siglo en adelante hacen los escritores eclesiásticos verdadera guerra á los Actos gnósticos y heréticos, y vedan su lectura á los fieles; con lo cual se comprende que entonces, á fin de satisfacer la curiosidad popular, se hayan revisado los Actos heréticos, arreglándolos en sentido católico y según las ideas de la época. El Pseudo-Hegesipo nos suministra una prueba manifiesta de semejante refundición. Además, como había en aquel tiempo vivas controversias sobre las relaciones entre San Pedro y San Pablo, sobre la abrogación de la ley mosaica, sobre la explicación del incidente de Antioquía, se comprende muy bien que el compilador haya dirigido su obra particularmente en ese sentido.

Creemos, por lo tanto, poder deducir que existían desde el siglo III Actos apócrifos gnósticos, mas no Actos católicos, los cuales no aparecen hasta el siglo IV. No lleva, por lo tanto, razón Lipsio al querer, poniéndolos en el siglo II, deducir de ahí la existencia de Actos ebionitas ó antipaulistas. En vista de esto, nos parece que todo lo relativo á esa pretendida leyenda ebionita debe, conforme á los datos históricos, reducirse á las proporciones siguientes:

El partido de los judío-cristianos, que en Palestina insistían desde el principio acerca de la obligación de la ley mosaica, y habían por ese motivo tomado aversión al Apóstol San Pablo, se encontraron insensiblemente separados de la Iglesia, y llegaron bien pronto á ser formalmente herejes. Arrojados de Jerusalén con los demás judíos por el Emperador Adriano, se establecieron en la Siria oriental, donde, en contacto con los esenios y los adeptos de las teosofías orientales, tomaron elementos de esas sectas, moderaron su exclusivismo, y procuraron desde entonces propagar sus doctrinas y transladar á Oriente el centro de la Iglesia. Con este objeto escribieron hacia 160, bajo el nombre de *Kerygma Petri*, una obra de polémica contra los simonianos, los marcionitas y otras sectas, mezclando á eso sus ideas hostiles á San Pablo, que había principalmente predicado la abrogación de la ley. Para conciliar autoridad á su relato le dieron por base el hecho histórico del encuentro de San Pedro con Simón Mago en Siria, barajando al mismo propósito toda suerte de nombres históricos. Tal vez más adelante levantaron ellos también, como todas las otras sectas, relatos legendarios sobre la base del encuentro de San Pedro con Simón Mago en Roma; mas, sin embargo, no se encuentran huellas de unos Actos por ese estilo en los primeros siglos.

c) Podemos, pues, ahora oponer á las de Lipsio las conclusiones siguientes:

1.ª Suponiendo qu efuesen verdaderos los hechos en que se apoya, á saber:

a) Que el sistema de Baur acerca de los orígenes del Cristianismo fuese fundado;

b) Que la fuente primera de la literatura pseudo clementina fuese una leyenda ó unos Actos ebionitas en que apareciese San Pedro persiguiendo á San Pablo en Siria y en Roma bajo el mito de Simón Mago;

c) Que esa leyenda ebionita fuese más antigua que la católica, y hasta fuese la fuente de ésta;

Suponiendo, decimos, verdaderos todos esos hechos, no vemos que de ahí se desprenda, aun en el sistema mismo de Tubinga, ninguna imposibilidad histórica de que sea verdadero el fundamento de la leyenda ebionita, sino que, al contrario, nos parece que para mostrarse consecuente con las ideas en que se apoya dicho sistema procede admitir como histórico el aludido fundamento. En efecto; es desde luego inverosímil que el autor ebionita de los Actos primitivos, escribiendo en una época tan cercana al hecho de que habla, hubiese dado tal importancia al encuentro de Pedro con Simón Pablo si no hubiese habido en ello un fondo de verdad que pudiese servirle de base para su narración legendaria. Además, si la escuela de Tubinga ve en la *Ep. ad Gal.* (II) el fundamento real é histórico de la leyenda siriaca, debe también admitir, como muy exactamente lo hace notar Mr. Renán (*El Antecristo*, pág. 555), que un hecho histórico semejante ha dado lugar á la leyenda romana. Ya que, según esa escuela, Pedro y Pablo eran enemigos y habían tenido disputas en Siria, ¿por qué no había de poder ocurrir otro tanto en Roma?

2.ª Como quiera que sea lo del carácter y antigüedad de la leyenda antipaulista, la tradición católica es anterior y merece completo crédito. Nos la confirman testimonios auténticos y fidedignos que se han presentado sin interrupción desde el tiempo en que el hecho debió acontecer, y esos testimonios nada tienen que haga sospechar componenda alguna con ninguna especie de leyenda antipaulista; y á mayor abundamiento, ni aun presentan tampoco, hasta el siglo III, vestigio del encuentro de San Pedro con Simón Mago. Con lo cual, siguiendo el razonamiento de Lipsio, hay que advertir que la tradición católica es, no solamente anterior á la leyenda antipaulista, sino que permaneció por mucho tiempo independiente de esta última, y, por consiguiente, que la tradición católica no tomó origen de la leyenda antipaulista, sino ésta de la tradición católica.

3.ª El sistema en donde, en último término, tiene que buscar Lipsio la base de su opinión, es á saber: el sistema de Baur acerca de los orígenes del Cristianismo, es contrario á la verdad histórica, y así se desmorona por los cimientos el edificio tan laboriosamente levantado. Al contrario, el examen de los monumentos nos conduce á la si-

guiente conclusión. El hecho del episcopado y muerte de San Pedro en Roma es un hecho conocido, y en sus consecuencias prácticas aplicado desde el principio del Cristianismo; hecho del cual hacían mención los escritores cuando se presentaba ocasión, añadiendo tal ó tal otra circunstancia, ya el martirio de San Pablo, ya la composición del Evangelio de San Marcos, ó también posteriormente el encuentro de San Pedro con Simón Mago. A fines del siglo II, para propagar más fácilmen sus herejías, inventó la secta ebionita relatos legendarios acerca de los trabajos apostólicos de San Pedro en Siria, y la secta gnóstica otras leyendas sobre su apostolado en Roma. Con lo cual vienen esas mismas sectas á deponer en favor de la verdad del hecho de que estamos hablando. He aquí lo que con completa evidencia nos muestran los testimonios de autores conocidos y de época cierta, interpretados sin seguir ideas preconcebidas y sin inventar ó fechar mal absurdas leyendas.

DR. M. LECLER.

PENTATEUCO (*Autenticidad del*). —Es Moisés á la vez personaje histórico é historiador. Como personaje histórico, dirigió el éxodo de los hebreos, les dió una legislación completa y los condujo hasta la entrada de Palestina; como historiador, escribió la historia de su pueblo desde el principio del mundo, deteniéndose muy particularmente en lo tocante á su propia historia; es autor del Pentateuco. Pues bien: los críticos racionalistas de nuestros días se han dado con verdadero encarnizamiento á la tarea de suprimir, si pudieran, á Moisés como historiador, y hasta también como personaje histórico, comprendiendo que, si en eso pudiesen salir boyantes, destruirían el carácter de la religión de Israel, infiriendo de consiguiente grave herida al Cristianismo; porque, según dice el presbítero señor De Broglie, "á consecuencia del estrecho lazo que existe entre el Cristianismo y la religión destinada á preparar su advenimiento, todos los ataques, ya contra el carácter sobrenatural de esa religión, ó ya aun sólo contra la historia del pueblo escogido por Dios, refluyen sobre la Religión de Jesucristo„. Importa, por lo tanto, hoy más que nunca consolidar estos dos asertos de la tradición: Moisés es el legislador de los hebreos; es el historiador del pueblo de Dios, el autor del Pentateuco. Hay entre ambas proposiciones un íntimo, aunque no necesario, lazo; íntimo, porque, si Moisés es el historiador, no cabe negar que sea el legislador; pero necesario no, porque de que no fuese Moisés el historiador no se seguiría forzosamente que no fuese el legislador. Hay, pues, aquí dos cuestiones distintas: la de Moisés como legislador, que en otro lugar examinamos (Véase *Moisés*), y la de Moisés como historiador, en cuyo estudio vamos á ocuparnos ahora.

Pero ante todo veamos qué grado de certeza *dogmática* alcanza este aserto de que el Pentateuco es de Moisés. "La Teología, dice el presbítero Sr. De Broglie, la Teología, que generalmente deja una gran libertad en las discusiones relativas á la autenticidad humana de los libros sagrados, y se contenta de ordinario con pedir que se respete su canonicidad y su inspiración, se muestra más rigorosa en lo concerniente á los libros de Moisés, y la mayor parte de los teólogos consideran la tradición que refiere á ese Profeta la composición íntegra de las obras al mismo atribuidas como una tradición de carácter semidogmático, y no creen permitido apartarse de ella. La Iglesia, sin embargo, no ha pronunciado oficialmente sobre esta cuestión, y... el límite exacto de lo que permite la ortodoxia respecto á este punto no parece pueda, en tanto que la Iglesia no haya hablado, señalarse con una completa exactitud.„ Ciertos católicos, exagerando tal vez la libertad que la Iglesia deja en este punto á sus hijos, muestran de algunos años á esta parte una muy marcada tendencia á romper con la tesis tradicional que señala á Moisés como autor del Pentateuco, considerado ya en el conjunto, ya en cada una de las partes. Creyendo siempre en Moisés legislador, punto que miramos como dogmático, tienden, según parece, á suprimir ó disminuir, al menos en parte, la representación de Moisés como historiador, no obstante la íntima relación de este punto con el anterior. No habre-

mos de seguirles por tal camino; y sin entrar á investigar si este punto pertenece á la fe católica, sostendremos aquí la tesis tradicional de que el Pentateuco tomado en su conjunto es obra de Moisés. Tesis que vamos á probar sucesivamente por la misma Biblia, por el Pentateuco samaritano, por los monumentos egipcios, por la lengua del Pentateuco, y, finalmente, por el argumento de posesión, á propósito del cual tendremos que examinar las objeciones que los racionalistas oponen contra la autenticidad del Pentateuco.

I. La Biblia toda depone en favor del origen mosaico del Pentateuco.

1.º En el Pentateuco mismo han de hallarse, como en todo libro, ciertas alusiones, merced á las cuales pueda designarse al autor; y, en efecto, las hay realmente y designan como autor á Moisés. Respecto á la *parte legislativa*, no podría suscitarse duda. "Acerca de ese punto está terminante el texto mismo del Pentateuco, afirmando que las leyes fueron reveladas por Dios al mismo Moisés y promulgadas por aquel Profeta al pueblo de Israel. La fórmula legislativa constantemente repetida, el título oficial bajo que se hallan inscritas todas las leyes, tanto civiles como morales ó ceremoniales, es este: "Y dijo Dios á Moisés: Esto dirás á los hijos de Israel.„ (El presbítero señor De Broglie.) Por otra parte, tenemos (Ex., XXIV, 4; Deut., XXXI, 9) que la ley, no sólo fué promulgada de viva voz, sino también escrita por el mismo Moisés.

Además de que no se comprendería que un legislador dejase de escribir una ley tan detallada como aquélla; únicamente en el caso de que no supiese escribir, y una suposición semejante, que la hicieron Voltaire y sus discípulos á propósito de Moisés, sería hoy justamente objeto de risa.—Por lo que hace á la *parte histórica*, varios pasajes suponen igualmente su origen mosaico: "En el Exodo (XVII, 14), dice el Sr. Vigouroux, Dios manda á Moisés que escriba, no en un libro, sino en el libro, como trae el texto hebreo, la narración de la batalla contra los amalecitas, lo cual supone la existencia de un libro concerniente á la historia de Israel.„ A igual reflexión da lugar un pasaje de los Números (XXXIII, 1-2), etcétera.

2.º Todos los demás libros del Antiguo Testamento confirman el origen mosaico del Pentateuco, porque todos hacen alusión á eso, y lo presuponen, ora en los acontecimientos que refieren, ora en las leyes que contienen. El de Josué no se comprendería sin el Pentateuco, y menciona además varias veces el libro de la ley (I, 7, 8, etc.). El de los Jueces lo supone también, ya en el principio, que recuerda la orden contenida en el Pentateuco de exterminar á los cananeos, ya en el discurso del ángel (II, 1, 3), que reproduce pasajes del Exodo (XXXIV, 12), del Deuteronomio (VII, 2,) etc. En los libros I y II de los Reyes vemos tributarse honor á Dios en el Tabernáculo conforme á la ley mosaica, y hallamos reproducido textualmente (I Reg., II, 13) un pasaje del Deuteronomio (XVIII, 3). Desde el libro III de los Reyes en adelante todos los libros históricos mencionan el Pentateuco, y la historia en sí misma lo supone forzosamente. ¿Que vemos allí en efecto? Un pueblo llevado de sus gustos á la idolatría, y que cae á menudo en ella; ¿por qué, pues, le vemos levantarse siempre de esas caídas? Porque tiene una ley monoteísta; porque tiene el Decálogo; porque tiene la legislación mosaica. Suprímase ésta, y quedará incomprensible del todo la historia de ese pueblo; si por un instante suponéis que no exista la ley mosaica á los comienzos de la historia del pueblo hebreo, tendréis que preguntaros cómo es que un pueblo de tan violenta propensión á la idolatría habría podido llegar á crearse una ley en contradicción completa con sus gustos é inclinaciones. La historia de los hebreos supone la ley mosaica como una piedra que va hacia el cielo no obstante la gravedad, que la llama para abajo; supone una fuerza extraña que le haya impreso aquel movimiento.

Por fin, si recorremos los Salmos, los Libros Sapienciales y los Profetas, venimos á parar también en esa misma conclusión: suponen esos libros el Pentateuco, son eco suyo y le citan á veces textualmente, probando así, no sólo que los hechos referidos en el Pentateuco eran conocidos de los hebreos,

sino que también el libro en sí mismo era conocido y usado por dicho pueblo.

3.º En cuanto al Nuevo Testamento, ¿puede, por ventura, desearse mayor testimonio que las siguientes palabras de Nuestro Señor á los judíos: "Porque si creyeseis á Moisés también me creeriais á mí, pues él escribió de mí. Pero si no creéis lo que él escribió, ¿cómo habéis de creer lo que yo os digo?„ (Joann., V, 46.) En otro lugar vemos al Mesías interpretar á los dos discípulos de Emaús todos los escritos proféticos referentes á él, comenzando desde Moisés. (Luc., XXIV, 27, etc.)

Completamente de acuerdo se halla, pues, el Nuevo Testamento con el Antiguo para decirnos que Moisés escribió, y que su libro ha sido siempre religiosamente guardado por el pueblo hebreo.

II. Otro comprobante de la grande antigüedad del Pentateuco, cuando no de su mosaísmo, lo tenemos en el *Pentateuco samaritano*. "Es, dice el señor Vigouroux, un Pentateuco escrito en hebreo, pero con los antiguos caracteres de forma fenicia. Es substancialmente el mismo que se halla impreso en nuestras Biblias, no distinguiéndose de él sino por la carencia de arcaísmos.„ Sabido es que Samaria fué repoblada por medio de extranjeros vencidos por los asirios, después de la deportación de los israelitas á Nínive; aquellos paganos, afligidos por Dios á causa de su impiedad, obtuvieron del Rey de Asiria que uno de los sacerdotes deportados volviese á permanecer entre ellos para enseñarles el culto de su Dios. Es natural suponer que fuese ese sacerdote quien trajo consigo el Pentateuco. Si hubiésemos de creer á muchos críticos que reservan para después de la cautividad la aparición de ese Pentateuco, no se ve motivo para que los samaritanos hubiesen aceptado entonces un libro escrito en lengua extranjera, ni se ve tampoco mejor razón para explicar por qué en tal caso no habían de acompañar al Pentateuco los libros de los Profetas.

III. La nueva ciencia de la Egiptología nos ha suministrado otra prueba de la autenticidad del Pentateuco. Todo lo que en éste se refiere del Egipto con ocasión de la estancia de los hebreos en aquel país y de su éxodo, está en perfecta harmonía con el estado de aquella comarca bajo el cetro de los Ramsés; estado que, naturalmente, era harto diferente del que habría de presentar la misma más adelante, en tiempos de Salomón, por ejemplo, ó de los Profetas. El Egipto del Pentateuco difiere mucho del de los Profetas; presenta aquél un solo Estado, y éste un Imperio dividido en pequeños principados; en el primero, silencio completo respecto al reino de Etiopía; en el segundo aparece ese reino, y en todos los detalles se encuentra la misma exactitud, que prueba ser el Pentateuco anterior con mucho á los Profetas. En cuanto á las costumbres egipcias, se hallan allí fielmente retratadas hasta en sus menores detalles, de lo cual damos ejemplos muy notables en los artículos *José*, *Viña*, *Becerro de Oro*, *Plagas de Egipto*, etc. Para guardar tanta exactitud menester es que el autor de esa historia haya vivido él mismo en Egipto con el pueblo cuyo éxodo relata. "Pues, diremos en conclusión con Poole, si la parte considerable del Pentateuco que trata del período egipcio de la historia de los hebreos, y contiene trozos eloístas y trozos jehovistas, es de una antigüedad tan remota, nadie puede dudar que los cuatro (nosotros diremos que los cinco) primeros libros de Moisés no sean substancialmente del mismo tiempo.„

IV. El lenguaje mismo del Pentateuco es una confirmación de su grande antigüedad, pues que se hallan, efectivamente, en él arcaísmos de vocabulario y de sintaxis que no se encuentran ya en los otros libros de la Biblia. Son los principales, según el Sr. Vigouroux:

1.º El empleo frecuente del masculino por el femenino, por ejemplo, en *hu'*, *el* por *hî*, *ella* y en *na' ar*, *mozo*, por *na' arah*, *moza*.

2.º El empleo del *yod* para unir entre sí dos sustantivos.

3.º Una construcción particular para el infinitivo.

4.º Ciertas frases poéticas, como *cubrir el ojo de la tierra*.

5.º El no hallarse en él, fuera de las palabras egipcias, otros vocablos extranjeros; lo cual muestra que los hebreos, al componerse el Pentateuco, no

estaban en relación con los asirios y otros pueblos, como hubo de suceder en tiempo de los Reyes.

V. En esta exposición de pruebas no hemos hecho más que compendiar el trabajo que á esta cuestión ha dedicado el Sr. Vigouroux. Dichas pruebas no son todas de igual valía; por ejemplo, la que se toma del Pentateuco samaritano no nos parece tan *ineluctable* como la que se funda en el testimonio constante de la Biblia; pero, en fin, lo que hace al caso es ver si esas pruebas, consideradas en conjunto, dan por resultado una efectiva certeza. ¿Es en realidad así? Todos los racionalistas, y también, preciso es decirlo, algunos católicos más atrevidos en crítica que prudentes, lo niegan. A nosotros parécenos que esas pruebas tendrán ó no tendrán carácter de evidencia según que se les agregue ó no otro argumento: el de la *prescripción*, ó sea, si se prefiere otro término, de la *posesión*. Así, en la suposición de que el Pentateuco fuese desconocido hasta ahora, ó un libro perdido como tantos otros, y se hubiese descubierto hoy, y estuviésemos en el caso de señalarle fecha y autor, las razones arriba expuestas conducirían á concluir con una cuasi certeza que dichos libros proceden de Moisés; pero, en fin, no habría perfecta certeza á causa de los argumentos que presentaría una escuela diversa, y que no dejarían de suscitar algunas dudas.

Pero en realidad la cuestión no se ofrece así, y esto no se tiene tan presente como debiera. El hecho es que poseemos desde tiempo inmemorial el Pentateuco, y lo poseemos como de Moisés, y *possessor potior haberi debet*. El Pentateuco lo hemos recibido nosotros de los judíos, los cuales, por arriba que se suba en su historia, no hallan noticia de protesta alguna contra el origen mosaico de ese libro, hecho que sería inexplicable si el Pentateuco no procediese de Moisés, y, por lo tanto, podemos con toda razón decir: El Pentateuco es de Moisés. ¡Y he aquí que, al cabo de una posesión de más de veinte siglos, vienen unos señores críticos á decirnos: Pues pruébennos ustedes que el Pentateuco es de Moisés! Nos hallamos entonces en la misma situación que tantos propietarios á quienes, después de haber venido sus antepasados poseyendo por varios siglos una misma heredad, se les llegase á decir: Pues pruebe usted que le pertenece esa heredad. Estamos, pues, en derecho de responder á los racionalistas: A ustedes le correspondería probar que el Pentateuco no es de Moisés. Conque ustedes delante, señores críticos.

Colocados en este terreno somos invencibles, porque para derribar nuestra tesis tantas veces secular no basta mostrar que tal ó cual fragmento del Pentateuco, ni aun que todo él, hubiera podido en rigor no ser de Moisés; pase, responderíamos; pero el caso está en que de él es. Ni bastaría tampoco probar, si posible fuese, que tal ó cual hecho referido en el Pentateuco ofrece inverosimilitudes, pues á eso responderíamos: Lo verdadero puede á veces no ser verosímil, y ese hecho es cierto y auténtico, según sabemos porque poseemos el Pentateuco. Ni aun bastaría el levantar con arte un sistema que, adornado con el aparato de la ciencia y los artificios todos del lenguaje, pudiese parecer desde el punto de vista humano más verosímil que el sistema del origen mosaico del Pentateuco, porque hasta en semejante caso estaríamos en derecho de responder: No basta eso; si hubiese usted descubierto ahora y nos trajera el Pentateuco, y se tratase simplemente de una tarea de crítica para conjeturar quién habría sido el autor, pudiera entonces vuestra teoría causarnos impresión, y hasta supondremos, si así lo quiere usted, que pudiera hallar entre nosotros algunos adeptos. Pero la cuestión, volveremos á repetirlo, no se presenta así: nosotros hemos poseído siempre el Pentateuco como de Moisés, y para destruir esta tradicional creencia es necesario más que hipótesis ingeniosas, más que verosimilitudes: se requerirían pruebas ciertas é invencibles, y usted no las da.

Mas aunque, según dejamos dicho, una posesión tradicional no puede destruirse sino con razones convincentes, conviene todavía que mostremos, para completar este argumento de la posesión, que las pruebas aducidas por los racionalistas en favor de su sistema no

son en modo alguno convincentes. Sabido es que las teorías imaginadas por los críticos respecto al Pentateuco vienen á reducirse en el fondo al sistema de que el Pentateuco ha de considerarse como un conjunto de fragmentos correspondientes á diferentes épocas, retocados y mejor ó peor reunidos en una época que se puede retrotraer hasta la vuelta de la cautividad. Pues bien, las razones que en pro de semejante hipótesis se alegan se reducen á tres, que sucesivamente vamos á refutar:

1.ª Su principal argumento lo sacan los racionalistas de la diversidad de los nombres de Dios en el Pentateuco: desde el capítulo VI del Exodo se llama á Dios indiferentemente *Elohím* ó *Jehovah*; pero en todo el Génesis hay fragmentos donde exclusivamente se encuentra Elohím, y otros en que sólo se llama á Dios Jehovah. Concluyen de ello los racionalistas que el Génesis es debido al menos á dos autores, y que la tradición que le atribuye á Moisés es apócrifa. Para que la conclusión de esos críticos fuese fundada, sería preciso que el nombre de Jehovah hubiese sido desconocido en tiempo de Moisés, y habría entonces fundamento para negarle los pasajes que pudiéramos llamar jehovistas; pero de hecho, según el Exodo, á Moisés precisamente fué á quien Dios se reveló como Jehovah. (Véase ese nombre.) En cuanto á la explicación de esa distinción entre las pasajes jehovistas y elohístas, puede darse, ó bien suponiendo que Moisés tuvo á la vista é insertó en el Pentateuco documentos más antiguos en que se llama á Dios Elohím, ó bien haciendo notar que, generalmente, se denomina á Dios Elohím cuando se le representa como Dios del universo, y Jehovah cuando se habla de Él como adorado por los hebreos. De todos modos, es absolutamente imposible, poniendo aparte los pasajes elohístas, que son en mayor número, llegar á hacer nada que se parezca á una historia seguida. Y, por último, tendríamos que preguntar si habían de considerarse como elohístas ó como jehovistas los pasajes, bastante numerosos, en que se hallan reunidos ambos nombres.

2.ª Creen también los críticos poder negar la autenticidad del Pentateuco apoyándose en ciertas contradicciones que pretenden hallar en él, y que, según ellos, se explicarían por la diversidad de autores, los cuales contarían el mismo hecho de diferentes maneras.— Conforme antes hemos dicho, para que ese argumento valiese algo contra nosotros se necesitaría que los racionalistas demostrasen una contradicción de manera no meramente verosímil, sino absolutamente cierta. Y es el caso que esas pretendidas contradicciones son tan fáciles de conciliar que ni el mérito de la verosimilitud tienen á su favor. Así se nos oponen ejemplos del tenor siguiente: Jacob marcha á Mesopotamia en un pasaje para buscar allí esposa (Génesis, XXVII, 46 y sig.), y en otro por huir de la cólera de Esaú (XXVII, 41-45): las riquezas de Jacob atribúyense en un sitio á la bendición de Dios (XXXI, 4-48), y en otro á la industria del Patriarca (XXX, 25-43); José es vendido por sus hermanos, según un versículo, á unos ismaelitas (XXXVII, 25), y según otro (28) á unos madianitas; el esclavo hebreo debe recobrar su libertad aquí pasados seis años de servicio (Ex., XXI, 1-6), y más allá al tiempo del año del Jubileo (Lev., XXV, 39-41). No son necesarias grandes reflexiones para ver que hay en eso cosas que son una adición, y no una contradicción: la huída de Jacob tuvo dos diferentes motivos: su riqueza procedió de su industria, pero ésta fué bendita por Dios; los madianitas de José eran ismaelitas por la misma razón porque los bávaros son alemanes; y, en fin, aunque el esclavo hebreo no debiese servir más de seis años, tenía además la ventaja de recobrar su libertad antes de ese plazo si venía un año de Jubileo. Todas las demás contradicciones alegadas por los racionalistas se resuelven, poco más ó menos, con la misma facilidad, y creemos inútil insistir más en ello.

3.º Por último, ciertos hechos análogos que se han repetido varias veces en la época de los Patriarcas se hallan por esa razón varias veces también referidos en la Biblia, y los racionalistas han creído ver en esas repeticiones la prueba de la existencia de varios documentos yuxtapuestos. Ni es tampoco aquí difícil la respuesta: ¿por qué no ha-

bría de haber algunos relatos análogo si lo han sido también varios hechos? ¿Pueden, por ejemplo, probar los críticos que Sara no fué arrebatada dos veces en Egipto y en Gerara? (Génesis, XII, XX.) ¿Que Abimelec no ha contraído alianza primeramente con Abraham, y luego con Isaac? (XXI, XXVI.) ¿Que Dios no haya podido enviar dos veces codornices á los hebreos en el desierto, ni hacer brotar dos veces agua de la piedra de una roca? (Exodo, XVI, XVIII; Números XI, XX.) Evidente es que los críticos nada pueden probar respecto á esto, y entre sus hipotéticas afirmaciones y el tantas veces secular relato del Pentateuco no es dudosa la elección.

Así, pues, las objeciones de los racionalistas contra la autenticidad del Pentateuco á nada conducen.....; pero no; reconozcamos que para algo sirven: para confirmar mejor esa misma autenticidad. Porque preciso es, en efecto, que una tesis sea bien sólida para haber podido resistir á tantos y, digámoslo también, tan hábiles ataques, y la tesis católica resiste y subsiste á pesar de todo. Y, por el contrario, ¿qué vemos en el campo de los adversarios? Un cambio continuo de sistemas, tanto que los mismos racionalistas reirían de gana si se intentase resucitar algunas de las teorías de sus predecesores. En realidad, sólo están acordes en un punto: en negar la autenticidad del Pentateuco, y su harmonía en ese punto es demasiado completa para no aparecer sospechosa, sobre todo en presencia de su desacuerdo, no menos completo en cuanto se trata de establecer una teoría positiva y de rehacer la historia de la composición del Pentateuco. No nos toca entrar aquí en el pormenor de esas teorías, pues en este artículo no hacemos más que mantenernos á la defensiva; pero no habremos de omitir, sin embargo, antes de dar término á estas líneas, una observación: ¡cuán bella confirmación de la autoridad del Pentateuco no ofrece ese desacuerdo de los racionalistas cuando tratan de explicar el origen de esos libros descartándose de Moisés! Desacuerdo tan completo que un mismo pasaje, estudiado *intrínsecamente* por cinco diferentes racionalistas, lo atribuirán á cinco épocas diferentes y separadas por algunos siglos de intervalo. Cuando la crítica intrínseca da de sí tales resultados, sería de su parte más justo, al par que más modesto, no despreciar los testimonios extrínsecos; los cuales al menos no han variado nunca y han proclamado constantemente á una voz que el Pentateuco es de Moisés. (Véase Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos modernos*, principalmente el tomo II; *Manual bibl.*, tomo I; *Los Libros Santos y la Crítica racionalista*, tomo II y III; el presbítero Sr. De Broglie, *Anales de Filosofía Cristiana*, 1886; Schœbel, *Demostración de la autenticidad del Génesis*, etc.; Welte, *Ilustración del posmosaísmo en el Pentateuco* (en alemán). Cfr. *El Pentateuco* en la *Biblia* publicada por Lethielleux.

DUPLESSY.

PEREGRINACIONES. — Llámanse así los viajes emprendidos con intención religiosa para visitar un sitio ó un objeto notable por particulares circunstancias de santidad. Y esa denominación (ó mejor dicho la correspondiente en su idioma) suelen aplicarla también los franceses al santuario ó lugar que es objeto de la peregrinación.

II. Las devociones de esta clase, tan antiguas como el hombre, se apoyan en los siguientes principios, enseñados por la Iglesia católica. Es racional, útil y necesario el culto exterior; y siendo la peregrinación una de las formas de dicho culto, puede justamente practicarse en espíritu de adoración ó de veneracion, de impetración ó de acción de gracias, de penitencia ó de edificación. Ciertos sitios y ciertos templos, ciertos objetos tales como imágenes y reliquias, los ha escogido Dios á veces para instrumento de sus manifestaciones ó de sus misericordias, y cosa es muy propia que los hombres tomen en consideración eso. Dios ha recompensado á menudo con muy señaladas gracias la piedad de los peregrinos. Ha querido el Señor, en honor de los Santos, de los ángeles, y sobre todo de su santísima Madre, que su recuerdo y la eficacia de su intercesión fuesen particularmente unidos á ciertas peregrinaciones. Pero como en la Iglesia católica

ha de hacerse con religión, decoro y propiedad, ha recordado á menudo la misma Iglesia, y principalmente en el Concilio Tridentino (Ses. XXV, decreto 2), la vigilancia que deben ejercer los Obispos sobre esta clase de devociones.

Se aducen respeto á las mismas los reparos siguientes, que vamos á enumerar, empleando el propio estilo que contra ellas adoptarían los adversarios:

1.° Su origen, que éstos califican de enteramente profano, supersticioso, ridículo y pagano.

2.° Sus flagrantes abusos, como la venalidad de las cosas religiosas, lo frívolo de las prácticas, lo mundano de los usos, y tal cual vez el desorden de la conducta.

3.° Sus errores fundamentales, tales como la remisión de todos los crímenes y de todas las penas que sobre el peregrino pesaban, y de las cuales va absolutamente absuelto, y la prodigiosa eficacia atribuída á los ejercicios y oraciones en sufragio de las benditas ánimas del Purgatorio.

4.° Las indescriptibles escenas de exaltación, fanatismo, lágrimas y gritos, plegarias en alta voz y con extraños ademanes, alucinación contagiosa, y, por último, pretendidas curaciones, de las cuales demasiados ejemplos ocurren, se dice, en Lourdes desde hace veinte años.

III. Que pueda haber abusos y que realmente los haya, no ha aguardado la Iglesia á que viniesen á decirlo sus adversarios. Diez siglos ha que un Concilio de Châlons ordenaba se les pusiese correctivo, y cinco siglos pasaron ya desde que la *Imitación de Cristo* aconsejaba precaución en esta materia, y tres siglos van que el Concilio de Trento *(loc. cit.)* dictaba sus disposiciones respecto á ese punto. Mas de eso á suprimir las peregrinaciones media demasiada distancia, que la prudencia de la Iglesia no habrá de franquear ciertamente.

1.° Que hayan podido establecerse peregrinaciones para reemplazar fiestas paganas, y suprimir del todo el culto de ciertos ídolos, ó por favorecer ciertas relaciones de comercio y tráfico (Bergier, *Dicc. de Teol.*, artículo *Peregrinación)* dejémoslo pasar; pero ¿qué tendrá eso de tan reprensible? Hasta puede haber sucedido que, por error, tal ó cual personaje sospechoso, tal reliquia imaginaria ó tal hecho legendario, hayan aquí ó allí entrado en posesión del favor público; pero sabido es que la Autoridad eclesiástica ha empleado todos los medios de la prudencia para corregir tales errores, como lo vemos en la historia de San Martín, que echó abajo un altar erigido por equivocación á un miserable ladrón. Si á despecho de las prohibiciones de la Autoridad espiritual subsisten peregrinaciones falsas, esa obstinación supersticiosa no le es imputable á la Iglesia. (Véanse los artículos *Milagros* é *Imágenes milagrosas de la Virgen.*)

2.° Otro tanto decimos de los abusos que se crea notar en las mismas peregrinaciones, y que sería bueno examinarlos de cerca para ahorrarse así, á menudo, un escándalo farisaico muy fuera de lugar; costumbres hay vulgares sin duda, pero inocentes é inofensivas, que un espíritu prudente tolerará, mientras un arrebatado no conseguiría otra cosa que empeorarlas. No hay que confundir unas piadosas ofrendas con el tráfico simoníaco, y no siempre se podría impedir que gentes más ó menos delicadas en educación y sentimientos probasen á allegar algunas ganancias á la sombra de la peregrinación; demasiado sopla en ese sentido el espíritu de la época.

Ni hay, tampoco, más razón para hacer responsables á la Iglesia de los próceres mundanos y el desarreglo tal vez de ciertos turistas, que si pudiera excluirlos de sus santuarios ¡cuán de buena gana lo efectuaría!

3.° Por las peregrinaciones de petinencia se obtenían á menudo, principalmente en la Edad Media, y no sin justo motivo, absoluciones é indulgencias, cuya importancia sólo choca á los que están poco enterados de los usos de entonces en materia de excomuniones, interdictos y penitencia pública; podría, cuando más, ponerse algún reparo acerca de un poco de énfasis en ciertas fórmulas conservadas por respeto á la tradición. La Sede Apostólica varias veces, y todavía recientemente, ha hecho revisar esos pomposos catálogos

de gracias é indulgencias, y ha mandado quitar las demasías que la imaginación hubiese podido introducir en ellos.

4.º Sin duda que se encuentra vivamente sorprendido quien, sin la preparación de algunas nociones históricas, asiste á algunas peregrinaciones singulares, como la célebre "procesión con danzas„ de Echternach; pero cuando se pára un poco la consideración en ello, se echa luego de ver la sabiduría de la Iglesia en su respeto á tradiciones que nada tenían de particular en un principio, y que sólo han venido á parecer extrañas á causa de su antigüedad, y del cambio que desde entonces se ha operado en las costumbres y en las ideas; y ciertamente que ese cambio no presenta siempre un valor tan indiscutible que deba hacerse en obsequio á él sacrificio completo de lo pasado. ¿Será cosa, por ejemplo, de que en aras de esa mudanza de tiempos hayamos de sacrificar el fervor y sencillez de nuestros padres en las preces hechas en público y en voz alta? ¿Habremos de sacrificarle, por ventura, la profunda emoción que el Espíritu divino "que donde quiere sopla„, puede hoy, lo mismo que en otro tiempo, comunicar á la multitud congregada bajo los estandartes de una peregrinación? ¿Habremos de sacrificarle el entusiasmo que naturalmente excitan marcadísimos y milagrosos favores otorgados de lo alto á infelices enfermos y á los que por ellos oran y suplican? No ciertamente; nada hay que nos exija ese sacrificio á los gustos del día y al respeto humano. La vigilancia que el Episcopado ejerce respecto á las famosas peregrinaciones de Lourdes, nos es garantía de que no traspasan nada los límites del buen sentido y del sentido cristiano. La prudencia y discreción que se guarda en el examen oficial de los hechos extraordinarios tan frecuentes en aquel santuario, nos garantizan igualmente que no es todo allí alucinación y sugestión, y mucho menos superstición y superchería.

Las expresiones violentas que emplean nuestros adversarios para censurar todo lo que se imaginan ver allí de extravagante, sálense evidentemente del tono exacto y sereno, propio de la Ciencia. Si hay abusos en Lourdes, quiero ser yo el primero en lamentarlos y censurarlos; pero el criterio indispensable para hacerlos constar y apreciarlos está en manos de la Iglesia; á ella es á quien toca examinar y juzgar. Yo todo lo que creo deber decir es que los actos oficiales, y señaladamente la última pastoral del Obispo de Tarbes, no dejan casi lugar á creer que encuentre en tal asunto la Iglesia nada que reprender y condenar.

(Véanse los artículos *Lourdes, Loreto;* Mons. Germain, *El monte de San Miguel;* el Revdo. P. Hilario, O. C., *Nuestra Señora de Lourdes,* y diversas relaciones recientes de la peregrinación popular de penitencia á Jerusalén, etc.)

Dr. J. Didiot.

PESIMISMO.—Consiste el *Pesimismo* en sostener que la suma de males supera á la de bienes en el universo. Demostramos en el artículo acerca de la *Providencia* que el mal es tan sólo un accidente en este suelo, y que, sin ser nuestro universo el mejor de los que podía Dios crear, posee una perfección que conviene á la naturaleza de los seres de que se compone, y que el bien domina en él por todas partes, aun allí donde se encuentra el mal; nos contentaremos, pues, ahora con exponer y refutar los principales argumentos en que el Pesimismo se apoya.

I. *Exposición del asunto.*—Que ese singular error, enseñado en los libros sagrados del budhismo, haya tenido en Occidente poetas como Leopardi y Gœthe, se comprende, atendido que una alma de poeta puede sentir los dolores de la vida tan vivamente que sólo mire el mundo por su aspecto de valle de lágrimas; pero que semejante error haya venido á ser el fondo común de todo un sistema de Filosofía con aceptación en nuestro siglo, cosa es de la cual le cuesta á uno trabajo persuadirse. Existe, sin embargo, una escuela pesimista que llena la Alemania, que hace grandes progresos en Rusia, y cuyos jefes, Schopenhauer y Hartmann, figuran entre los filósofos más nombrados de nuestro siglo.

Pretenden los pesimistas apoyar su doctrina en consideraciones *a priori* y en hechos experimentales.

En conformidad á los principios de Kant, distinguen en las cosas del mundo el *noumeno* y el *fenómeno*, entendiendo por el primer nombre el fondo permanente é inconsciente que existe bajo las apariencias, y por el segundo la apariencia que pasa y se nos revela á nosotros. Según Schopenhauer, el *noumeno*, el fondo de todas las cosas, es una voluntad ciega que hace obrar á todos los seres, como el instinto hace obrar á los animales. Hartmann cree que esa voluntad no es ciega, puesto que todos los fenómenos del universo se suceden según las leyes de una admirable lógica; pero que, aunque tenga la inteligencia de lo que quiere, es una inteligencia inconsciente, y de ahí el título de su principal obra, *Filosofía de lo inconsciente*. Como quiera que sea, esa voluntad se objetiva, es decir, que se manifiesta en la existencia de los fenómenos, produciendo los seres materiales y los individuos dotados de conciencia. Todos estos seres tienen, pues, por fondo común la voluntad. Nuestros pies son la voluntad de andar; nuestras manos la voluntad de coger, y nuestra vida la voluntad de vivir, y esto con conciencia de ello.

Como todos los seres que conocemos son voliciones; como además, en sentir de los pesimistas, toda volición es un esfuerzo, y todo esfuerzo es doloroso, síguese de ahí que el dolor es el fondo de todas las existencias que conocemos, y que la suma de nuestros males supera la de nuestros bienes. Admite, no obstante, Hartmann que este mundo es el mejor posible por ser la realización más perfecta posible de lo absoluto; pero esa realización es necesariamente tan imperfecta que la suma de nuestros males vence con mucho la de nuestros placeres, por más que éstos sean positivos. Tenemos, pues, en tal doctrina un pesimismo mitigado, pero que no por eso deja de ser pesimismo.

Invocan también la experiencia para sostener dicha conclusión. No hay duda que el hombre ama la vida, y se complace en ella al mismo tiempo que siente los padecimientos que esa vida lleva consigo; pero los pesimistas explican esa mezcla y esas oscilaciones del placer al dolor y del dolor al placer por una secreta y continua lucha de la voluntad absoluta y de la voluntad consciente. Es ése un ardid de la voluntad absoluta, que quiere que amemos la vida, y nos da la ilusión del placer, y un despertar de la voluntad consciente que nos disgusta de la existencia y nos hace sentir sus males, demasiado efectivos. Además, para demostrar experimentalmente que el fondo real de la existencia es el mal, hace Hartmann numerosos cálculos, que todos le dan rigorosamente por resultado que la suma de los males es mayor que la de los bienes. He aquí en breve resumen cómo discurre él. Los bienes que se consideran como los más preciosos de todos, la salud, la juventud, la abundancia, ni aun se hacen cargo de ellos los que los poseen, y, por lo tanto, su posesión no es un bien, mientras que su privación constituye un mal muy penoso. En cuanto á los placeres que se perciben, no hay ninguno que no vaya acompañado de dolor. Al placer de beber va asociada la sed, y al de comer, el hambre. Y, en fin, si se comparan los placeres percibidos á los dolores que los contrapesan, se verá que es precisa una cantidad prodigiosa de placeres para compensar los sufrimientos que les corresponden. Compárense las torturas del hambre y la sed con la satisfacción de comer y beber. "¿Queréis, dice Schopenhauer, poneros en un abrir y cerrar de ojos al tanto de esto, y saber si el placer no excede á la pena, ó tan solamente si se compensan entre sí? Pues comparad la impresión de un animal que devora á otro con la del que es devorado."

Toda esta teoría va, como se echa de ver, á la inversa de la doctrina cristiana y del buen sentido. Nosotros decimos que Dios nos crea por bondad y por nuestro bien; mientras que, al contrario, la voluntad absoluta que nos pintan los pesimistas no puede darnos nuestra existencia individual sin constituirnos en el mal y el padecer. De donde resulta que la moral pesimista habrá de tender á la realización de un ideal completamente opuesto al de la moral cristiana. El deber del cristiano es conformar su voluntad á la de Dios, tender á la perfección desarrollando y ennobleciendo las facultades todas que del Creador ha recibido, y conseguir

así la vida eterna. El fin que se proponga el pesimista será el aniquilamiento de cuanto existe y la lucha contra las tendencias de la vida absoluta. A lo que habrá que aspirar es á sustituir en todas las voluntades conscientes el deseo de no vivir en lugar del deseo de la vida. Cuando todas las voluntades conscientes digan unánimes: "No queremos ya vivir„, la voluntad absoluta, que sólo en ellas puede objetivarse, dirá inconscientemente: "No quiero ya vivir.„ Y aquel día el mundo quedará aniquilado sin remedio y el mal destruído para siempre, y poseeremos todos la felicidad en la muerte. Hartmann ha trazado las condiciones que debe realizar la humanidad para llegar á ese resultado mediante lo que él denomina *suicidio cósmico*. Parece que los partidarios del pesimismo forman, no solamente una escuela, sino también una verdadera secta que tiene sus ritos y sus prácticas secretas, y que trabaja para realizar las condiciones del *suicidio cósmico*.

II. ¿Y será necesario refutar teorías que por tan evidente manera contradicen á la razón y al buen sentido?

A tres asertos se reducen las pruebas *a priori* del pesimismo:

1.º El ser absoluto es el fondo de la existencia de todos los seres contingentes.

2.º El ser absoluto es una voluntad sin conciencia de sí, y las existencias contingentes son un acto de esa voluntad.

3.º Todo acto de voluntad es un esfuerzo doloroso.

Falsos son todos tres asertos. Dejamos refutados los dos primeros al mostrar que Dios es distinto de las criaturas y esencialmente libre é inteligente. (Véanse los artículos *Dios*, *Creación*, *Providencia*, *Panteísmo*.) El tercer aserto erige en regla general lo que sólo se verifica respecto á ciertos actos de voluntad, á los cuales nos decidimos con pena á causa de los motivos ó móviles que nos inclinaban á la decisión en opuesto sentido; pero cuando obramos sin esas contrariedades interiores queremos sin esfuerzo, y sobre todo sin dolor. De modo que todos los puntales de esa fantástica andamiada vienen á tierra desmoronados.

Inadmisibles son también las pruebas con que se pretende en el terreno experimental establecer que la suma de nuestros padecimientos es mayor que la de nuestros placeres. Observemos lo primero que, conforme á los principios del Pesimismo, no deberían existir placeres ningunos en la vida, pues que, siendo todo en ésta esfuerzos, todo tendría que ser doloroso. Añádase que para tales cálculos tómanse tan sólo en cuenta los padecimientos y bienes sensibles, sin atender á los bienes del orden moral, que son infinitamente superiores. El hombre virtuoso quiere mejor padecer que faltar á sus deberes, y en el cumplimiento penoso de ellos experimenta una alegría íntima que no trocara por todos los placeres sensibles. ¿Pues qué diremos, con mayor motivo, de los bienes de la otra vida que espera, y cuyos preludios, digámoslo así, percibe en la dicha de amar y servir á Dios?

Hasta en el supuesto de que no se hubiesen de tomar en cuenta más que los padecimientos y satisfacciones sensibles, para responderse á la pregunta de "*si la vida vale la pena de vivir*„ preciso sería contestar que las emociones gratas constituyen el fondo de nuestra existencia, y que los padecimientos no son en ella más que accidentes pasajeros. Si se habitúa uno al bienestar, también se habitúa á las molestias y á los padecimientos, y el hambre, la sed y el sentimiento de las demás necesidades nuestras existen en la mayor parte de los seres solamente de un modo transitorio, y cuando se hacen sentir es para impelernos vivamente hacia un bien en el cual encontraremos goces. Y, por fin, si la cierva que el león devora padece infinitamente más de lo que goza su devorador, sus padecimientos duran sólo unos instantes, y algunos minutos de padecimiento están abundantemente compensados con años de vida dichosa.

Así, pues, aun los mismos bienes sensibles de la vida ya compensan la pena del vivir.

Por lo demás, como quiera que sea de esa cuestión, basta saber que tenemos una alma espiritual, y deberes y destino inmortal, y que Dios no es una fuerza brutal y tiránica, sino un Señor justo y

santo, para que la moral pesimista deba ser rechazada con horror, pues que los padecimientos sensibles de esta vida no pueden ponerse en parangón con la valía del deber, el mérito de la virtud y el gozo de la eternidad.

J. M. A. VACANT.

PHALEG.—Descendiente de Sem y antecesor de Abraham. He aquí lo que de él nos dice el Génesis (X, 25): "Y á Heber nacieron dos hijos: el nombre del uno Phaleg, porque en sus días fué dividida la tierra: y el nombre de su hermano Jectan.„ Como, pues, Phaleg dista ya de su ascendiente Sem cuatro generaciones, los racionalistas han atacado ese versículo que retarda la división de la tierra, es decir, la división de los pueblos, á tanto tiempo después de Noé. Dificultad es ésta á la cual puede contestarse de tres diferentes maneras:

1.ª Poole, en un docto trabajo, asienta que puede retardarse hasta Phaleg la primera separación de los hijos de Noé.

2.ª La mayor parte de los exégetas hacen notar que la Biblia no habla aquí de la *primera* separación, y que puede bien tratarse simplemente de la partición de la familia de Heber, habiéndose ido los unos con Phaleg y los otros con Jectan.

3.ª Oppert ofrece una nueva solución: *palga* en caldeo significa canal, y habría de traducirse el citado versículo: "El nombre del uno, Phaleg, porque en sus días fué *canalizada* la tierra.„ La canalización de la Caldea era un hecho bastante importante para dar motivo al nombre de Phaleg; con lo cual tenemos que, si se adopta este sentir, no se trata ya de la dispersión en el versículo 25, y la dificultad se desvanece por sí misma. (Véase Oppert, *Expedición á Mesopotamia*, t. II, pág. 288.)

PHUL.—Al referir el reinado de Manahém, Rey de Israel, exprésase el libro IV de los Reyes en los siguientes terminos: "Vino Phul, Rey de los asirios, á la tierra, y dió Manahém á Phul mil talentos de plata para que le ayudase y le afirmase su reino.„ (XV, 19.) Phul es el primer Rey asirio que nombra la Biblia, y, cosa rara, los textos asirios no hablan de él, ni aparece siquiera inscrito en el canon de los epónimos, que da la lista completa de los Reyes de Asiria en aquella época. Y cosa más extraña todavía: los textos asirios nombran á Manahém, y el Rey asirio que le ponen de contemporáneo no lo llaman Phul, sino Tiglathphalasar. ¿Cómo, pues? ¿Por ventura se habrá cogido en un error á la Biblia? Ciertamente que no; y por difícil que parezca el problema, se le han dado varias soluciones, de las cuales algunas son muy verosímiles, y que todas dejan á cubierto la inspiración del texto sagrado. Vamos á enumerarlas brevemente reduciéndolas á dos categorías, según que distinguen ó identifican á Phul y Tiglathphalasar.

I. 1.ª—Oppert supone un claro de cuarenta y siete años en el canon de los epónimos, y en ese tiempo coloca á Phul, á quien tiene por un General caldeo que se habría apoderado de Nínive y reinado allí. Pero para llenar del todo el hueco que abre, vése obligado Oppert á suponer un Azarías y un Manahém II, de quienes no nos habla la Biblia, á imaginar errores de copistas en ciertas fechas, etc.; de modo que hoy es él sólo quien sostiene esa opinión.

2.ª Para G. Rawlinson, Phul era un usurpador que se había apoderado de parte de Asiria, mientras que el Rey legítimo, Tiglathphalasar, continuaba reinando en la otra. A. von Gutschmidt le juzga un Rey asociado al imperio de Tiglathphalasar, ó, por lo menos, un aliado que gobernaba la Babilonia y parte de Asiria.

3.ª Otros doctos buscan á Phul en el canon de los epónimos. Köhler cree encontrarlo en un magistrado epónimo (así se designa al que daba su nombre al año) de 768, Purilsagalli; Rosch piensa que se trata del epónimo de 769, Bil-Malik; bajo la pluma del autor hebreo Bil se habría tornado Phul, y Malik, por significar rey, habría sido tomado como nombre común; y, por último, G. Smith identifica á Phul con el Rey Binnirar, á quien llama Vulnirar.

II. Hoy la mayor parte de los críticos identifican á Phul con Tiglathphalasar porque, efectivamente, en la Biblia, en las inscripciones asirias y en Beroso vénse atribuídos los mismos he-

chos al Rey asirio, contemporáneo de Manahém, sin más diferencia que en el nombre, llamándosele en un lado Phul (ó Por en el canon de Tolomeo), y en el otro Tiglathphalasar. Así, pues, para solventar toda dificultad procedería tan sólo preguntarnos si esos dos nombres no son en el fondo uno sólo, ó si no podrán al menos designar la misma persona, y resulta que estas dos soluciones son ambas plausibles.

1.º Puede suceder que Phul venga de Tiglathphalasar, pues que á menudo se ha designado á los Reyes de Asiria por los últimos elementos de su nombre, y así Merodach-Baladán se ha llamado Baladán, etc., y por el mismo estilo pudo *Tuklat-habal-asar* hacerse *habal-asar*, y después *habal*, *bal* ó *pal*, que se habría pronunciado *Phul*.

2.º Puede también suceder que Phul y Tiglathphalasar hayan sido dos nombres diferentes del mismo personaje; pues, siendo éste un usurpador, puede muy bien haberse llamado primeramente Phul, y después, al apoderarse del trono, cambiar ese nombre de súbdito Phul por el de Tiglathphalasar, que otro Rey había llevado ya. Ejemplo por el estilo nos ofrece la historia en nuestra época, cuando á un mismo personaje le llamamos indiferentemente, ora Bonaparte, ora Napoleón I. (Véase Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos*, t. IV; F. Lenormant, *Cartas asiriológicas*, carta 1.ª; Oppert, *Salomón y sus sucesores;* Schrader, *Las inscripciones cuneiformes* (en alem.), 1883; Massaroli, *Phul y Tuklatpalasar* (en ital.), 1882.)

PIEDRA *(Edad de la).*—No puede dudarse que el hombre se haya servido en otro tiempo de la piedra para hacer de ella armas y utensilios. Hoy mismo, por más generalizado que se halle el empleo de los metales, no ha desaparecido completamente el uso de esa materia en los instrumentos de los pueblos civilizados, y en Francia mismo los habitantes del campo en lugares apartados no han renunciado por completo á semejante uso. Con mayor razón ha debido éste prevalecer en las épocas de relativa barbarie que precedieron á nuestra brillante civilización.

La cuestión está en si algún día se empleó la piedra con exclusión de todo metal; ó en otros términos, si, como lo afirman, ha habido para nuestros países occidentales, para toda Europa podemos decir, una verdadera edad de la piedra.

A esta pregunta categóricamente formulada, debemos responder afirmativamente. Así como la Arqueología depone en favor de la extremada antigüedad de la industria metalúrgica en otros países, tal como en Asia y Africa, no menos resuelta se presenta para atestiguar que esa industria era completamente ignorada de la primera avenida de emigrantes que se asentaron en nuestras tierras.

Nada viene, ciertamente, á probarnos que el hombre haya bajado en Europa hasta aquel grado de abyección que constituye el triste estado de algunas tribus contemporáneas, y que la escuela evolucionista presentaría de buen grado como señal de nuestra procedencia animalesca; antes bien los mismos descubrimientos de la Arqueología prehistórica protestan contra semejante suposición. (Véase el artículo *Hombre.*) Mas no puede ponerse en duda que una porción de hechos muestran cómo los primeros poseedores de nuestro suelo desconocían verdaderamente el uso de los metales.

En apoyo de este aserto, que á su parecer no necesita pruebas, conténtanse generalmente los adeptos de la prehistoria con presentarnos la inmensa cantidad de objetos de piedra de diversas especies, y principalmente de silex, con que tienen atestados sus museos. Si hemos de ser francos, ese argumento no llega á persuadirnos; pues habiéndose hecho en todos tiempos uso de la piedra, y habiéndose perpetuado su uso hasta nuestros días, es natural que el suelo guarde un número considerable de ese género de objetos; de suerte que, lejos de pasmarnos de su gran número, lo que nos choca es su escasez relativa. Porque hay que considerar, en efecto, que mientras los metales, y sobre todo el hierro, pueden desaparecer por efecto de la oxidación, no sucede lo mismo con los instrumentos de piedra, los cuales han debido llegar todos hasta nosotros. ¿Qué es, pues, su número en relación á la inmensa serie de generacio-

nes que se han sucedido en nuestro suelo, aun ateniéndonos en esto á los datos de la cronología tradicional?

Lo que nos hace más efecto que todos esos descubrimientos sin consecuencia, son los hechos estratigráficos, que nos muestran sobrepuestas en un mismo punto, en orden evidentemente cronológico, diversas industrias, entre las cuales la más antigua aparece caracterizada por el uso exclusivo de la piedra.

Preciso será advertir que los casos de sobreposición por ese estilo no son tan comunes como lo dan á entender los adeptos de la prehistoria. Sólo de tarde en tarde se topa con esos yacimientos de industrias, digámoslo así escalonadas, y cuando parecen no puede, con mucho, asegurarse que el orden de sucesión sea siempre el indicado por la teoría. He aquí, no obstante, algunos casos de esa especie en que la industria de los metales se ha encontrado de un modo franco sobrepuesta á la de la piedra.

En Boz, á la orilla izquierda del Saona, á un metro de profundidad, ha hecho constar Mr. Adrien Arcelin la existencia de una estación galo-romana, y un metro más abajo una estación neolítica ó de la piedra pulimentada. En todas sus investigaciones sobre los ribazos del mismo río ha encontrado siempre la industria romana y de los metales á menos de dos metros de profundidad, y la industria de la piedra á una hondura de dos á cinco metros.

En la célebre gruta de Arcy-sur-Cure (departamento del Yonne) se ha encontrado el señor Marqués de Vibraye con tres yacimientos de distinto nivel. A falta de metales presentaba la capa superior restos de especies de animales contemporáneos, indicio bastante de la reciente fecha de su formación. Más abajo halláronse tan sólo silex tallados y huesos de especies ya desaparecidas, como el reno y el oso mayor.

Tenemos en el Charenta varios descubrimientos análogos. En una de las grutas llamadas de los Fadets, Ayuntamiento de Vilhonneur, se han encontrado, debajo de tejas con rebordes propias de la época romana, los restos de una industria de las más primitivas, caracterizada por hojas de silex y obras groseras de alfarería.

En la gruta del Placar, sita en aquel mismo Ayuntamiento, se halló una serie de yacimientos más notables todavía, pues se han encontrado hasta ocho separados por derrumbamientos calcáreos, y que contenían objetos de piedra diversamente tallada sin vestigio alguno de metal.

Por raros que sean los descubrimientos de esta índole, bastan, á nuestro entender, para dar la razón á los prehistoriales que afirman la existencia de una edad de la piedra. Lo cual puede decirse, no sólo de Francia, sino de toda Europa, porque en todas partes, ó poco menos, en Inglaterra y en Dinamarca principalmente, se han observado casos de sobreposición análogos á los que dejamos referidos, si no más manifiestos aún.

Otro argumento hay además que, no obstante ser puramente negativo, tiene también su importancia en la cuestión. Los yacimientos donde se han encontrado productos de la industria humana íntimamente asociados á restos fósiles de especies animales desaparecidas de nuestras regiones son ya numerosos, y, según creemos, en ninguna parte se ha hallado en tales casos un objeto de metal. Prueba bastante, á nuestro entender, de que en la época relativamente remota que llamamos cuaternaria, y que cierra los tiempos geológicos, vivía el hombre de nuestros países reducido, efectivamente, al uso exclusivo de la piedra, el asta y el hueso.

Hay más: un tal cual número de hechos nos autorizan á creer que ha habido, no sólo una, sino dos edades de la piedra claramente distintas, de las cuales sólo la primera se referiría á la época cuaternaria, mientras que la otra habría inaugurado la época actual. Sus caracteres serían la piedra tallada y la piedra pulimentada respectivamente como distintivo de cada una de esas dos edades.

Pero éstas, á las cuales se ha designado con los nombres de *paleolítica* (por παλαιος, antiguo, y λίθος, piedra) y *neolítica* (por νέος, nuevo), ¿son en realidad tan distintas como lo pretenden ciertos adeptos de la escuela prehistórica? ¿No penetra acaso la primera de esas edades en los dominios asignados á la siguiente? ¿No se encuentran nun-

ca huesos de los animales fósiles propios de aquélla asociados á la piedra pulimentada? ¿Pertenecen tal vez las vasijas y las especies domésticas exclusivamente á la época neolítica? No se debe sostener tal cosa si no queremos cerrar los ojos á la evidencia de los hechos.

Varias veces, en efecto, se han encontrado mezclados y confundidos animales fósiles y animales domésticos, piedra tallada, piedra pulimentada y vasijas de alfarería. No se puede, sin embargo, desconocer todavía que aun en esto varios casos de sobreposición vienen en apoyo de la división de la edad de la piedra en dos partes. Permítasenos señalar algunos.

En la gruta de Gourdan (en el Alto Garona), tan minuciosamente explorada por Mr. Piette, se ha encontrado en la superficie un hogar de la edad de la piedra pulimentada nada mezclado con los huesos de reno, que constituyen la masa de aquel yacimiento.

En Sornes (las Landas), en la gruta de Duruthy, el mismo explorador ha mostrado diversas capas sobrepuestas, de las cuales sólo la superior contenía objetos referentes á la edad de la piedra pulimentada.

Igual descubrimiento en la gruta del Placar, en Vilhonneur (del Charenta). Allí, como hemos dicho, se hallan hasta ocho de los que pudiéramos llamar pisos arqueológicos claramente distintos, y todos se relacionan á la época de la piedra tallada, excepto el más reciente, que encerraba piedra pulimentada, vasijas y huesos de animales pertenecientes á las actuales especies.

En resumen: la estratigrafía no suministra, fuerza es confesarlo, sino un corto número de hechos en apoyo de la distinción de las dos edades de la piedra; pero hay otras consideraciones que vienen á confirmarla. Es de reparar, por ejemplo, que la piedra tallada se encuentre las más veces acompañada de restos de animales de razas extinguidas ó desaparecidas como son el mammuth, el rinoceronte y el reno, mientras que la piedra pulimentada sólo raras veces se ha encontrado en esas condiciones. La presencia de animales domésticos, ó por lo menos de especies actuales, y hasta la de los objetos de alfarería, atestiguan la reciente fecha de los yacimientos en que se hallaba.

Procede, sin embargo, consignar una reserva. Parécenos que la anterioridad de la piedra meramente tallada en parangón con la pulimentada no ofrece duda; pero falta saber si la era neolítica merece verdaderamente ser asignada á la edad de la piedra, cosa que, á nuestro entender, podría ponerse en tela de juicio. A medida que la Ciencia va progresando más, crece el convencimiento de que la mayor parte de los yacimientos ó monumentos atribuídos de pronto á la edad de la piedra pulimentada pertenecen realmente á la de los metales. Tal sucede con los dólmenes y otros monumentos megalíticos. Las excavaciones practicadas más recientemente han probado que la mayor parte de ellos, y aun los de Bretaña, que eran considerados como los mas antiguos, corresponden en realidad á la época de los metales. Por hoy se pierde ya la cuenta de los muchos en que sus exploradores han encontrado el bronce.

No hay duda que en esos monumentos, como en todos los depósitos y estaciones atribuídas á la época neolítica, es la piedra el elemento dominante; pero basta que se encuentre en ellos una parcela de metal bien auténtica para que no se los pueda atribuir á la edad de la piedra.

El eminente director del Museo de Saint-Germain-en-Laye, Mr. Alejandro Bertrand, nos parece estar en lo cierto al proponer que se confundan é identifiquen las dos pretendidas edades de la piedra pulimentada y del bronce, al menos por lo que toca al territorio de la antigua Galia. Realmente, parecen, en efecto, esas dos edades formar solamente una, la primera de la actual época geológica. Sin duda que al principio se empleó casi exclusivamente la piedra, lo cual era muy natural en un pueblo recién llegado, que se veía en el caso de atender de prisa á sus más apremiantes necesidades, y que en su larga peregrinación había podido perder en parte los secretos de los procedimientos metalúrgicos. Esos secretos, que no todos habían olvidado por completo, volvió á encontrarlos y difundirlos aquella gente cuando, en pacífica pose-

sión ya del territorio conquistado, pudo atender con calma á mejorar sus utensilios.

Y para decir todo lo que pensamos, añadiremos que esos inmigrantes que absorbieron ó hicieron replegarse hacia el Norte y el Sur las poblaciones cuaternarias, é introdujeron en nuestras regiones la piedra pulimentada y el bronce, pertenecían probablemente á aquella gran familia ariana, indo-europea ó jafética, á la cual pertenecemos también nosotros y la inmensa mayoría de los pueblos de Europa. Constituían, sin duda, la rama céltica que conserva aun hoy día su representación en el Oeste de Francia y de las Islas Británicas.

Por más que en tal materia sea difícil señalar fechas, puede, sin embargo, pensarse con no pocos arqueólogos é historiadores—porque la Historia extiende también hasta ahí los límites un tanto indecisos de su dominio—que la llegada de ese primer grupo ariano se efectuó del siglo XII al XVI antes de nuestra Era.

Mucho después, hacia el siglo V, nuevos emigrantes llamados galos ó gálatas por unos, kymris por otros, rama desgajada del mismo tronco ariano, empujaron también ellos á sus predecesores á las regiones menos accesibles de la Galia, al Oeste y el Mediodía, é introdujeron una nueva industria, la del hierro, que se descubre en los túmulos del Este. Podemos, en efecto, considerar los túmulos como la obra especial y característica de la nueva raza, mientras que los dólmenes, menhires y otros monumentos verdaderamente megalíticos habrán sido erigidos por los antiguos pobladores. Así no se hallan estos monumentos más que en el Oeste, el Centro y el Sudoeste de Francia, al contrario de lo que sucede con los túmulos, que abundan principalmente en el Este. De suerte que tales construcciones serian las unas de los celtas, las otras de los galos.

Inútil parece advertir que otros emigrantes han podido penetrar además en nuestro territorio durante el curso de los tiempos prehistóricos. Es evidente, por ejemplo, que á nuestro litoral Mediterráneo, en contacto más fácil con los pueblos orientales, han debido de llegar antes que á las tierras del interior los gérmenes de la civilización. Sábese que Marsella fué fundada seiscientos años antes de Jesucristo, cuando la más profunda barbarie reinaba en aquel continente galo, que cuatro siglos después era todavía para griegos y romanos *terra incognita*. Sin duda que asimismo, en el curso de sus lejanos viajes hacia las islas Casitérides (las Sorlingas) y el Cornuailles, adonde iban en busca del estaño para la fabricación del bronce, los fenicios, por la precisión de seguir las costas para dirigirse sin brújula, ó á lo menos para renovar sus provisiones, tendrían que entrar en comunicación con los indígenas del litoral, y dejar en tal y cual punto productos de su industria; pero, en suma, para orientarse uno en el tenebroso laberinto de los tiempos prehistóricos bastan las dos grandes emigraciones que hemos indicado. Con este hilo de Ariadna en las manos el arqueólogo no corre peligro de extraviarse en el estudio y clasificación de los monumentos tan confusos como numerosos que nos ha transmitido el tiempo pasado. Tres grupos étnicos se le presentan en la sucesión de los tiempos, con su especial civilización y sus respectivos representantes aun hoy día cada uno.

Primeramente, allá en la época de la piedra tallada, es una población diseminada, tal vez ibera por su origen, que vivía del producto de la caza y de la pesca, teniendo en torno suyo animales que, como el elefante, el rinoceronte y el reno, han desaparecido del país. Caso de ser verdad lo que en estos últimos tiempos se ha dicho, de no haber sido universal el diluvio mosaico, podríase considerar á esa población primitiva como descendiente en línea directa de Adán sin haber pasado por Noé, á quien tendría tal vez por contemporáneo. Los bascos en nuestros Pirineos y los fineses refugiados en el extremo Norte de Europa serían los últimos representantes de esa raza. Es notable, en todo caso, que las lenguas de esos dos pueblos tienen algo de esencialmente primitivo que no permite en modo alguno confundirlas con la gran familia de las lenguas indoeuropeas.

Más adelante habrían llegado los celtas, de la descendencia de Noé éstos por lo menos. De su llegada datería la

edad neolítica ó de la piedra pulimentada, que no tarda en confundirse con la del bronce. Vienen, por fin, los galos propiamente dichos, que empujan á sus predecesores hacia el Oeste y completan la industria metalúrgica con el hierro, el más útil, ya que no el más precioso, de los metales.

Si no pasaron las cosas exactamente según acabamos de exponer, siempre podremos decir que ese orden de sucesión responde por lo menos á todas las exigencias legítimas de la ciencia prehistórica, á la par que se halla conforme con los datos positivos de la Historia. Y es cuanto en tales materias cabe exigir.

Pueden consultarse sobre la edad de la piedra:

1.º *Materiales para la historia primitiva y natural del hombre*, revista mensual fundada en 1865, por Mr. Mortillet.

2.º De Nadaillac, *Los primeros hombres y los tiempos prehistóricos*. (Masson, 1881.)

3.º Alejandro Bertran, *Arqueología céltica y gala* (1876), y *La Galia antes de los galos* (Leroux, 1884).

4.º El Sr. Hamard, presbítero, *Estudios críticos de Arqueología prehistórica* (1880), y *La edad de la piedra y el hombre primitivo* (Haton, 1883), etc.

H.

PLAGAS DE EGIPTO.—La descendencia de los hijos de Jacob establecidos con él en Egipto, se multiplicó en tales términos que llegó á causar inquietud á los Faraones, los cuales, para evitar que aquel pueblo se hiciese de temer, lo agobiaron cruelmente con malos tratamientos. Quiso Dios libertar á su pueblo de aquella servidumbre, y envió á Moisés y Aarón ante el Faraón para ordenarle de su parte que dejase marchar á los israelitas; lo cual rehusó dicho Faraón no obstante los milagros que Moisés hizo en presencia de él para probar la divinidad de su misión; de suerte que fué preciso para obligarle á obedecer que Moisés apremiase á los egipcios con diez castigos sobrenaturales, que han recibido la denominación de las diez plagas de Egipto. En otro tiempo los racionalistas, para no admitir el carácter sobrenatural de esas plagas, se veían en el caso de tachar de invención el relato mosaico, y negaban que fuese verdadero, ni aun verosímil. Hoy día no se puede ya rechazar esos hechos como imposibles, porque el conocimiento de aquel país ha mostrado que se presentaban aún allí hechos análogos; pero, en vista de esto, los adversarios han cambiado de táctica para seguir en el mismo intento, y así los modernos impugnadores han reconocido la realidad histórica de las plagas de Egipto, pero negándoles carácter milagroso y no queriendo ver en esas calamidades otra cosa sino azotes naturales que frecuentemente afligen el Egipto.

Tan falso es este sistema como el primero: sin duda que las calamidades referidas en el Éxodo eran ya conocidas de los egipcios, y hubieran podido en otros límites y modos efectuarse naturalmente; pero éstas de que tratamos son sobrenaturales, y todo concurre á probarlo así: el sobrevenir y cesar de pronto por orden de Moisés; lo intensas que fueron; el verse exenta de ellas la tierra de Gesén, donde moraban los hebreos; la consternación de los egipcios, los cuales, bien que acostumbrados á presenciar tales calamidades, las consideraron, sin embargo, en aquellas circunstancias como prueba de la misión de Moisés; y el examen, por último, de cada una de esas plagas comparada con los datos suministrados por la Egiptología: de cuyo cotejo habrá de resultar el carácter auténtico, á la par que sobrenatural, de los hechos narrados por Moisés.

Plaga primera. "E hicieron Moisés y Aarón, como el Señor lo había mandado, dice el Éxodo (VII, 20), y alzando la vara hirió el agua del río á vista de Faraón y de sus siervos, la cual se convirtió en sangre.„ Experimenta anualmente el Nilo un fenómeno que trae á la memoria esa plaga; cuando comienza á crecer toman sus hondas el color del agua marina y dan al río el aspecto del *Nilo verde*, en cuyo estado, que dura tres ó cuatro días, no es potable aquella agua. Después, al cabo de diez ó doce días, toma el Nilo un tinte diferente de un rojo obscuro "más parecido, dice Osburn, á sangre que á ninguna otra materia con que hubiese podido

compararlo„. Es el fenómeno del *Nilo rojo*, durante cuya duración es el agua muy sana para beber y de gusto delicioso. Cuando se supo este fenómeno, los racionalistas exclamaron: "Ahí tenéis el azote mosaico, que se reproduce anualmente y de la manera más natural.„ Por su parte, algunos apologistas católicos piensan que la primera plaga de Egipto fué el fenómeno del Nilo rojo, pero producido de una manera milagrosa. En cuanto á nosotros, miramos como improbable la opinión de esos católicos y rechazamos absolutamente la de los racionalistas. A los primeros les diremos: "Vosotros reconocéis que á Dios no le era más difícil cambiar el Nilo en sangre que darle la apariencia de ella; sigamos, pues, de acuerdo con los Padres y Doctores, que todos ellos, aun los que conocían el Egipto y ese fenómeno del Nilo rojo, han visto en la primera plaga una transformación del agua del Nilo en verdadera sangre. A los racionalistas les responderemos que, aun en el caso de que el fenómeno referido en el Éxodo fuese el del Nilo rojo, son tales las circunstancias concomitantes que es preciso considerar esta primera plaga como milagrosa.

En efecto:

1.° La Corte estaba en Tanis, y allí se efectuó el milagro; pues bien; el fenómeno del Nilo rojo no se verifica en aquel sitio hoy; conque no debía tampoco producirse, al menos regularmente, en tiempo de Moisés.

2.° Ordinariamente, cuando el Nilo se pone rojo, es por Julio; pues bien; sabemos por el Éxodo que la décima plaga fué en principio de Abril (XII, 18), la séptima en Marzo (IX, 31), y la segunda siete días después de la primera (VII, 25); tres datos que, comparados, permiten deducir que de unas á otras plagas sólo medió el intervalo como de una semana, y que, por consiguiente, la transformación del Nilo tuvo lugar en Febrero, época en que no acontece nunca el fenómeno del Nilo rojo.

3.° Los peces del río perecieron, corrompióse el agua, y los egipcios no pudieron beberla (VII, 21). He aquí rasgos que los racionalistas no pueden explicar naturalmente en su hipótesis, puesto que hoy el agua del Nilo nunca es más saludable que al tiempo del Nilo rojo. Así, pues, en agua roja ó sangre el Nilo experimentó, al toque de la vara de Moisés, un cambio químico, naturalmente inexplicable.

Plaga segunda.—Fué esta plaga una invasión de ranas, calamidad verdaderamente egipcia, y nota que comprueba la autenticidad del relato mosaico, pero calamidad sobrenatural asimismo. En efecto:

1.° Egipto no se ve jamás infestado de estos animales en los términos en que lo fué al tiempo de aquel suceso, que las ranas penetraron en las habitaciones, cubriendo muebles y camas, ocupando todos los utensilios de la casa: cosas todas que suponen un inmenso número de semejantes animales, y que están además absolutamente fuera de su natural instinto.

2.° La época del año en que abundan más las ranas es á seguida del crecimiento del Nilo, mientras que la invasión prescrita por Moisés fué antes de la inundación.

3.° Las ranas aparecieron súbitamente al extender Aarón la mano sobre las aguas (VIII, 6), y marcharon en el momento designado por Faraón mismo; el cual, por otra parte, reconocía el carácter sobrenatural de aquel azote, pues que se dirigió á Moisés para verse libre de tal calamidad.

Plaga tercera.—Abundan en Egipto los mosquitos, y de ellos se valió Moisés para obligar al Faraón, obstinado siempre en su negativa, á dejar marchar los hebreos. Generalmente, en Egipto sólo son muy numerosos los mosquitos al borde del mar; pero en aquella circunstancia volvióse cínifes todo el polvo de Egipto bajo la vara de Aarón, y eso es lo que constituyó el carácter milagroso de esta plaga, tanto más que no era la época en que más abundan los mosquitos; y tan evidente fué ese carácter prodigioso, que los hechiceros, insensibles á los dos primeros milagros, fueron convencidos por el tercero, y exclamaron: "Se ve aquí la mano de Dios.„ (VIII, 19.)

Plaga cuarta.—Después de los mosquitos vinieron moscas, no menos insoportables (VIII, 24); plaga respecto á la cual ocurren las mismas observaciones que sobre la anterior: la abundancia de moscas en Egipto confirma el

carácter histórico de la narración; el espanto de Faraón y las concesiones que comienza á hacer á Moisés, muestran bien que había en ello algo sobrenatural, en que se adivinaba también la mano de Dios.

Plagas quinta y sexta.—Habiendo retractado el Faraón sus promesas después que se vió libre de la plaga de las moscas, envió Dios sobre los animales de los egipcios una peste que hizo perecer muchísimos: caballos, asnos, camellos, bueyes, ovejas; á todo alcanzó. Tampoco aquí puede negarse el carácter sobrenatural de esta plaga aunque las epizootias sean frecuentes en Egipto; aquélla comienza y cesa en el momento preciso marcado por Moisés, y el mismo Faraón declara que los animales pertenecientes á los hebreos están exentos de ella (XI, 7). También estuvo exenta la tierra de Gesén de la plaga subsiguiente, es á saber: una peste que atacó á los hombres como á los animales, y cuyo carácter milagroso se señaló por el hecho de haber comenzado en el momento preciso en que Moisés, por orden de Dios, tomó ceniza y la arrojó en los aires á vista del empedernido Faraón.

Plaga séptima.—Todos estos castigos resultaron inútiles, y entonces Moisés fué al Rey y le dijo: "Mira, mañana á esta misma hora hará Dios llover granizo mucho en extremo, cual no se vió en Egipto desde el día en que fué fundado hasta el tiempo presente...; porque los hombres y las bestias, y todo lo que fuere hallado fuera, y no se hubiese recogido de los campos, y cayere sobre ello el granizo, morirán (IX, 18)." Vino la granizada tal como lo había predicho, es decir, milagrosamente, y el Faraón, atemorizado, prometió á Moisés cuanto éste quiso, y el Profeta, con sólo extender la mano, hizo cesar la tempestad.

Plagas octava y novena.—Los desastres comenzados por el granizo en los campos de Egipto vino á completarlos una formidable invasión de langostas. Los estragos de esos innumerables ejércitos de insectos cuando pasan sobre una llanura fértil, los resume bien en dos frases el Sr. Vigouroux: "Ante ellas, el paraíso; en pos de ellas, el desierto." La invasión que tuvo lugar entonces fué mucho más terrible que todas las otras, y sucedió á la hora y con la intensidad que Moisés había predicho. Quedáronse consternados los egipcios; rara vez habían visto tal azote, y nunca en tal grado. "Las langostas, dice el Sr. Vigouroux, son en Egipto suficientemente conocidas para justificar el relato del Éxodo, y no tanto que basten á despojarlo de su carácter milagroso." Todos lo echaron de ver, se humilló y sometió el Faraón, pero para volver á su obstinación todavía. Le sobrevino el castigo, la novena plaga, unas tinieblas tan espesas que eran palpables, dice el Éxodo (X, 21); se extendieron sobre Egipto. Trátase aquí, sin duda, de una tempestad de *chamsin*, viento formidable que trae consigo completa obscuridad, elevada temperatura y nubes de arena reducida á menudo polvo, que forman las *tinieblas palpables* de que habla la Escritura. Los caracteres sobrenaturales de esta novena plaga son: el haberse producido instantáneamente por orden de Moisés; el verse exento de ella el país de Gesén, y la duración de aquel azote, que, siendo ordinariamente de doce horas, se extendió entonces á tres días.

Plaga décima.—Habiendo sido todo en vano, asestó Dios el último golpe: el ángel exterminador hizo perecer "todo primogénito en la tierra de los egipcios, desde el primogénito de Faraón, sentado en su trono, hasta el primogénito de la esclava ocupada en la muela, y todos los primogénitos de las bestias". (XI, 5.) Imposible es aquí poner en duda el carácter sobrenatural de la calamidad, aun cuando el ángel exterminador hubiera empleado un medio natural, como, por ejemplo, la peste. En cuanto á su carácter histórico, nos lo confirman los descubrimientos egiptológicos; pues vemos, en efecto, por los monumentos que Menephtah, el Faraón del Éxodo, había asociado en el trono á su hijo mayor, y nos dan á entender también que ese hijo murió antes que su padre, toda vez que dicho hijo mayor se llamaba Menephtah, y el sucesor del mencionado Faraón lleva por nombre Sethos. — Resulta, pues, que además de hallarse, como se halla, afirmada la autoridad del Pentateuco con todas las pruebas que en otro lugar

dejamos expuestas (Véase *Pentateuco*), no puede tampoco hacerse de la historia de las plagas de Egipto una arma contra dicha autoridad; por el contrario, cuanto por otros lados sabemos viene á confirmar en concorde voz el relato de la Biblia, y á decirnos una vez más que allí estaba efectivamente la mano de Dios. (Véase Ebeling, *Cuadros del Cairo* (alemán), t. I, pág. 203 y siguientes; Schokke, *Historia sacra antiqui Test.*, pág. 56; Glaire, *Vindicación de los Libros Santos;* la *Biblia de Allioli*, anotada por Gimarey; Osburn, *Historia monumental de Egipto;* Droux, *La Sagrada Biblia;* Lauth, *Gaceta Universal* del 25 de Julio de 1875 (alemán); Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos modernos*, tomo II.)

DUPLESSY.

PODER CIVIL. — Toda vez que la doctrina católica acerca de este importante punto la ha expuesto el mismo Papa León XIII con autoridad indiscutible y perfecta claridad, debo tomar de sus enseñanzas, más bien que de los libros de los teólogos y canonistas, por ilustres que sean, el pensamiento oficial de la Iglesia en cuanto á la naturaleza, objeto, origen y extensión del poder civil, y en cuanto á su independencia relativamente al poder pontificio. Aquí, más estrictamente aún que en otras ocasiones, me incumbe tan sólo proponer y defender la doctrina de la Iglesia. Sus sabios y sus escritores pueden errar, pueden otros disminuir ó exagerar lo que la Iglesia tiene por verdadero; respondan ellos de sus propios escritos y opiniones.

1.° Como no puede subsistir sociedad alguna sin poder que la presida, síguese que en la sociedad civil es necesario un poder civil. La sociedad civil, realmente distinta de la doméstica ó familiar, y de la religiosa, es la que tiene por objeto inmediato procurar á los hombres los bienes temporales y terrestres, cuya adquisición ó goce les sería extremamente difícil viviendo aislados ó tan sólo en familias. Es, pues, el poder civil la facultad moral de obligar en conciencia á los miembros de la sociedad con preceptos y leyes, que tienen por fin próximo los bienes temporales cuyo uso conviene á la sociedad civil. Tienen ésta y el poder que la rige un fin último más elevado: el de proporcionar á los ciudadanos facilidades y ayuda para el cumplimiento de sus eternos destinos, y para alcanzar, por lo tanto, los bienes que la Religión les comunica y promete.

2.° Habiendo sido el hombre creado por Dios para vivir en sociedad, y siendo ésta imposible sin autoridad, resulta de ahí que el poder civil viene de Dios creador: importante doctrina que sólidamente sostienen la Escritura (Prov., VIII, 15-16; Sap., VI, 3-4; Eccl., XVIII, 14; Joan., XIX, 11), los Padres (Véase la Encíclica *Diuturnum*) y la razón misma, cualquiera que sea, por otra parte, la forma política de la sociedad, y aun en el caso de ser designada por elección popular la persona ó personas que han de ejercer el principado.

3.° Siendo la sociedad civil una sociedad perfecta y completa en su categoría propia, el poder civil es igualmente pleno y cabal en su género. Mas uno y otra son inferiores á la sociedad religiosa; y no pudiendo racionalmente serle ni hostiles ni indiferentes, ni identificados con ella, le están harmónicamente subordinados según condiciones que pueden variar con los tiempos y con los pueblos.

4.° Independiente, pues, en cuanto á las cuestiones de orden puramente civil, deberá el Estado en las cuestiones mixtas andar de acuerdo con la Iglesia y reconocer su superioridad; deberá sobre todo respetarla y, en la medida que ella lo exija, secundarla en el ejercicio de sus funciones de orden sobrenatural. Porque, para responder á su ideal, debe el poder cristiano gobernar á ejemplo de Dios mismo, promover el culto divino, ayudar á los ciudadanos en su camino á la consecución de los bienes celestiales, evitar el indiferentismo en materia de religión y tener presente que su fin último y supremo es la glorificación de Dios por la salvación de los hombres.

5.° Podrá suceder que la necesidad de las circunstancias y la calamidad de los tiempos obliguen á tolerar ciertos males; pero jamás es lícito ni puede ser útil á la sociedad el abandono de los principios en sí mismos.

6.° Desde los primeros siglos puso

todo su cuidado la Iglesia en formar el Estado según esta doctrina, y después de las espantosas miserias de la sociedad pagana trajo al mundo los esplendores y preciosos tesoros de la sociedad cristiana. Y aun hoy es la Iglesia, no sólo la más firme defensa, sino también el único sólido baluarte de las naciones civilizadas contra la barbarie á que las arrastraría seguramente en funesta coalición la falsa filosofía de los racionalistas, la astucia de los francmasones y de los que quieren ser llamados liberales, y la violencia de los comunistas y socialistas. (Además de la Encíclica *Diuturnum*, del 21 de Junio de 1881, cfr. haec: *Inscrutabili*, del 21 de Abril de 1878; *Quod apostolici*, del 28 de Diciembre de 1878; *Nobilissima Gallorum gens*, del 8 de Febrero de 1884; *Humanum genus*, del 20 de Abril de 1884; *Immortale Dei*, del 1.º de Noviembre de 1885; *Libertas*, del 20 de Junio de 1888.)

II. Hallándose suficientemente indicadas en el anterior resumen las pruebas de esa teoría pontificia, pasaremos desde luego á exponer las objeciones que contra la misma se hacen, y que son del tenor siguiente:

1.ª La noción del poder civil considerado como un derecho y una facultad distinta de la voluntad general del pueblo, es una de esas ideas metafísicas cuyo tiempo ha pasado ya; nadie puede reivindicar autoridad ninguna sobre otro, y el poder no es más que la colectividad de las voluntades individuales, ó la resultante de los derechos poseídos y de los sacrificios consentidos igualmente por todos los ciudadanos.

2.ª La Iglesia ha querido lisonjear al poder civil haciéndolo proceder de Dios; en realidad, procede sólo de los hombres.

3.ª El poder civil no está subordinado al religioso, que es el mismo poder bajo una forma especial y con atributos reservados. ¡Cuantos hechos históricos demuestran esa identidad!

4.ª Deberá por lo menos decirse que el poder civil, ya que no haya de absorber al religioso, no puede tampoco ser absorbido por éste; es absolutamente autónomo, así en su fin como en sus medios, como en los que lo ejercen.

5.ª En Derecho, la indiferencia del poder civil respecto al eclesiástico, su ateísmo práctico, si así se quiere decir, es la decisión más acertada; de hecho es el único partido útil á la Iglesia y al Estado.

6.ª Querer que el Estado reconozca la superioridad de la Iglesia en lo que se llama cuestiones mixtas; querer sobre todo que haya de auxiliarla según ella desee y determine; pretender, sobre esto, que el Estado tiene por fin último y supremo la salvación de los hombres, es privarle de toda autonomía.

7.ª *La Iglesia libre en el Estado libre* era la divisa de San Optato Milevitano. ¿Por qué, pues, no se había de haber admitido muy de grado, cuando grandes hombres de Estado modernos, seguidos en cuanto al fondo por ciertos católicos muy ilustrados, han propuesto sustituirla á la nefasta doctrina de la subordinación ó la unión?

8.ª ¿No es sabido qué deplorables resultados ha traído el sistema practicado en la Edad Media, y á qué exceso de violencia han llegado Papas como Gregorio VII y Bonifacio VIII, por no citar más que esos dos?

9.ª En vano la Sede Apostólica lucha hoy todavía, de acuerdo con ciertos Gobiernos teocráticos, ya que no para recobrar todo su poder de otros tiempos, para conservar al menos algunos retazos; mas por dicha de los pueblos el porvenir es para las ideas y las libertades modernas, y por ellas ha de quedar el campo en último resultado; y si hay entonces todavía Papas, respetarán, en fin, la independencia de la sociedad laica.

III. Manteniéndome en el terreno de la Teología, y atento únicamente á la defensa de la verdad enseñada por la Iglesia, voy á responder á las expresadas objeciones, absteniéndome de toda excursión al campo de la política puramente humana.

1.º La Revelación, lejos de favorecer, según pretenden algunos socialistas, aquella teoría en que se da por iguales á todos los miembros de la sociedad civil, proclama, sí, la igualdad de naturaleza y la unidad de origen de todos los hombres; pero supone, y hasta enseña formalmente, la desigualdad jurídica y moral de donde procede la distinción del poder y de los súbditos.

(Cfr. Eph., III, 15; Rom., XIII, 1, 4, 5; I Cor., XII; Sap., VI, 3-4; Prov., VIII, 15-16; Eccl., XVIII, 14; Joan., XIX, 11; I Petr., II, 13-15; Matth., XXII, 21, etc.) El pacto ó contrato social en cuya virtud habría cedido cada ciudadano una parte de sus derechos para formar una especie de masa común administrada ó explotada por el mandatario de todos, es á saber, por el jefe aparente de la sociedad, ese pacto, decimos, es históricamente una falsedad, y prácticamente es insuficiente para constituir un poder sólido y respetado; es absolutamente incapaz de ligar las conciencias y de asegurar la preponderancia de la fuerza sobre el derecho. La sociedad es necesariamente anterior á ese imaginado pacto, pues existe ya al tiempo de la supuesta celebración de ese contrato, y no podría, en fin, tomar de él la fuerza necesaria para subsistir como la es preciso durante largos siglos.

2.º No fué la Iglesia romana la primera en decir que el poder civil en sí mismo viene de Dios. Ya la Biblia, Jesucristo y los Apóstoles lo habían dicho antes, y la Iglesia lo repetía en la época misma de aquellos crueles tiranos, respecto á los cuales hubiera sido, consideradas humanamente las cosas, una conducta tan cómoda y hábil irles disminuyendo poco á poco el poder, la influencia y la majestad. Con todo, no ha sido nunca enseñanza de la Iglesia, antes bien es exageración de algunos legistas y teólogos cortesanos, que cada Príncipe reciba inmediatamente de Dios su poder, como el Papa en su elección ó el Obispo en su institución canónica. Enseña sólo, según la fórmula del Papa León XIII, que el poder civil viene de la naturaleza, y, por consiguiente, de Dios, autor de la naturaleza; es decir, que la ley natural, ley ciertamente divina, por la cual es regida toda humana sociedad, exige la presencia en esa sociedad de un poder directivo que, por el hecho mismo de su existencia, se halla investido del derecho de mandar y de ser en conciencia obedecido. Reducida á estos términos la tesis de la Iglesia, nada hay en su aserto, aun para el ánimo más prevenido, que se resienta de lisonja hacia la autoridad civil. Dicha tesis le impone no menos deberes que derechos, y la obliga á que por su parte guarde también el rendido respeto que á Dios y la conciencia se debe.

3.º La identificación de ambos poderes civil y religioso es absolutamente contraria al fin próximo, al objeto formal de cada uno de ellos. Los bienes temporales, y los bienes celestiales ó eternos, son de categoría esencialmente diferente; siendo tanto más profunda esta distinción cuanto que los bienes celestiales propuestos y prometidos al hombre son del orden sobrenatural, y el poder civil es del orden puramente natural. Los medios confiados al poder espiritual son también en realidad sobrenaturales, mientras que los de que dispone el poder civil son meramente naturales. Cuando se los ve reunidos ambos en la misma persona es, ó bien efecto de usurpación, como en los Emperadores paganos, los Czares moscovitas y los soberanos protestantes de Estados también protestantes, ó bien resultado de un lazo puramente accidental, por más que pueda ser providencial, como en los Papas desde la fundación del poder temporal. En ambos casos queda el poder civil inferior al religioso, y no es en manera alguna idéntico á éste.

4.º Ciertamente que no admitimos nosotros que el poder religioso haya de absorber al civil; uno de los canonistas más graves de nuestro tiempo, el Cardenal Tarquini, á quien citamos especialmente porque, como jesuíta que es, no se le tendrá por sospechoso de hacer traición á los intereses del Papado, sienta esta tesis absolutamente categórica: "En cuanto á cosas temporales y respecto del fin temporal, nada puede la Iglesia en la sociedad civil.„ (*Juris eccles. publ. institutiones*, 5.ª edición, pág. 48.) Pero de que no sea absorbido el poder civil por la autoridad espiritual, no puede deducirse que no esté subordinado á ésta. Lo está en cuanto á su fin y á sus medios, según arriba dejamos demostrado, y también en cuanto á los que lo ejercen, puesto que éstos para el seguimiento de su fin último dependen de la Iglesia, y que e cumplimiento mismo de sus deberes políticos es un asunto de conciencia que, como el cumplimiento de todas las

obligaciones morales, cae bajo la competencia de la ley divina y de la Iglesia, intérprete y órgano de esa misma ley.

Bien sé que, según los canonistas, los infieles no están sometidos á la jurisdicción eclesiástica; pero se hallan, como todos los hombres, en el deber de sometérsele, toda vez que se hallan en el deber de venir al gremio de la Iglesia. Puede, pues, con verdad sacarse la conclusión de que todo depositario de la autoridad civil depende en determinado sentido de la autoridad religiosa.

5.º Si la tolerancia ó, como dicen, la libertad de cultos se impone algunas veces á los hombres de Estado, les está prohibida lo mismo que á los demás hombres la indiferencia en materia de religión y de sectas religiosas; en semejante cuestión fuerza es resolverse y tomar partido, por más que puedan surgir dificultades en las muestras de completa adhesión que debe el hombre tributar resueltamente á la verdad reconocida y aceptada. El ateísmo práctico ó legal es intrínsecamente malo, por ser contrario á la ley natural, que subordina el poder temporal á la adquisición del fin último del hombre. La tranquilidad y la paz no pueden durar por largo tiempo sin el conocimiento y profesión de los principios religiosos enseñados por la Iglesia; tanto que Estados cismáticos ó herejes que conservasen mejor que otros Estados católicos de nombre el respeto y la influencia de esos principios, se hallarían *ipso facto* en mejores condiciones sociales, y la experiencia prueba que la Religión es el más firme sostén de los poderes civiles. Por lo que hace á la misma Iglesia, si el ateísmo y la indiferencia de ciertos Gobiernos temporales son preferibles á la tiranía y persecución de tales otros, son seguramente menos favorables á la santificación y salvación de las almas que el régimen de sabia subordinación y cordial inteligencia; cosa sobre la cual no dejan duda las experiencias de la historia y las formales enseñanzas de la Iglesia.

6.º Si por ser autónomo se entiende tener el Estado una autoridad ilimitada, confesamos que, según los principios católicos, no lo será. Pero no es ése el sentido de la palabra, sino que la voz *autonomía* significa completa independencia en la esfera de su propia actividad, harmonía con el poder espiritual en la zona fronteriza, es decir, en las cuestiones mixtas, y completa abstención en las cuestiones puramente espirituales. El que también en las cuestiones mixtas haya de respetarse la preeminencia de la Iglesia, es un derecho manifiesto que en nada aminora la legítima extensión de la autoridad civil.

Ser autónomo no consiste en poder hacerlo todo, sino en hacer libremente y con independencia lo que á cada cual incumba.

7.º San Optato (*de Schism Donat.*, libro III) no es autor de la fórmula, ya famosa en estos últimos tiempos, la *Iglesia libre en el Estado libre;* más lo que dicho Santo hace es enseñar buenamente que la Iglesia no debe rehusar, como lo había hecho Donato, los auxilios verdaderamente útiles que el Estado le ofrece con recta intención; pues que Dios ha dispuesto de tal suerte las cosas humanas que el Imperio está hecho para ayudar á la Iglesia, el poder temporal para ayudar al espiritual. San Optato está, pues, por la unión de ambas potestades y por la subordinación de lo temporal á lo espiritual tal como la hemos descrito. Y aun si la engañosa máxima de Cavour, adoptada por Montalembert, seguramente en otro sentido, afirmase tan sólo la autonomía de ambas potestades, cada cual en su orden, sin prejuzgar nada respecto á sus mutuas relaciones jerárquicas, no la rechazaríamos en absoluto. Pero niega implícitamente esa coordinación jerárquica, y no puede, por consiguiente, admitirse como expresión adecuada de la situación respectiva de ambos poderes.

8.º Muy dispuesto estoy á compadecer los funestos resultados de los conflictos político-religiosos que han perturbado y ensangrentado á veces los tiempos de la Edad Media; pero en modo alguno me persuado que Papas menos decididos que San Gregorio VII y Bonifacio VIII hubiesen obtenido con otra línea de conducta mejores resultados y más duradera prosperidad. Menos creo todavía que aquellos enérgicos Pontífices hayan hecho mal en sentar los principiosq ue invocaron en

aquellas magnas luchas, y que tanto se les han reprochado. El sabio J. A. Bianchi, en su magistral obra acerca de la *Política exterior de la Iglesia*, ha demostrado perfectamente que esos principios son inseparables del dogma mismo de la Iglesia y de la ley divina que ha sometido todos los cristianos, y particularmente los pecadores, á la potestad de las llaves. Lo que en los detalles secundarios de la contienda, en las formas del procedimiento, puede parecer algún tanto exagerado, debe apreciarse según el estado de los ánimos y de las costumbres de entonces: que habría inexactitud y hasta injusticia en censurar á un Papa de la Edad Media porque no haya seguido los usos diplomáticos de nuestra época.

Corresponde hablar aquí con brevedad de la famosa cuestión del poder directo ó indirecto de los Papas sobre los Reyes ú otros jefes en quienes reside el poder civil.

a) Entiéndase desde luego que no hablamos de los derechos que la costumbre ó algunas leyes internacionales hayan atribuído al Sumo Pontífice sobre los soberanos temporales; derechos cuya legitimidad no podría ponerse en duda, y á que no se extiende tampoco nuestra discusión. El arbitraje y aun la superioridad feudal deferidos á los Papas, son hechos del mismo orden que los demás tratados internacionales y que todas las convenciones sociales.

b) No tratamos, pues, aquí ahora de eso, sino de los derechos inherentes al Sumo Pontificado en virtud de su misma institución y de la no interrumpida sucesión de los Obispos de Roma, sucesores de San Pedro. ¿Tienen los Sumos Pontífices, como tales, el poder *directo* de desposeer á los Príncipes, y aun de dictar contra ellos sentencia de muerte?

c) Algunos escritores han contestado en sentido afirmativo. Pero su sentir lo han mirado la mayor parte de los teólogos y canonistas como destituído de fundamento sólido, y no hay en la conducta de la Sede Apostólica cosa que pueda invocarse seguramente en pro de esa opinión.

d) No cabe, sin embargo, duda en que los pueblos podrían y deberían ser libertados de una tiranía que llegase hasta la ruina de los cuerpos y de las almas. Y así, un Príncipe que llegase á tal paroxismo debería ser privado de su poder, y el Papa podría, no precisamente destituirle, ni romper directamente el vínculo de fidelidad que ligaba para con él á sus súbditos, sino declarar que por sus crímenes había dejado de poseer la potestad que gozaba, y á la cual estaban obligados en conciencia á obedecer sus subordinados. Esto es lo que se llama el poder *indirecto* de los Papas sobre lo temporal; y como entra evidentemente en las funciones de doctores y pastores supremos, lo han ejercido cuando las circunstancias lo han pedido así. Y ¿podrían ejercerlo, se nos preguntará, en todo tiempo y sin distinción de persona? Dejamos ya dicho (en el artículo sobre el *Papado*) que no opinamos así; porque ese poder les ha sido confiado, no para destrucción, sino para edificación de la Iglesia; y cuando su uso hubiese de redundar en detrimento de ésta, se haría ciertamente ilegítimo. Por eso vemos, verbigracia, que jamás ningún Papa pensó en usar ese derecho contra los tiranos de los primeros siglos, ni jamás ningún Papa hará uso de él en tiempos turbados como los nuestros, en que el resultado de semejante sentencia sería, no sólo nulo, sino en gran manera dañoso á la Religión.

e) La Decretal *Novit* del Papa Inocencio III, y la Bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII en su texto auténtico, nada más que eso dicen: reivindican para la Iglesia romana lo que para esa Iglesia constituye, más que un privilegio, un deber formal: el deber de oponerse en la medida de sus fuerzas y en los términos de la prudencia al pecado, al escándalo, á los crímenes de todos los cristianos, sea cualquiera la elevación del rango que ocupen. La apaciguadora Decretal *Meruit* de Clemente V ha dejado intactos estos principios, sostenidos de nuevo por los Concilios ecuménicos de Lyon y de Trento.

f) Pero ¿y por qué habría nadie de mostrarse asustado ó escandalizado de dichos principios, cuando en realidad no son más que la expresión pura y serena de dos teorías generales, absolutamente indiscutibles: la de la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal,

y la del Primado del Papa en toda la Iglesia? La campaña emprendida por Bossuet contra esos principios en su obra *Defensio Declarationis* no ha producido más que un efecto, harto sensible por lo que toca á su gloria: el de probar que aquel grande hombre había aportado más pasión que erudición en obsequio de una doctrina nueva entre los teólogos, y aun entre los mismos teólogos franceses. No ha podido arrebatar á San Gregorio VII la aureola de sabiduría y verdad doctrinal con que le habían coronado los siglos. No ha podido probar que la Escritura, los Padres y los actos de la Iglesia durante diecisiete siglos sean contrarios al poder indirecto de los Papas sobre lo temporal. Ni ha podido sobre todo demostrar que ese poder no haya prestado grandes servicios á los pueblos, y aun á los mismos soberanos, ni que no haya sido uno de los más señalados beneficios que el Pontificado Romano ha hecho á la civilización europea. La ya citada obra de Bianchi trae á este propósito, utilizando los más seguros documentos, muchas interesantes observaciones que no pueden tener cabida en los angostos límites de un artículo de Diccionario.

9.º No sabemos qué porvenir les aguarda á tantas naciones minadas por movimientos sociales y políticos de incontestable gravedad. Pero podemos, sí, afirmar que el socialismo, y sobre todo el anarquismo, serán incapaces de constituir sociedades civiles duraderas, porque rehusan hacer entrar en ellas el elemento de verdadera autoridad con derecho á mandar en conciencia. Podemos, sí, afirmar que ese elemento necesario está fatalmente condenado á disolverse cuando no va impregnado de los principios y doctrinas de la Religión cristiana. Podemos, en fin, afirmar que esa Religión misma no es sólida y duradera sino con la adhesión á Pedro, piedra fundamental contra la cual no prevalecerán las puertas del infierno: fuera de esa roca inmutable sólo se encuentran arena y polvo, con los cuales no podría formarse el poder ni la sociedad. Llenas de altas enseñanzas y de claras demostraciones en esta materia se hallan las antes citadas Encíclicas del actual insigne Pontífice León XIII. (Cfr. *Acta Leonis XIII;* Bianchi, *Tratado de la potestad eclesiástica en sus relaciones con los soberanos temporales;* el Cardenal Tarquini, *Juris ecclesiastici publici institutiones;* Liberatore, *La Iglesia y el Estado ;* íd., *del Derecho público eclesiástico*; etc., etc.)

DR. J. D.

PODER TEMPORAL DEL PAPA.— Vamos á tratar bajo este título del territorio sometido desde hace muchos siglos á la autoridad de los Papas, y que constituye un dominio en el cual ejercen el poder realengo; de manera que son allí al par Reyes temporales y Monarcas espirituales. Desde luego la ciudad de Roma es, naturalmente, centro de ese principado, sobre el cual el actual Soberano Pontífice, como varios de sus predecesores, mantiene enérgicamente sus derechos violados por la invasión sucesiva de los Estados romanos, y, finalmente, por la toma de la capital en 20 de Septiembre de 1870. A las enseñanzas de ese mismo Pontífice habremos de acudir para hablar á nuestros lectores sobre un asunto tan apasionadamente debatido y obscurecido muchas veces por los sofismas de la política contemporánea.—En varios documentos solemnes, León XIII, sin fijar geográficamente los límites de un dominio cuya extensión ha variado y pudiera variar todavía, sienta los principios siguientes:

1.º Por especial designio de la Providencia, el Papa, cabeza de la Iglesia, sociedad espiritual perfecta en su género, ha sido investido de un poder temporal que es precioso baluarte de la libertad de esa misma Iglesia. La translación del Imperio á Constantinopla tenía precisamente por objeto, al menos en la mente divina, el dejarles Roma á los Papas, favoreciendo el cumplimiento de los nuevos destinos que la existencia allí del Vicario de Jesucristo preparaba á la Ciudad Eterna.

2.º Nada más legítimo que los orígenes del poder civil ejercido en aquella capital por los sucesores de Pedro; poder que se formó espontáneamente sin lastimar ningún derecho ni excitar ninguna oposición, dándole cada día nuevos títulos al reconocimiento gene-

ral los beneficios que á los pueblos de Italia hacían los Papas.—Nada más útil, efectivamente, para Italia, para Europa, para el universo entero, que ese poder temporal, á cuya sombra han podido la religión, las letras, las artes, las ciencias y la civilización toda, sostenerse á través de las más furiosas tempestades y obtener un florecimiento como en ninguna parte se ha visto tan intenso y rápido.

3.º Comparados los Gobiernos civiles hoy existentes con el pontificio, no le igualan ni en antigüedad, ni en legitimidad, ni en los servicios que ha prestado.

4.º No es cierto que los defectos é imperfecciones que pudiera haber en ese Gobierno, grandemente exagerados por sus adversarios, hayan sido los motivos de haber sido derribado á fines del siglo pasado, y por dos veces en el actual, sino que eso fué obra del espíritu sectario, de la Revolución, de la impiedad, de la masonería volteriana ó atea.

5.º Mediante ese poder, pasadas las penas y peligros de la edad que pudiéramos llamar infancia de la Iglesia, y llegado para ésta el tiempo de mostrarse en el pleno desarrollo de su vida con la época de Constantino, se ha obtenido para esa misma Iglesia la seguridad de dos condiciones que se le hacen siempre necesarias en este mundo: primeramente la libertad de su vida, de su enseñanza, de su apostolado, y además la dignidad, el honor, el decoro de su Soberano Pontífice, Obispo de Roma, Vicario de Cristo en la tierra. Nada indica, ni mucho menos, que la Providencia quiera cambiar esas condiciones regulares de la Iglesia ó proveer á ellas de otra manera.

6.º No podría, pues, esperarse de los Soberanos Pontífices y el Episcopado católico el abandono de esa independencia territorial y de ese dominio temporal, cuya invasión ha dado fatalmente pábulo á poner en cuestión la legitimidad de todos los derechos soberanos y ha sacudido los fundamentos en que estriba la solidez del mundo civilizado. (León XIII, alocución de 22 de Febrero de 1879; Encíclica *Et si nos*, del 15 de Febrero de 1882, á los Obispos de Italia; carta del 18 de Agosto de 1883 acerca de los Estudios históricos; alocución del 24 de Marzo de 1884; carta del 28 de Agosto siguiente al Arzobispo de Florencia, y sobre todo la carta del 15 de Junio de 1887 al Cardenal Rampolla.)

II. Contra esta doctrina pontificia hacen sus adversarios las siguientes objeciones:

1.ª No es doctrina de fe, y puede, por lo tanto, rechazarse libremente.

2.ª Es deplorable que la Sede Apostólica quiera fortificarla por medio de un *Syllabus*, cualquiera que él sea, ó con censuras contra los adversarios del poder temporal; porque ¿no es un grave abuso apoyar las armas materiales con las espirituales, ó suplirlas, si ocurre, con éstas?

3.ª ¿No declaró Jesucristo aquello que ha repetido el Dante, uno de los mayores teólogos y uno de los más grandes católicos de la Edad Media, es á saber: que la Iglesia no es de este mundo, y que el sucesor de Pedro debe limitarse á reinar sobre las almas, sin suscitarse él mismo trabas á su actividad apostólica con cuidados y estorbos políticos?

4.ª No cuadra á sacerdotes el oficio de Reyes temporales, ni cuadra á los pueblos la posición de súbditos temporales de los sacerdotes; de semejante sistema teocrático no puede resultar el progreso.

5.º El hecho es que los Papas usurparon á los Emperadores la ciudad de Roma y sus cercanías; y por lo que hace al resto de sus dominios, han procedido en gran parte de una mujer romántica, Matilde de Toscana, fanatizada por el ambicioso Gregorio VII.

6.º Los Papas han gobernado siempre mal sus Estados, y los que aspiraron á ser grandes como soberanos fueron medianos como Pontífices, según de ello tenemos ejemplo en el belicoso Julio II.

7.º El principio moderno de la secularización é índole laical de las instituciones debe, como en todas partes, tener también aplicación en Roma.

8.º La restauración del poder temporal traería el abandono de la unidad italiana y de otras varias conquistas morales, á las cuales es imposible que renuncie una gran nación.

9.º ¿Con qué derecho se habría de condenar á los romanos á representar el papel de ilotas y de parias en Europa, á favor de Papas y Cardenales que no siempre son italianos?

10. ¿No es un escándalo el ver al Papado llamando á las armas el mundo entero á fin de conseguir recobrar unas miserables provincias, cuya pérdida, si bien se considera, es más bien para él una ganancia?

III. Cualquiera habrá de convenir en que hemos expuesto sin atenuación ni disimulo alguno las especiosas objeciones que se aducen contra el poder temporal. Reclamamos, pues, tambien que se consideren atentamente nuestras respuestas:

1.ª Convenimos, ciertamente, en que las declaraciones pontificias y episcopales acerca de la necesidad del poder temporal de los Papas no son definiciones dogmáticas, con la consiguiente obligación de un acto de fe por parte de los fieles. Pero revisten, así por su origen como por la estrecha relación de su objeto con la libertad esencial á la Iglesia, un carácter sobrenatural de autoridad y gravedad que conviene tomar en cuenta. Y aun en el caso de que sólo tuviesen el valor común de las verdades de orden histórico y moral, fuera todavía bastante para que mereciesen el respeto de todo ánimo recto y honrado.

2.ª La intervención de las censuras religiosas se explica precisamente aquí por el lado religioso de la cuestión, pues que se trata de una condición humanamente indispensable para que la Iglesia viva y obre libremente, y que parece, en efecto, haberse cumplido por una acción providencial, digna también de todo respeto. Pues si se considera justo dictar penas espirituales contra los ladrones de vasos sagrados, ¿no lo sería el dictarlas contra los invasores de los Estados de la Iglesia, y el inscribir entre las proposiciones que debe reprobar la Autoridad eclesiástica las dirigidas á apoyar y favorecer á esos invasores?

3.ª Sí, la Iglesia no es de este mundo, pero vive y obra en este mundo; y para vivir y obrar en él de una manera digna y honrosa está en conservar ese medio de posesión territorial, lo más legítima que darse puede. ¿Pudiera, por ventura, ningún hombre sensato criticarla por esa conducta? Dante, algo más poeta que teólogo, ha desbarrado á sus anchas sobre esto, y soñado un Emperador universal en el orden material, como lo es el Pontífice en lo espiritual; política que no creemos pueda ser mucho del agrado de los actuales adversarios del poder temporal. Si, como él imaginaba, el poder temporal estorbase realmente la acción sobrenatural del Papado, tendríamos que desear la supresión de dicho poder. Pero algunos raros y ligerísimos inconvenientes, caso de haberlos, no serían óbices que hubiesen de invalidar las reivindicaciones de León XIII y sus predecesores.

4.ª ¿Y por qué los sacerdotes habrían de ser malos hombres de Estado? La Historia, y aun la Historia contemporánea, no nos ofrece grandes muestras de eso. Decíase en la Edad Media que era bueno vivir á la sombra del báculo, y muchas gentes, particularmente los israelitas, hubieron de congratularse de hallarse bajo tal autoridad hasta estos últimos tiempos. Si hay un progreso de que no son promovedores los Papas, tal progreso es una cosa de lo más discutible y de lo menos honroso, pues que encierra la decadencia de los pueblos, que se harían menos cristianos y menos morales. En cuanto al progreso que humaniza, que civiliza, que cristianiza más, ó que no se opone por lo menos á ese movimiento de ascensión, deséalo la Iglesia, bendícelo y realízalo hasta donde es posible, según así nos lo garantiza la Historia. La idea misma de un Dios infinitamente perfecto, á cuya glorificación, haciéndole amar más, sirve la perfección finita, es una fuente inagotable de progreso: así como otra fuente de ese progreso se halla también en la idea que el Cristianismo nos presenta del prójimo, á quien hay que socorrer, instruir y hacer crecer en el bien; del prójimo, en cuyo favor se han realizado en la Iglesia tantas obras intelectuales y morales del más relevante mérito. (Véase el artículo *Progreso.*)

5.ª Nada han usurpado los Papas; sus dominios se han constituído por donaciones formales y por abandonos

equivalentes á donaciones. Al reconocimiento de los pueblos y de los Príncipes por los inmensos servicios recibidos del poder pontificio, se unió el sentimiento profundo de la libertad y dignidad de dicho poder para constituirle poco á poco ese patrimonio temporal, tan importante para aumentar su influencia sobre el mundo. La gran Condesa Matilde, mujer de superior carácter é inteligencia, ha pensado en cuanto á esto como Pipino y Carlomagno. Si acertó á ver en la persona de San Gregorio VII la encarnación, digámoslo así, de esa influencia social de la Iglesia en tiempos singularmente azarosos, lo que corresponde es alabarla por su perspicacia y felicitarla de haber llevado á término una obra de elevada política, bosquejada antes por hombres ilustres, cuya fe y penetración consiguió igualar, cuando no sobrepujar acaso todavía.

6.ª No pretendemos sostener que el Papa sea, en cuanto á su soberanía temporal, infalible ó impecable, ni tampoco que sus Estados, desde el punto de vista material y moral, puedan y deban hacer ventaja á todos los demás. Después de todo, hay en ese gobierno, tal como la Historia y la Geografía lo han formado, los bienes y los inconvenientes, y hasta si se quiere los defectos que se hallan en los Gobiernos puramente seglares, italianos ó no italianos. Pero, bien pensado y considerado todo, puede deducirse que los Papas, lejos de reinar ó regir peor que otros, han mostrado, por lo general, mejor tino, más cuidado, mayor desinterés. Se ha podido criticar el nepotismo del uno, las trazas mundanas del otro, los desórdenes tal vez de tal otro, y también el genio belicoso de alguno; pero no se demostrará que, por término medio, no haya superado en aptitud gubernamental y buenos resultados la serie de los Papas á la de todas las demás dinastías. Y aun en nuestros mismos días hemos visto que hombres políticos de grande honradez y muy al corriente de los Estados romanos no se han recatado de hacer su apología.

Cierto es que no tomaban por punto de partida aquella inepta preocupación adoptada por otros como un principio, de que el Catolicismo, y el Clero sobre todo, son funestos para el adelantamiento social.

7.ª Ese aserto, que nos presentan también como un principio moderno consecuencia del anterior; ese aserto, decimos, de que se debe dar á todo un carácter laico y secularizarlo todo, no es ni evidente de suyo, ni apoyado en la más pequeña demostración; justo será, pues, que rehusemos aplicarlo al dominio temporal de la Santa Sede.

8.ª La unidad italiana, como varias otras, y aun tal vez con mayor motivo, es uno de esos hechos cuya apreciación es discutible, cuestionable, y que, en todo caso, tiene tan sólo una importancia secundaria. Puede haber, y hay en efecto, hechos de una categoría superior que la Religión, el Derecho, la Justicia y aun la prudencia mandan sean respetados con preferencia á todos los demás. Tal es el de la independencia de los Papas garantizada por su poder temporal. Interesa á todo el género humano, á su felicidad eterna y temporal, que ese hecho sea respetado. Y es evidente que no puede decirse otro tanto del hecho de la unidad italiana bajo el cetro de la Casa de Saboya, ni sobre todo de la designación de Roma para capital del reino italiano.

9.ª Veo desde luego que la existencia del poder temporal obliga á un cierto número de italianos á vivir bajo la autoridad civil del Obispo de Roma; pero no veo que con eso se haga su situación menos feliz ni menos honrosa que la de todos los católicos que viven sólo bajo su autoridad espiritual. Ni veo, mucho menos, cómo ya sólo con eso queden en la mísera línea de parias ó ilotas, y que el verse privados, ora de vivir bajo un Gobierno laico, y por añadidura efectivamente forastero, ora de declararse en república, sea motivo bastante para echar lamentaciones sobre ellos, imaginándolos como la Niobe de las naciones. Son en derecho súbditos del Papa, y la violencia exterior no ha podido, aun en el caso de que lo hubiesen consentido ellos, arrebatar á aquel su legítima autoridad.

10. En cuanto á apelar á las armas para recobrar sus dominios, ciertamente que no imaginan tal los Papas. Saben que la guerra, y sobre todo una

guerra universal, sería un medio harto deplorable y harto temible de restauración. Pero creen en los sentimientos de justicia, probidad, honradez y religión que subsisten á pesar de todo en los gobernantes y en los pueblos; creen en la solidaridad de las naciones civilizadas entre sí y con la Iglesia católica; creen en los efectos del tiempo, en el sentido común, en la evidencia de los hechos y en la omnipotente aunque misteriosa acción de la Providencia. No cesan de afirmar su derecho, y de pedir que con ellos lo afirmen los católicos. La voz del derecho es como la de la sangre del justo: sube al cielo, y llega, por fin, un día en que son atendidos sus clamores.

(Consúltense, además de los citados documentos de León XIII, las *Actas* del pontificado de Pío IX; el *Codex diplomaticus Sanctae Sedis*, publicado por Theiner; la *Memoria* de Rayneval sobre los *Estados Pontificios;* los numerosos folletos publicados en 1859 y 1860 en defensa del poder temporal; la disertación italiana del P. Steccanella acerca del valor de la declaración colectiva de los Obispos relativa á dicho poder, titulada *Il valore della dichiarazione*, etcétera, etc.)

DR. J. D.

POLIGENISMO Y CRISTIANISMO.—Llámase *poligenismo* (de πολύς, mucho, y γένος, especie) aquella doctrina que afirma la pluralidad de especies en los hombres, así como el *monogenismo* (de μόνος, solo) enseña la unidad del linaje humano.

Al negar que todos los hombres procedan de una sola pareja primitiva, el Poligenismo se opone manifiestamente á las enseñanzas del Cristianismo. La Biblia nos enseña que Adán es el padre común de todo el linaje humano. La Iglesia lo proclama más expresamente aún, si es posible, al enviar sus misioneros á todas las partes del mundo á bautizar los infieles, sin distinción de colores ni de conformación física. Si, como pretenden los poligenistas, los negros de Africa y los amarillos de Asia no descendiesen de Adán, no habrían heredado el pecado original, y entonces, ¿á qué administrarles el bautismo?

Así, pues, en el inadmisible supuesto de que la Ciencia probara que todo el linaje humano no ha descendido de Adán, la Iglesia se equivocaría groseramente, y con ella también todos los cristianos, herejes y cismáticos. Y aun más que error en la Iglesia significaría eso; pues, que como lo hace notar Mons. Meignan, toda la economía del Cristianismo quedaría modificada por un descubrimiento que alcanzaría á uno de los dogmas fundamentales de nuestra Religión. *(El mundo y el hombre primitivo según la Biblia*, 1869, p. 270.)

Y, sin embargo, ¡cosa singular! en nombre de la Biblia negó ese dogma en el siglo XVII el caballero La Peyrère, protestante. Pretendía que Adán era tan sólo padre de los judíos, y adscribió todos los demás hombres á una raza anterior, la de los *preadamitas*, afirmando que el Génesis venía en apoyo de su opinión al mostrarnos á Caín edificando una ciudad y marcado con una señal para que no le matasen los hombres que encontrase, toda vez que esos hombres de quienes tenía que recelar no podían ser sus hermanos, los hijos de Adán, porque ésos le hubieran fácilmente reconocido; ni serían tampoco bastante numerosos para que pudiese fundar una ciudad con ellos.

La Peyrère olvidaba por una parte que la ciudad construída por Caín consistía, sin duda, en un simple "atrincheramiento„ ó "lugar de refugio„, que pudo más tarde venir á ser asiento de una aglomeración considerable; porque la palabra hebrea *hir*, traducida así, no tiene, en efecto, el sentido preciso de nuestra palabra *ciudad.* Olvidaba en segundo lugar que, según el mismo Génesis, tuvo Adán otros hijos además de Caín, Abel y Seth. Engendró, nos dice, hijos é hijas: *genuit filios et filias* (V, 4). Los descendientes de esos hijos é hijas no conocían, sin duda, á Caín, que había huído inmediatamente después del asesinato de Abel, y podían encontrarlo en su camino y darle muerte, sin sospechar siquiera que fuese el hijo mayor de Adán; de modo que la señal con que fué marcado no carecía de motivo.

Terminantemente enseñada en el Antiguo Testamento la unidad de origen

del género humano, aparece aún acaso más claramente expresada en el Nuevo. San Pablo, predicando en el Areópago, proclama allí la verdad de que de uno solo descienden todos los hombres que habitan sobre la haz de la tierra. (Act., XVII, 26.)

El error de La Peyrère no podía encontrar adherentes en un siglo tan cristiano como el XVII. Su autor mismo no tardó en abandonar aquel errado aserto. Y aun hizo mas y mejor, puesto que se convirtió al Catolicismo y murió jesuíta.

Historia de la cuestión. La tesis que había sostenido no era del todo nueva. Los antiguos no creían en la unidad de origen de todos los hombres, y para su modo de pensar, la mayor parte de los pueblos eran autóctonos. Habíase borrado de su memoria el recuerdo de las emigraciones de que habían provenido, y les parecía cosa muy natural haber nacido en el mismo suelo que ocupaban. Tal pensaban de sí mismos griegos, pelasgos y troyanos.

El Cristianismo propagó la idea contraria, la de la descendencia de un mismo antepasado, y por tanto la de la fraternidad de todos los hombres. Si dejamos á un lado el pasajero error herético de La Peyrère, es necesario venir hasta fines del siglo pasado para encontrar otra vez la opinión poligenista. Los filósofos de aquella época, que de todo hacían arma para atacar el Cristianismo, no podían dejar de emprenderla contra el dogma de la unidad de origen. "Sólo á un ciego es permitido, dice Voltaire, dudar de que los blancos, los negros, los albinos, los hotentotes, los lapones, los chinos y los americanos sean razas enteramente diferentes.„ *(Ensayo acerca de las costumbres.)*

Sin embargo, se declaraban todavía enérgicamente en aquella época á favor de la tesis monogenista y ortodoxa los naturalistas. El que penetrasen también en su campo las ideas contrarias estaba reservado á nuestro siglo. Virey en su *Historia natural del género humano* (1801), Bory de Saint-Vincent en un artículo del *Diccionario de Historia Natural* de Deterville, dado á luz en 1825; Desmoulins en un volumen publicado al siguiente año con el título de *Historia natural de las razas humanas*, se hicieron campeones de la doctrina poligenista. A la verdad, su autoridad era discutible. Por confesión del Dr. Topinard, que representa en Francia la escuela de Antropología avanzada, fué Virey un vulgarizador, y no un observador ni un verdadero sabio; Bory de Saint-Vincent fué "un personaje singular..., sistemáticamente hostil al texto bíblico„, bastante ignorante en Linguística y Antropología para hacer derivar á los judíos de los egipcios; Desmoulins, más docto tal vez pero "alma agriada por las decepciones„, volvió al autoctonismo de los antiguos y reconoció hasta dieciséis especies humanas. Admite en principio que cada grupo "es aborígene del país donde le presenta su más antigua historia„.

En época más reciente encontró el Poligenismo apasionados adeptos en América. Era por entonces América campo de la trata, y, en la precisión de responder á los que en nombre de la fraternidad universal condenaban semejante tráfico, se acudía á sostener que la fraternidad humana era una palabra huera, y que particularmente los negros nada tenían de común con los blancos, procediendo unos y otros de diferente tronco.

Entre los sabios más ó menos autorizados que tomaron á su cargo semejante tema debe citarse á Nott y Gliddon, á quienes principalmente ha zurrado la badana el eminente antropólogo Mr. de Quatrefages, y á quienes ha proporcionado con eso cierta notoriedad en Europa. Los libros de dichos autores: *Tipos del género humano* (*Types of mankind*), publicados en 1854, y sus *Razas indígenas de la tierra*, que salieron tres años después, pueden considerarse como el mejor compendio del Poligenismo.

Un docto naturalista, suizo de origen, Agassiz, profesor en los Estados Unidos, prestó el apoyo de su autoridad á las doctrinas de Nott y de Gliddon, aplicando al hombre su teoría de los centros de creación. Afirmando con todo la unidad de la especie humana, pretendió al mismo tiempo que los hombres habían sido creados por naciones, multiplicando así, contra toda verosimilitud, los troncos de las familias hu-

manas. En vano Agassiz se decía monogenista. Su monogenismo, que excluía la unidad de origen, era en el fondo todo lo que pedían sus nuevos compatriotas de la Carolina del Sur, partidarios los más de la esclavitud. No dejaron de prevalerse de aquel refuerzo imprevisto, y con motivo. Porque, desde el momento en que Agassiz tenía que recurrir para sostener su sistema á argumentos como el siguiente: "El chimpanzé y el gorila no se diferencian más entre sí que el mandinga en comparación con el negro de Guinea, y uno y otro no tienen, respeto al orangután, mayor diferencia que el malayo ó el blanco respecto al negro„, permitido les era, en efecto, á los poligenistas considerarlo como de los suyos.

Por otro motivo ajeno también á la Ciencia ha reclutado el Poligenismo, en esta última época, cierto número de adherentes entre los antropólogos franceses, y es un hecho curioso que donde casi exclusivamente los ha encontrado es en el campo transformista. Citemos entre ellos á Broca, el fundador de la nueva escuela de Antropología, arrebatado á la Ciencia por una muerte prematura; al profesor Carlos Vogt; al jefe de la escuela prehistórica, Mr. Mortillet; al Dr. Bertillon, á los Sres. Hervé y Hovelacque, autores de un *Compendio de Antropología* (1887), y hasta á Renán, que en su última obra comienza así: "El paso de la animalidad á la humanidad no se hizo en un punto único del globo, ni por un solo esfuerzo espontáneo.„ (*Historia del pueblo de Israel*, 1887, tomo I, pág. 1.)

Puede parecer extraño que transformistas, que no retroceden ante ninguna de las consecuencias de la teoría darwinista, que encuentran muy natural que el hombre descienda del *antropopiteco*, y éste de la monera primitiva, se resistan á explicar por la acción del medio y de los cruzamientos las ligeras divergencias que presentan las diferentes razas humanas. Se comprende, en rigor, que un Agassiz, defensor de la fijeza de las especies, pusiese dificultad para comprender de otro modo que por su origen especial la diversidad de las razas; pero todo aquel que admite la variabilidad de la especie, hasta el punto de atribuir un mismo origen á todos los seres existentes, animales y vegetales, parece, en verdad, que no debiera sentir repugnancia alguna á hacer derivar todos los tipos humanos de un mismo y único tipo primitivo.

Tal es, sin embargo, la contradicción en que caen los antropologistas de la escuela de Broca; transformistas con Darwin y poligenistas con Agassiz. ¿No sería, tal vez, que se mira, ante todo en estos tiempos de incredulidad rematada, á rechazar toda teoría que parezca ortodoxa?

Por fortuna, cuenta la Ciencia con otros representantes menos parciales y más autorizados, y ésos no han vacilado nunca en afirmar, en nombre de los hechos y de los principios de Historia Natural, la unidad de la especie humana. De este número fueron en el siglo pasado Linneo y Buffón; á principios del nuestro Cuvier, Müller, Humboldt, Prichard, y en nuestros días Mr. de Quatrefages, á quien puede, efectivamente, considerarse como el príncipe de los antropólogos de nuestra época, no obstante el poco disimulado desdén que profesa hacia sus doctrinas la joven escuela de Broca.

Y, sin embargo, á Mr. Quatrefages, protestante liberal como es, hombre de ciencia ante todo, de una lealtad de carácter que sus adversarios se ven obligados á proclamar, no se le podría presentar como sospechoso de querer acomodar á toda costa los hechos del orden científico á las creencias cristianas. Si es monogenista, lo es porque la observación y la experiencia se lo prescriben como un deber. En realidad, no creemos que pueda nadie leer su libro sobre la *Unidad de la especie humana*, ó tan sólo las páginas que ha dedicado al examen de esa cuestión en dos obras más recientes: *La especie humana* (1878) y la *Introducción al estudio de las razas humanas* (1887), sin llegar á participar de su convicción.

Respuesta á las objeciones poligenistas.—¿Cuáles, son, pues, las consideraciones que los poligenistas invocan enfrente de la opinión tradicional? Hélas aquí resumidas por Mr. Topinard, de quien las tomamos sin cambiar nada por temor de que se nos acuse de atenuarlas:

"La esterilidad entre especies no es

un carácter de la especie, y la fecundidad entre el blanco y la negra no prueba que sean de la misma especie. La misma fecundidad se encuentra en algunos animales: el lobo con el perro, el cabrón con la oveja, el pardillo con el canario; ni aun es cierto que el híbrido de asno y caballo, el mulo, sea siempre estéril.

„Los caracteres de raza son permanentes, como se ve por los judíos. Los caracteres del negro en particular subsisten bajo todos los climas, cualquiera que sea su género de vida. Su color persevera, lanosos siguen sus cabellos, no cambia su cráneo, y su apertura occipital no adelanta ni retrocede. Há se dicho que los portugueses que habitan en el golfo de Guinea desde hace dos siglos se han vuelto tan negros como los negros; es un error: tienen el color de sus compañeros que quedaron en la Península ibérica. Los groenlandios y los malayos el mismo color tienen, por más que los unos vivan en la zona polar y los otros en la tórrida.„— (Topinard, *Elementos de Antropología general*, 1885, pág. 86.)

Así, pues, el argumento de los poligenistas se apoya en dos órdenes de consideraciones:

1.ª En los fenómenos de la generación.

2.ª En la permanencia de los tipos de los diversos grupos humanos. Examinemos con brevedad cada una de esas objeciones.

1.ª *Fenómenos de la generación.* — "La esterilidad entre especies no es, se nos dice, un carácter de la especie.„

Esta objeción se dirige contra los que, siguiendo á Cuvier, Flourens y Mr. de Quatrefages, ven en la fecundidad del cruzamiento entre los diversos grupos humanos, blancos y negros, por ejemplo, la prueba de que esos grupos pertenecen á la misma especie. Pero los eminentes naturalistas citados no han pensado nunca en negar que el cruzamiento fuese posible y fecundo entre dos especies diferentes comprendidas en un mismo género. Han admitido en particular la fecundidad del cruzamiento entre el lobo y el perro, el cabrón y la oveja, el asno y el caballo. Pero lo que sostenían, y con razón, es que va mucho de esa fecundidad á la que se observa entre individuos de una misma especie. En este último caso es ilimitada, y hasta aumenta con la distinción de las razas á no estorbarlo suficientemente las circunstancias del medio y de las condiciones locales. Ejemplo notable de ello se nos ofrece en los hotentotes y los americanos, pues que allí las uniones, poco fecundas cuando se contraen entre indígenas, lo son, al contrario, extraordinariamente cuando hay cruzamiento entre los blancos de una parte y los hotentotes ó americanos de la otra.

Sucede también con los animales, en los que los casos de cruzamientos indefinidamente fecundos entre diversas razas son tan numerosos que es inútil señalarlos. En impedirlos, más bien que en favorecerlos, tienen que poner su cuidado los que se dedican á la cría de ganados. Y, al contrario, el cruzamiento entre diferentes especies, por afines que puedan parecer, no se obtiene sino con dificultad; y cuando á fuerza de cuidados y vigilancia se consigue, nunca es fecundo el cruzamiento en igual grado que entre razas diferentes. Porque, ó bien el ser *híbrido* que resulta de tal cruzamiento es estéril, como se ve en el mulo procedente de asno y yegua, ó bien la esterilidad se presenta dentro de corto número de generaciones, ó bien, finalmente, vuelve el producto á una de las especies donde tuvo origen, impidiéndose así la constitución de un nuevo tipo.

Había podido creerse por mucho tiempo con Flourens, y algunos autores lo repiten todavía, que la fecundidad *ilimitada* caracteriza la especie y la *limitada* el género; pero preciso es hoy reconocer que esa fórmula no es exacta. La fecundidad *limitada* se encuentra, no solamente entre individuos de un mismo género, sino también, según parece, algunas veces entre individuos de diferente género pero pertenecientes á una misma *familia*. Además, y esto es más grave, la fecundidad no es siempre *limitada* entre especies diferentes. No es dudoso que la liebre y el conejo constituyen dos especies distintas, y con todo, de su cruzamiento nace un ser híbrido, el *lepórido*, que goza de fecundidad ilimitada, sin que de ello quepa duda todavía.

Este lepórido ha sido objeto de numerosas experiencias, de las cuales, aunque no se las haya rodeado de todas las garantías deseables, no por eso deja de resultar claramente que los lepóridos pueden reproducirse entre sí de un modo sin duda indefinido. Dos aficionados, Mr. Gayot, de la Côte-d'Or, y un propietario del Loire Inferior, han obtenido el uno la quincuagésima generación y el otro la sexagésima segunda. Pero si es cierto que la fecundidad se presenta ilimitada, no lo es menos que la vuelta hacia uno de los dos tipos de origen, sobre todo al del conejo, es constante, por más que digan ciertos criadores; tanto que para impedirlo, y los que entre éstos son sinceros así lo confiesan, sería preciso de cuando en cuando renovar un nuevo cruzamiento del lepórido con la liebre.

El mismo fenómemo se observa en todos los híbridos. Así, pues, aunque resulte inexacto el decir, como Flourens, que la fecundidad limitada es el carácter del género, se puede sostener que la producción de un tipo nuevo dotado de caracteres durables por animales de especies diferentes es cosa imposible. Ahora bien; las uniones de los diversos grupos humanos dan origen á tipos intermedios, que se sostienen con sus rasgos y cualidades propias; de lo cual se desprende la conclusión de ser esos grupos razas, y no especies, y los individuos que resultan de su unión *mestizos*, y no *híbridos*.

Si se nos preguntara cuáles son esos grupos intermedios, esos nuevos tipos, esas razas mestizas que resultan del cruzamiento de razas anteriores, bastaría mostrar, siguiendo á Mr. Quatrefages, primeramente un cierto número de nuestros animales domésticos que son el resultado, no de las circunstancias concomitantes, como las razas *puras*, sino de un cruzamiento hábilmente dirigido; y después, en los hombres mismos, varios grupos de población que se han constituído, como quien dice, en nuestros días con sus caracteres propios á consecuencia del cruzamiento entre individuos de distintas razas.

Harto inútil sería el recordar aquí los numerosos casos de mesticería obtenidos por los criadores. Hoy no se sabe ya cuántas son las razas ó variedades así obtenidas, principalmente en cuanto á bueyes, caballos, carneros y palomas. Sometidas esas razas en un principio á ciertas fluctuaciones que las aproximan al uno ó al otro tipo primitivo, adquieren al cabo fijeza para conservarse con sus caracteres particulares, á condición únicamente de evitar los cruzamientos con otras razas. Tal es esa fijeza, que devueltas á su libertad, y hasta cruzadas con individuos de un tipo diferente, conservan siempre esas razas algo de sus rasgos artificialmente adquiridos. Darwin cita en esta materia el curioso caso de un criador que, después de haber cruzado sus gallinas con las de raza malaya, no logró en cuarenta años verlas libres de aquella sangre extranjera. ¡Qué diferencia de lo que sucede con los lepóridos y otros híbridos, que después de numerosas generaciones, y no obstante el aislamiento á que se los condena, vuelven fatalmente á los tipos de los progenitores!

Las razas que denominamos *cimarronas*, es decir, las razas domésticas que han vuelto á la vida salvaje, nos ofrecen un ejemplo más notable todavía de esa fijeza de caracteres. Los perros abandonados por los conquistadores españoles en las soledades de América tienen tan poco parecido con el chacal, su antecesor probable, que se han podido reconocer en ellos las razas europeas á que correspondían. El cerdo dejado á su libertad en las selvas no se ha vuelto á hacer nunca jabalí, y el caballo abandonado á sí mismo conserva siempre algunos de los caracteres que ha adquirido en domesticidad.

Hasta en los vegetales se observa esa persistencia de los caracteres de raza. Los frutales escapados, digámoslo así, de nuestras huertas, no pierden nunca por completo los caracteres que el cultivo ó el cruzamiento les habían comunicado. Van Mons ha reconocido en las Ardenas, en estado silvestre, las variedades de manzanos y perales cultivados en Bélgica, y Mr. de Quatrefages nos dice haber comprobado hechos análogos, respecto á melocotones, en un valle de las Cevenas.

Las razas mestizas, originadas de la mezcla de razas puras debidas á la influencia de los medios en que se des-

arrollaron, no faltan tampoco en el hombre, bien que respecto á él no puedan naturalmente darse las circunstancias determinadas de selección y de cruzamientos que imponemos algunas veces á los animales.

Ejemplo de tales razas son los griquas, antiguamente llamados *basters*, gente nacida de la mezcla de holandeses y hotentotes, que se ha establecido más de dos siglos ha en las riberas del Orange, y que conserva sus especiales rasgos intermedios entre los de los tipos que le han dado origen. Y lo mismo también los cafusos del Brasil, que proceden de cruzamiento de los indios con los negros escapados de establecimientos europeos, los cuales igualmente guardan, en cuanto á la forma del cuerpo, el aspecto de los cabellos y el color de la piel, un término medio, ó poco menos, entre las dos razas de su origen, y no parece que hayan jamás de volver á una ú otra de ellas. Y ejemplo también de eso tenemos principalmente en la nueva y vigorosa población de la islita de Pitcairn (en el Pacífico), que descienden todos de algunos marineros ingleses y unas diez tahitianas, y que se han triplicado en treinta y tres años, prueba manifiesta de que la mezcla de las razas no dificulta la fecundidad.

Citemos todavía en punto á razas mestizas: 1.º Los papúas, que parecen haber salido de malayos, de tez morena y cabellos lacios, y de los negros indígenas de cabellera ensortijada. 2.º Esos mismos malayos, que son, sin duda, el resultado de la amalgama de blancos, amarillos y negros, razas que desde muy remota antiguedad se hallaron en contacto en el Asia meridional y oriental. 3.º Los zulús, á quienes sus lenguas, sus caracteres físicos y hasta ciertas tradiciones nos presentan como descendientes de la mezcla de negros y blancos. 4.º Ciertos senegaleses, que, según Mr. Simonnot, deben á los negros indígenas el color, y á los moros las fuerzas físicas.

¿Y por qué no citaríamos asimismo aquellos millones de mestizos, mulatos ó gentes de otros cruzamientos que constituyen una quinta parte de la población de Méjico y de la América meridional? Son éstos una prueba viva, primeramente de la fecundidad de los cruzamientos entre blancos, negros ó indios, y además también de la fijeza de caracteres propios á las nuevas variedades originadas de esas uniones; porque tampoco se nota allí regreso hacia los tipos primitivos, á no ser que intervenga notable predominio de una de ambas sangres ó acción en considerable grado de las circunstancias bajo cuya influencia viven.

De tales hechos concluiremos que los fenómenos de la generación ofrecen siempre, por más que se diga, un medio para distinguir la especie de la raza. Los cruzamientos entre individuos de razas diferentes se presentan fácilmente; ofrecen una notable fecundidad, y pueden, en condiciones apropiadas, dar nacimiento á nuevos tipos que se perpetúan; es decir, á razas mestizas. Por el contrario, los individuos de especies diferentes se unen difícilmente; su fecundidad, cuando la hay, está siempre limitada á algunas generaciones, y si en un caso ó dos es indefinida, los descendientes regresan á uno de los tipos primitivos; de suerte que no existe producción de un nuevo tipo transmisible en serie regular y constitutivo de una raza híbrida.

Lícito es, pues, en el estado actual de la Ciencia, creer en la permanencia relativa de los caracteres propios de los mestizos, pues que se les ha visto sostenerse en cierto número de casos. Podrá ser que de cuando en cuando haya, entre las razas que al cabo han constituído ya, una especie de regreso hacia los tipos primitivos; pero semejante fenómeno es accidental, aislado, especial á ciertos individuos y, por decirlo así, momentáneo. Viene á ser un caso de *atavismo*, y no podría confundirse con el *regreso* definitivo á las especies primitivas que se ve en los híbridos. Desde este punto de vista puede decirse que el atavismo caracteriza á los mestizos y el regreso á los híbridos.

De esta importante conclusión, que nos muestra que los grupos humanos son razas, y no especies, resulta otra consecuencia no menos grave. Si las razas ya existentes dan nacimiento, cruzándose, á nuevas razas, no sucede otro tanto con las especies, pues, según hemos visto, su cruzamiento no logra cons-

tituir un nuevo tipo. Y así los hechos citados, á la par que nos hacen comprender el origen de las razas, proclaman la imposibilidad de explicar naturalmente las especies. ¿No envolvería, pues, ya esto sólo la condenación del sistema transformista y la justificación por los hechos de esa teoría calificada de arbitraria, la teoría de la variabilidad *limitada*, admitida por Isidoro Geoffroy Saint-Hilaire?

2.ª *Permanencia de los caracteres.* —La segunda objeción contra la unidad de origen de las razas humanas, consiste en la permanencia é invariabilidad de sus caracteres distintivos.

Esta objeción es, lo repetiremos, extraña en boca de los transformistas que proclaman la variedad ilimitada de los caracteres específicos y admiten como consecuencia que el hombre desciende del mono, y éste de un animal inferior. No se comprende tal objección sino presentada por los partidarios de la fijeza de los caracteres y por los adversarios de Darwin. Supongamos, pues, que nos las habemos con éstos.

Nosotros les responderemos: "Exageráis los caracteres distintivos de las razas humanas, que, en realidad, son mucho menos pronunciados que los que hallamos en nuestras razas de animales domésticos. Tomemos, por ejemplo, el perro, y no será necesario que insistamos en la extrema diferencia que presenta en cuanto á talla, color, conformación física, naturaleza del pelo y aun en cuanto á instintos. Mucha distancia va seguramente del galgo al zarcero, del terranova al bull-dog y al falderillo; y, sin embargo, nadie vacila en atribuir todos esos tipos á una misma especie y hacerlos descender de un tronco común.

Y también se presentan casi en igual escala esas variaciones en los otros animales domésticos, el buey, el caballo, el carnero y el conejo, por ejemplo. En estos dos últimos animales las diferencias de talla son tres veces más grandes que en nuestra especie.

De todos los caracteres distintos de las razas humanas, el color de la piel es el que más llama la atención; y, sin embargo, es preciso hacerse cargo de que tiene solamente una importancia secundaria. Respecto á los animales apenas tomamos en cuenta ese carácter, y con razón, pues que el color depende de una simple secreción, que puede variar según las circunstancias. En realidad, la piel del negro no difiere de la del blanco; se compone de las mismas capas dispuestas en el mismo orden, y ni la dermis ni la epidermis presentan la menor diferencia. La capa mucosa que ocupa el intervalo no difiere tampoco más respecto desde el punto de vista anatómico; únicamente las células que la componen, y que en un caso son incoloras, forman en el otro un color pardo ó negro á consecuencia de mayor ó menor cantidad de *pigmento* ó materia colorante que de ellas fluye.

Variaciones análogas se observan en los animales. La piel del perro, obscura de ordinario, se presenta blanca en el perro de aguas. Tenemos gallinas de piel blanca, amarilla y negra. Acontece á veces que el melanismo sobreviene de pronto en las gallinas, y tal vez se sostendría si no se tomase la precaución de deshacerse de los animales en que se observa. Hasta está mucho más desarrollado ese influjo del color negro en las gallinas que en el hombre, pues que, respecto á dichos animales, afecta hasta á la carne, mientras que en el hombre está limitado á la piel, ó mejor á la capa mucosa.

Añádase que el melanismo no es tan especial de la raza negra propiamente dicha que no se manifieste á veces espontáneamente en los blancos. Los lunares y manchas por el estilo no son más que un rasgo parcial de melanismo. Demos que esas manchas lleguen á acrecentarse merced al calor ó otra causa, y la piel no se diferenciará de la del negro. Y no es apenas de dudar que ese fenómeno se haya producido, y hasta se haya hecho hereditario en ciertos casos. Negros hay que no pertenecen á la raza negra. Tales son los bicharis de la costa africana del Mar Rojo, los moros del Senegal y ciertos indios de raza ariana. Todos los demás rasgos físicos prueban que esos pueblos no tienen de negros más que el color.

Desde otros puntos de vista las variaciones de raza á raza alcanzan mucha mayor extensión entre los animales que en el hombre. El esqueleto de éste es

siempre el mismo, cualquiera que sea la raza á que pertenece, sin que varíe nunca el número de los huesos. Mas no sucede otro tanto con los animales. Nuestras grandes razas de perros tienen cinco dedos en las patas de atrás, al paso que ciertas razas de corta talla sólo tienen cuatro. Cerdos hay que tienen asimismo un dedo suplementario, y cuyos dedos medios están envueltos en un casco, sin que por eso se haya pensado en adscribir dichos animales á una especie diferente. El número de vértebras caudales varía en muchas especies, y, cosa más grave, el número mismo de las costillas y de las vértebras dorsales y lumbares varía con las razas. Así se ha observado principalmente en el buey y el cerdo.

En suma, la distancia mutua de las razas humanas es mucho menor que la que separa las razas animales entre sí, y no es, por lo tanto, cosa que deba sorprendernos. Cierto que, pequeña como es esa distancia, no vemos que ya nadie la salve. Los poligenistas dicen con verdad que el negro no pierde completamente su color por habitar en nuestras regiones, como tampoco el blanco se vuelve negro por fijarse en el continente africano. Y es más: el egipcio no ha cambiado desde tres ó cuatro mil años ha. Tal le vemos hoy como nos le muestran las momias y los monumentos del antiguo Egipto.

Los que en tales hechos ven dificultades formales contra la tesis monogenista, se forjan una extraña ilusión. ¿Pues por qué había de haber cambiado el tipo egipcio con el tiempo, habiendo permanecido las mismas las circunstancias? Constituído una vez el tipo, sólo puede alterarse, ó por cruzamientos, ó por un cambio en las condiciones de existencia. En el caso contrario, se afirma y adquiere una fijeza que le permite resistir cada vez mejor á las causas de modificación que pueden sobrevenir en el transcurso de los tiempos.

En cuanto á la persistencia de los tipos blancos ó negros bajo climas diferentes del que presidió, digámoslo así, á la formación de cada raza, se explica precisamente por esa fijeza que han conquistado por una larga serie de generaciones. En lo cual también la genealogía de las razas animales puede servirnos para inferir lo que sucederá respecto al hombre. Hemos visto, efectivamente, que en dichas razas de animales, aquellas que han vuelto á la vida salvaje y vuelven á las circunstancias en que vivieron sus progenitores, no pierden jamás completamente los caracteres adquiridos en la domesticidad; tanta es la fijeza de esos caracteres. Y, sin embargo, su desaparición se explicaría tanto mejor cuanto que en los animales se trata de un regreso á su estado de naturaleza. Por el contrario, no es de creer que el tipo humano primitivo haya sido, ni el blanco europeo, ni el negro africano. Así, pues, al pedir que sólo el clima haga del blanco un negro y del negro un blanco, pedimos, no un regreso al estado primitivo, sino una modificación en cierto modo arbitraria, cuya realización impedirán siempre las modificaciones anteriormente adquiridas y arraigadas por la herencia.

No sucedía así al principio, cuando el tipo humano, recién salido de manos del Creador, era en cierta manera mas dúctil y maleable. Las circunstancias ambientes debían imprimir más fácilmente en él su sello, pues que no hallaban la resistencia que caracteres fijados ya por una larga serie de generaciones les oponen hoy. Los que se dedican á la cría de animales saben con cuánta facilidad se hacen desaparecer en las especies domésticas los rasgos que se han presentado recientemente. Con mayor razón se estaba en análogo caso al principio del género humano, cuando ningún carácter había tenido aún tiempo de fijarse, y cuando la naturaleza del hombre se hallaba, digámoslo así, como tabla rasa susceptible de recibir cualquiera clase de impresión. Compréndese que, en tales condiciones, una simple diferencia de clima ó una circunstancia accidental hayan bastado, auxiliadas por el aislamiento, para modificar el color y los rasgos del rostro hasta el punto de constituir las razas actuales con sus más marcados caracteres. Mas debe comprender asimismo que lo que entonces se verificó no pueda ya suceder en nuestros días, porque, en efecto, las condiciones no son ya las mismas; pues aparte de que el clima ha podido variar, aparte de que el hombre tiene más medios de resistir á su acción modifi-

cadora, él en sí mismo no es tampoco ya como en un principio. Cualquiera que sea el hombre en quien pongamos nuestra atención, pertenece á una raza *establecida*. La herencia, que tiende á perpetuar sus caracteres, se halla en él en oposición con la nueva situación, que tiende á modificarlos, y el efecto obtenido será la resultante de esas dos acciones contradictorias.

Es además muy inexacto el decir que el medio (en el sentido que hoy suele darse á esa palabra, del conjunto de las circunstancias en que se vive) no transforma ya las razas. Hallamos, ora en los animales, ya en el hombre, pruebas de esa acción modificadora. El perro, transportado al círculo polar, se ha cubierto de un espeso forro, mientras que en el Ecuador, por el contrario, se ha quedado sin ningún pelo, según se ve en el perro de guinea.

El mismo fenómeno se ha producido en nuestros bueyes de Europa, transportados á las regiones tropicales; y tanto, que para impedir que ese carácter pase á la raza se ven los criadores obligados á matar las reses totalmente faltas de pelo. Y, por el contrario, los cerdos abandonados en las regiones frías de América han ido adquiriendo paulatinamente un vellón protector.

Y aun en nuestras mismas regiones se deja conocer claramente la acción de las circunstancias ambientes. Transportados á los fértiles valles del Loire, adquieren al cabo de dos generaciones los bueyes de la Soloña un valor y un tamaño que no tenían en su país de origen.

Si el hombre no experimenta modificaciones tan considerables cuando cambia de clima, es que su inteligencia le suministra medio de substraerse en parte á la acción de las circunstancias que le rodean. Sabe defenderse contra el calor de los trópicos y el frío de los círculos polares. Transporta consigo su régimen, sus costumbres, su género de vida, y neutraliza en gran parte con eso la influencia modificadora del clima y de las condiciones exteriores.

No ha de creerse, sin embargo, que se exima por completo de dicha influencia. Así que hemos visto constituirse en nuestros días nuevas razas por la sola acción de lo que llamamos el medio. Una de las más notables es la raza yankée. Transportado á la América del Norte, el inglés modifica rápidamente sus caracteres: pierde la piel su colorido, obscurécese la cabellera, los huesos de los miembros se alargan, hácese más chica la cabeza y más delgado el cuello.

Análogo fenómeno se observa en el negro transportado de Africa á América. Palidece en breve su tez, y modifícanse ventajosamente sus facciones: el olor tan característico que exhala, tiende á desaparecer; pierde plasticidad su sangre, y hasta su inteligencia se desarrolla. "En el espacio de ciento cincuenta años, dice Mr. Eliseo Reclus, ha franqueado el negro, respecto á la apariencia exterior, una cuarta parte bien cumplida de la distancia que le separaba de los blancos... Si otras influencias no contrabalanceasen la del clima, pudiera bien ser que, transcurrido un cierto número de siglos, tuviesen los americanos todos el color de los aborígenes, cualquiera que hubiese sido la procedencia de sus antepasados, de Irlanda, de Francia ó del Congo.„ (*Revista de Ambos Mundos* 1.º de Agosto de 1859.)

Hay en ello, sin embargo, una exageración, que hace notar Mr. de Quatrefages. Por grande que sea el influjo que haya de concederse al clima, nunca podrá modificar al blanco, al negro y al indígena de América hasta el punto de confundirlos; pues no siendo el mismo su pasado, no podría el resultado ser idéntico. Sometidos á las mismas influencias, podrán aproximarse incesantemente, pero sin llegar nunca á confundirse.

Si alguna de las razas del mundo antiguo hubiera de pasar al tipo americano, sería más bien la raza amarilla del Asia; primeramente porque, en sentir de Mr. Quatrefages, es la que mejor representa el tipo primitivo; y además porque es, sin duda, la que en gran parte ha poblado á América. Y, en efecto, la experiencia prueba que los chinos eran, entre todos los extranjeros establecidos en el Nuevo Mundo, quien más pronto adquieren las facciones de los Pieles Rojas. (*Una jira por el mundo* (en inglés), 1874.)

Podrían señalarse otras muchas va-

riaciones, debidas igualmente á la influencia del clima. Está comprobado que el color se aclara cuando avanzamos hacia el Norte, y, á la inversa, se obscurece cuando nos acercamos al Ecuador. "El negro, dice Pruner Bey, pierde una parte de su pigmento cuando se le transporta á las regiones del Norte.„ A su vez los europeos se ponen morenos bajo los trópicos; prueba manifiesta de que el sol desempeña un papel importante en la coloración de las razas.

Muy erradamente han invocado los poligenistas en apoyo de su opinión la uniformidad del tipo judío. La verdad es que sus facciones distan de ser idénticas. Los judíos del Norte no se diferencian menos de los del Sur que lo que entre sí se diferencian los ingleses y los americanos; los hay en la India que se han vuelto morenos hasta el punto de guardar un término medio entre el blanco y el negro. Y aun se ha señalado la noticia de los que en Abisinia se habían vuelto del todo negros (*Misiones católicas*, 1877, página 312); pero, por sólidos que aparezcan los informes de dicha noticia, tendría necesidad de confirmación; tanto más cuanto que una noticia análoga había salido falsa anteriormente, por resultar que los judíos de quien se trataba eran negros convertidos al judaísmo.

Hay también que tomar en cuenta las variaciones que se producen accidentalmente sin que el medio ni los cruzamientos tengan, á lo que parece, parte alguna en ello. Fenómeno es éste que, como los anteriores, se verifica también en los animales no menos que en el hombre. De lo cual se citan diversos ejemplos. En 1770 nació en el Paraguay un buey sin cuernos, que ha dado origen á una raza numerosa no obstante todo lo que han hecho los americanos para suprimir ese carácter á causa de la dificultad que hallan para coger con el lazo esa clase de bueyes. Las razas de carneros llamadas Ancón y Mauchamp, se originaron asimismo de desviaciones accidentales que el hombre ha sabido utilizar. La primera se originó en el Massachussets en 1751, y la segunda en Mauchamp, en Francia, en 1828. Cierto es que en ambos casos ha cuidado el hombre de aislar y cruzar hábilmente los animales cuyos caracteres deseaba perpetuar; pero no por eso deja de ser espontánea la primera modificación.

Las variaciones bruscas que de cuando en cuando nos ofrece la serie animal, las vemos alguna vez asimismo en la especie humana. En 1717 nació en Inglaterra un individuo, Eduardo Lambert, que tenía el cuerpo cubierto en parte de un caparazón agrietado, por lo cual se le llamó "el hombre puerco espín„. Eduardo Lambert transmitió aquella extraña particularidad á sus seis hijos y á sus dos nietos, aunque ni su mujer ni su nuera tuviesen el menor indicio de semejante cosa. Cítase también el caso de la familia Colburn, en la cual, durante cuatro generaciones, tuvieron en cada mano un dedo supernumerario. Nadie dudará que si en ambos casos hubiera intervenido la selección, aislándose y casándose exclusivamente entre sí los individuos que presentaban esas singulares anomalías, hubiera resultado una raza con caparazón cutáneo y otra con seis dedos. Pero, según hemos dicho, el hombre que se complace en imponer la selección á las plantas y animales, ya desde luego se comprende que no ha de someterse de grado á ella.

Un capricho de dos reyes de Prusia, Federico Guillermo y Federico II, nos ha mostrado lo que una voluntad persistente podía obtener en eso. Haciendo casar á los gigantes de su Guardia con las mujeres más altas del reino, dichos dos soberanos habían constituído una raza de alta estatura, de la cual quedan todavía restos en Postdam y sus cercanías.

Tenemos con lo dicho una idea de cómo han debido originarse las razas humanas. O bien la transición se ha efectuado insensiblemente por la acción constante del medio, que, obrando sobre naturalezas recientes y maleables, cuyos caracteres no habían todavía cobrado fijeza del tiempo y la herencia, desarrolló á veces desmedidamente el pigmento, causa única de la coloración, y detuvo otras la secreción de ese mismo pigmento: ó bien los tipos más acentuados se originaron bruscamente en las familias aisladas, donde generaciones sucesivas han venido, por último, á

darles fijeza. Los hechos comprobados en nuestros días permiten elegir entre ambas hipótesis; pero, cualquiera que sea la verdadera causa de la formación de las razas humanas, se remonta ésta, sin duda, á los principios de la humanidad, á una época en que el aislamiento era más fácil y en que las constituciones se dejaban impresionar más fácilmente por el clima y por el conjunto de condiciones que constituyen lo que, como hemos dicho, se llama hoy, en esta especial acepción, el medio.

Ni deberá causar sorpresa el que la Historia y la Tradición nos dejen á obscuras respecto á un fenómeno de tanta importancia. Y después de todo, tal vez ese silencio no es tan completo como se ha pretendido. Cuando el Génesis refiere que el Señor marcó con una señal á Caín, asesino de su hermano Abel, y nos le muestra errante sobre la tierra lejos de los suyos, tal vez quiere decirnos que fué el primero en quien se desarrolló la coloración que caracteriza á la raza negra. Hallábase en realidad en las condiciones más á propósito para inaugurar un tipo nuevo, pues que reunía las tres grandes causas de variaciones físicas: lo reciente de la sangre como primogénito que era de Adán, el aislamiento á que le obligaba su crimen, y el brusco cambio del medio sin los auxilios que hoy tenemos para neutralizar sus efectos.

Nada valen, pues, las objeciones de los poligenistas. Las diferencias que las razas humanas presentan son mucho menores que las que en las razas animales se observan, y los hechos que se verifican á nuestra vista las explican suficientemente. Pero tenemos contra el Poligenismo aún mejores armas que esos argumentos negativos, porque hay una manera más directa de combatirlo, respecto á la cual vamos á decir breves palabras.

PRUEBAS DEL MONOGENISMO.—Dos son, según la mayor parte de los naturalistas, los rasgos que caracterizan la especie: el parecido y la filiación. Dos seres que se parecen ó que descienden de un mismo padre, se consideran como pertenecientes á una misma especie. De aquí la siguiente definición que nos da de la especie Mr. de Quatrefages: "Es, dice, el conjunto de individuos más ó menos semejantes entre sí que pueden ser considerados como descendiente de una sola pareja primitiva por una natural y no interrumpida serie de familias.„

¿Cuadra esa defininión á los hombres, cualquiera que sea la raza á que pertenezcan? Cosa es que parece estar fuera de discusión. Desde todos los puntos de vista se parecen entre sí más que las razas de una misma especie animal, y si presentan diferencias se explican éstas, como hemos visto, por el medio y los cruzamientos. No solamente la conformación física es la misma, no solamente la talla varía en una proporción insignificante, sino que en todas la razas, aun las más degradadas, se encuentra aquella inteligencia, ó mejor aquella *razón* que constituye la superioridad real de nuestra naturaleza, y que se echa de ver en el lenguaje, así como en el sentido moral y religioso. (Véase la palabra *Hombre.)*

Mejor caracterizado aún está el concepto de *filiación*. Hay grande facilidad de cruzamientos entre las diversas razas, y con muy poco que lo saludable del clima favorezca, sus uniones y las de los *mestizos* procedentes de las mismas, son notablemente fecundas. Ahora bien; dejamos dicho que, cuando en los animales se producen cruzamientos de especies diferentes, se observa el fenómeno contrario. En semejante caso el cruzamiento sólo tiene lugar mediante las precauciones tomadas por el hombre, y la fecundidad es casi nula, y los seres que resultan del cruzamiento no tardan, caso de que se perpetúen, en hacer regreso á una de las especies de sus ascendientes.

Nada, por otra parte, habla más elocuentemente en favor del Monogenismo que la dificultad en que se ven los poligenistas para determinar el número de las pretendidas especies humanas. Apenas hay dos de esos autores que estén acordes en tal materia. Donde Virey había visto sólo dos especies, vió quince Bory de Saint-Vincent y dieciséis Desmoulins. Y más lejos todavía fueron los poligenistas americanos, pues vinieron á admitir con Agassiz que los hombres habían sido creados por naciones, aplicando así á la humanidad la doctrina de los *centros de creación*,

reservada hasta entonces á los animales.

Inútil se hace advertir que todas esas divisiones son arbitrarias. Sea cualquiera el número de especies que se intente imaginar entre los hombres, siempre será imposible caracterizarlas rigorosamente y trazar con exactitud la línea de deslinde que las separa, pues que siempre habrá entre ellas tipos indecisos respecto á cuya colocación no sea dado determinar si han de agregarse á tal grupo ó á tal otro. ¿Qué mejor prueba de no ser esos grupos especies, y sí meramente razas? Porque, ¿qué especie hay en el mundo animal ó vegetal que no tenga sus caracteres bastante precisos para poder sin mucho trabajo distinguirla de las especies congéneres?

Al contrario: de uno á otro grupo humano, la transición es absolutamente insensible. Entre el blanco y el amarillo, por ejemplo, vemos al finés, que tiene la tez del primero; el indio, que tiene su lenguaje, y el tártaro, que tiene más bien los rasgos del segundo. Del blanco mismo se pasa insensiblemente al negro por los árabes y los abisinios, que unen á un origen evidentemente semítico y á las facciones europeas una tez bronceada, si no casi negra. En otro punto del globo nos facilitan los malayos la transición entre la raza amarilla de Asia y la negra que tiene representación en el océano Índico y en las islas Molucas y Filipinas. Ante semejante involucramiento de caracteres, muy apurados se habrían de hallar los poligenistas para decirnos donde concluye una especie y comienza la inmediata.

Otra de las más graves objeciones que pueden hacerse á los que multiplican á su antojo las especies humanas, nos la ofrece el parentesco de las lenguas. A aquéllos, por ejemplo, que nos dicen haber sido creados los hombres por naciones, se les puede responder que la Filología comparada ha probado el común origen de un gran número de pueblos muy alejados los unos de los otros. ¿Quién intentaría negar hoy que los antiguos pobladores de la India, la Persia y la Armenia descienden del mismo padre que la masa de los españoles, ingleses, italianos, alemanes y rusos, es decir, la inmensa mayoría de los pueblos de Europa? Porque, efectivamente, á la vista está el estrecho parentesco de las lenguas de ese grupo indo-europeo, testificando la unidad de origen de los pueblos que las hablan.

Hay, sin duda, casos en que ese indicio pudiera engañar. Vemos en los fenicios que, por más que hablasen la lengua de los semitas, eran, sin embargo, de la raza de Cam; pero eso no pasa de ser una excepción que en nada perjudica á la regla general.

Cierto es que esa afinidad tan fácil de comprobar entre las lenguas de un mismo grupo, ya no se reconoce tan fácilmente cuando se intenta comparar á su vez unos con otros esos grupos. La mayor parte de los filólogos rehusan ver relación alguna entre los idiomas *monosilábicos*, como el chino, el anamita, el tibetano, etc., que representan la más antigua forma de lenguaje, y los idiomas llamados *aglutinantes*, como el japonés, el turco y el vasco, que representan el segundo período de formación. Niegan asimismo todo punto de contacto entre las lenguas aglutinantes y el grupo de lenguas *flexionales*, el más adelantado de los tres, que comprende la mayor parte de los idiomas hablados en Europa y en el Asia occidental.

Tan grande considera Mr. Renán el aislamiento de esos tres grupos, que ha llegado á decir: "Si los planetas están poblados de seres organizados como nosotros, puede afirmarse que la historia y las lenguas de esos planetas no difieren de las nuestras más que difiere la lengua china de la semítica.„ (*Historia de las lenguas semíticas*, pág. 467.)

Bueno será observar que Mr. Renán no ha hablado siempre en un sentido tan resuelto. "¿Nos autoriza, decía en 1878, este hecho de hallarse hoy divididas en familias irreductibles las lenguas que se hablan actualmente en el mundo, á deducir algunas consecuencias etnográficas, á decir, por ejemplo, que la especie humana ha aparecido en diferentes puntos, que ha habido una ó varias apariciones de la especie humana?..... Pregunta es ésta á la cual debe responderse que no. De la división de las lenguas en familias, no procede deducción alguna respecto á la división

de la especie humana. ¿Procede ésta de una misma aparición ó de varias apariciones? No me incumbe ocuparme en esa cuestión, que no es en modo alguno filológica; antes por el contrario, quiero probar que la Filología nada nos enseña acerca de eso.„ (*Revista política y literaria* del 16 de Marzo de 1878.)

¿Es cierto que son las familias de lenguas tan irreductibles como se pretende? ¿que no hay lazos ni relación entre ellas? Lícito es poner en duda semejantes asertos. Si la mayor parte de los lingüistas de nuestra época sacan semejante conclusión ¿no dependerá tal vez de que miran la etimología con un desdén demasiado absoluto? Buscan la afinidad de las lenguas, casi exclusivamente en la gramática, cuando hay dos grandes grupos de lenguas, las que llamamos monosilábicas y aglutinantes, que, como quien dice, no tienen gramática. Era, pues, de esperar que no se hallase así relación ninguna ni lazo alguno de parentesco entre ellas.

En efecto, la Lingüística contemporánea no los ha reconocido en medio de esos centenares de lenguas habladas por pueblos sumidos todavía en la barbarie, y también por algunos pueblos civilizados. Un método que conduce á aislar tantos idiomas es ocasionado á inspirar desconfianza, según aquello de que quien prueba demasiado no prueba nada. Es, pues, permitido volver á la etimología, no por cierto á aquella etimología fantástica, de la cual, con motivo, se burlaba Voltaire, sino á la etimología científica y racional, que acude á los vocablos primitivos ó sus raíces.

Y ese género de investigaciones ha dado excelentes resultados á quienes no se han desdeñado de emplearlo. Alejandro de Humbold ha comprobado de esa manera, en unas cuantas lenguas americanas, la existencia de ciento setenta y dos palabras, "cuyas raíces parecen haber sido unas mismas„.

"Es fácil ver, añade, que esa analogía no es accidental, toda vez que no es únicamente procedida de la harmonía imitativa ó de aquella conformidad de órganos que produce casi una perfecta identidad en los primeros sonidos que articulan los niños. De las ciento setenta palabras que tienen esa analogía, las tres quintas partes se parecen al manchú, al tunguso, al céltico, al vasco, al copto y al idioma del Congo.„

Si á este descubrimiento aplicamos aquella regla de Young, según la cual la presencia de ocho palabras idénticas en dos lenguas diferentes prueba que pueden apostarse casi cien mil contra uno á que la semejanza no es fortuíta, no será ya permitido dudar que las lenguas del Nuevo Mundo proceden del antiguo. Lo cual, si así sucede respecto á las lenguas, es evidente que otro tanto habrá de decirse respecto á los pueblos.

Un estudio análogo sobre otros idiomas conduciría probablemente á iguales resultados; pero aunque así no sucediese, aun dado caso de que ni sombra de relación existiese entre los idiomas chinos y semitas, por ejemplo, según pretende Mr. Renán, no por eso habría lugar á negar á esas lenguas un origen común, atendidas las transformaciones por que forzosamente han pasado en el curso de los siglos.

Suponiendo con Max Müller y la mayoría de los lingüistas contemporáneos que la lengua primitiva fué monosilábica como el chino, el siamés y el birmán, se explica uno el estado actual de las lenguas. Su desarrollo, el tránsito del monosilabismo á la aglutinación, y de la aglutinación á la forma flexional, no ha podido efectuarse sin que experimentasen hasta en las palabras variaciones considerables. Si las lenguas, una vez fijadas por la escritura y usadas por un pueblo civilizado, como lo fué sin duda desde sus principios el chino, sólo se modifican ya en reducida escala, no sucede lo mismo cuando se trata de lenguas simplemente habladas, sobre todo si esas lenguas se hallan limitadas á un corto número de palabras, como todas las de los pueblos bárbaros.

El viajero Cook y nuestros misioneros nos hablan de tribus que han renovado casi por completo sus lenguas en un corto número de años, veinte á lo sumo. Añaden—y es una consecuencia de esa rapidez de transformación—que dos tribus vecinas se hallan generalmente en la imposibilidad de entenderse. Júzguese por ahí de lo que habrá debido pasar en un principio, cuando el lenguaje era más sencillo todavía, pues

que era monosilábico, mientras que los idiomas hablados por los salvajes contemporáneos pertenecen generalmente á la segunda forma, ó sea la que llamamos aglutinante.

Compréndese así, aun sin recurrir al milagro de Babel, que la transformación de las lenguas haya sido lo bastante completa para hacer desaparecer toda huella de un origen común. Sin duda, el comprenderlo así fué lo que movió á Mr. Renán á reconocer la imposibilidad en que se hallaba la Filología comparada de establecer la pluralidad de origen de las razas humanas.

Lo cierto es que esa ciencia, al demostrar el parentesco de un cierto número de lenguas habladas por gentes á quienes se hubiera podido creer sin relaciones originarias, viene en apoyo de la opinión tradicional acerca del origen de la humanidad, mientras que los resultados negativos en ese sentido nada pueden decir contra la mencionada opinión. Un célebre lingüista, partidario por cierto del Poligenismo, Pott, profesor en Halle, lo confiesa así: "Debo declarar, aunque á disgusto, que nada en la Filología se opone directamente á que todos los hombres hayan venido de una sola pareja primitiva, y la perspectiva de demostrar un día ese origen con argumentos decisivos no puede estar cerrada por lo que hace á la Lingüística.„

Podríamos invocar además en apoyo del Monogenismo, ó más propiamente, de la unidad de origen del linaje humano, las costumbres y tradiciones de los diversos pueblos, su literatura oral y popular, lo que recientemente han dado en llamar el *folk-lore*. Nada más notable y más significativo que las analogías y semejanzas que se encuentran en este orden de cosas. ¿Cómo explicar, en efecto, sino por la comunidad de origen de todos los pueblos, la existencia en las diversas partes del mundo de la *alcobada*, uso extraño según el cual, después de un parto, el marido ha de meterse en cama para recibir los parabienes de los amigos, en tanto que la mujer atiende á los cuidados de la casa?

Pero esta materia nos llevaría demasiado lejos: y por otra parte llevamos dicho lo bastante para convencer á los más incrédulos de que el Poligenismo es una doctrina anticientífica que encuentra su condenación en las sanas nociones de Historia Natural aplicadas al linaje humano.

PARA CONSULTA: De Quatrefages, *Unidad de la especie humana*, 1861; *La especie humana*, 1878; *Introducción al estudio de las razas humanas*, 1887, tomo I; Pozzy, *La tierra y la narración bíblica*, págs. 489-563; Mons. Meignan, *El mundo y el hombre primitivo*, págs. 195-289; Moigno, *Los esplendores de la fe*, tomo II, págs. 511-601; Vigouroux, *De la unidad de la especie humana*, en *La Ciencia Católica*, Diciembre de 1886 á Marzo de 1887.

HAMARD.

PÓLVORA *(Conspiración de la)*. — Dáse el nombre de "Conspiración de la pólvora„ á una conspiración fraguada por trece católicos ingleses para volar el palacio de Westminster por medio de barriles de pólvora puestos debajo de dicho edificio, y ocasionar con eso la muerte de los principales del Estado y del Rey Jacobo, en cuyo lugar habría de ser proclamada su hija la Princesa Isabel. Jacobo I fué el sucesor de la Reina Isabel, hija de Enrique VIII, fallecido en 3 de Abril de 1603. Hijo de María Estuard, había sido arrebatado á su madre y puesto en manos de los protestantes, y educado por éstos. Pero como Rey de Escocia (1567-1603) sólo sentimientos benévolos había mostrado para con los católicos, y había sostenido relaciones con la Santa Sede; habiendo entrado en correspondencia con Belarmino, hubo un momento en que dió esperanzas de próxima conversión, según se ve por la carta del mes de Enero de 1600, que el célebre Cardenal le dirigió en contestación á la suya. (En Frizon, *Vida del Cardenal Belarmino*, pág. 324, en 4.°, Nancy, 1716.) Pero habiendo subido al trono de Inglaterra, y reuniéndose así primeramente en él los tres reinos, cambió enteramente de disposiciones respecto á los católicos; rodeóse de personas que le eran notoriamente hostiles, y pasados solo treinta y cinco días de su advenimiento al trono promulgó un edicto totalmente contrario á ellos. Esa hostil, cruel é injusta política fué el pretexto y el punto de parti-

da de la conspiración de la pólvora. Corresponde el primer pensamiento de la misma á Roberto Catesby, individuo de una de las más estimables familias de Inglaterra. Creyó que con un Príncipe débil, como lo era Jacobo, se podía y debía temerlo todo. Para conjurar los males que juzgaba estaban á punto de caer sobre los católicos, fantaseó la idea, verdaderamente criminal é insensata, de hacer perecer en una misma catástrofe al Rey, al Parlamento y á los grandes del Estado.

Pero no llegó de un golpe á concebir semejante proyecto, que pasó por varias fases. Una vez germinado ya en su mente el pensamiento de librar á los católicos ingleses de una situación llena de peligros, buscó cómplices para su empresa, y encontró desde luego tres de los más valientes en los tres reinos: Tom Winter, de la familia de Huddington; Tomás Percy, de Northumberland, y Juan Wright. Decididos estos cuatro caballeros á pasar por todo para libertar á sus hermanos en la fe, á quienes las potencias católicas parecían abandonar, discutieron primeramente juntos, y sin pedir consejo, qué medios habían de adoptar para la más segura consecución de su objeto. Desechóse por impracticable el levantarse en armas, y se vino á parar en la idea de penetrar por un pasadizo subterráneo hasta los cimientos del palacio Westminster, donde se pondrían barriles de pólvora destinados á volarlo en la primera ocasión oportuna. El número de los conjurados fué sucesivamente aumentando hasta trece. Pero el 28 de Octubre de 1605, el Gobierno, que acababa de recibir aviso de la conjuración por uno de los cómplices, tomó sus primeras disposiciones para impedir su éxito, y el 5 de Noviembre siguiente, día señalado para la sesión real, Sir Tomás Knevett, bailío de Westminster, se apoderó de los barriles de pólvora é hizo arrestar á Fawkes, uno de los conjurados, que fué al punto sometido á interrogatorio en presencia del Rey. Después fueron también procesados sus cómplices y entregados al suplicio. Su crimen es un hecho fuera de duda, y los católicos ingleses no vacilaron en reprobarlo. Con todo, los anglicanos no escrupulizaron envolver en una misma acusación á los católicos en general, y á los jesuítas ingleses en particular, algunos de los cuales, principalmente los Padres Garnett y Texmund, tenían frecuente relación con Roberto Catesby y los demás conjurados. Mas es cosa probada hoy día que á los jesuítas no se los enteró del complot. Roberto Catesby y sus compañeros lo habían fraguado solos, sin revelarlo á nadie: y sobre ellos solos recae ante la historia la responsabilidad del atentado. (Crétineau-Joly, *Historia de la Compañía de Jesús*, tomo III, pág. 59 y sig., 2.ª edición. París, 1846; *La situación de los católicos bajo Jacobo I. Narración de la conspiración de la pólvora*, por el P. Gerard (en inglés), publicada con su vida por Jhon Morris, en 8.º Londres, 1871.)

POSESION DIABOLICA.—Se deja ver en algunos representantes de la ciencia médica moderna una tendencia á suprimir lo sobrenatural, como también lo preternatural, y aun tal vez todo lo que no es materia. Así que los tales consideran las visiones y revelaciones de los Santos, sus éxtasis, etcétera, como meros efectos de un estado nervioso, particularmente del histerismo.

Así también las manifestaciones maravillosas de ciencia no adquirida, la revelación de cosas ocultas, los efectos corpóreos violentos, atribuídos por el Evangelio y por la Historia á la posesión diabólica, quieren esos facultativos que sean simplemente una variedad de neurosis, especialmente del histerismo, para el hombre científico que tiene cuidado de echar á un lado toda superchería y reducir los hechos á la exacta verdad histórica.

No es, por otra parte, nueva semejante tendencia, al menos en lo que mira á excluir un agente preternatural, el demonio. Guillermo de París, en su obra *de Universo*, cita varios médicos que admitían que no hay posesión. Delrío [1] y T. Raynaud [2] citan también unos cuantos, y entre ellos á Avicena, que vivió en el siglo XI, y después de él, Pedro Aponense, en el siglo XIII, y Pomponacio, dos siglos después: Le-

1 *Disquis. magicarum*, l. III, q. 4, sec. V.

2 *Theologia naturalis*, dist. II, q. 1, art. 1, n. 8 (inter opera omnia, t. V).

vino Lemnio, que escribió en el siglo XVI, parece aprobar esa manera de ver, pues que intenta explicar las manifestaciones que menos tienen de natural por la enfermedad y por la corrupción de humores [1]. A las cuales deberá también agregarse Schenckio [2], seguido por Hecquet.

Los teólogos se han mostrado unánimes en reprobar dicha opinión. Han señalado una primer causa de ella en las ideas preconcebidas, y especialmente en la preocupación anticatólica, de la cual se originan con lamentable frecuencia tales tendencias, y que todo hombre de buena fe debe condenar; pues interesa á todo hombre científico formal desechar prevenciones que obcecan el ánimo. Y han condenado además el aserto, demasiado absoluto, de esos médicos y esos filósofos como contrario á la verdad revelada no menos que á la verdad histórica. Pero la mayor parte al menos, y los más ilustrados, nunca han formado queja de los doctos que querían desenmascarar la superchería y la suponían en muchos casos, ni de aquellos que, enfrente de la superstición y de la ignorancia popular, querían que se concediese la parte correspondiente á los efectos naturales por sorprendentes que fuesen; con tal que esos mismos hombres científicos no cayesen en errores y en explicaciones ev dentemente absurdas.

Y, ciertamente, la Iglesia ha sido siempre la primera en condenar la superchería; tiene horror á la superstición, y según la Historia nos lo atestigua, ha sido en todos tiempos la enemiga de la ignorancia. De suerte que ningún hombre formal sospecha de su buena fe; pero ciertos hombres científicos parecen acusarla de tendencia á la credulidad y de una cierta condescendencia, ó mas bien una propensión natural hacia las falsas ideas del tiempo. Nada mas lejos de la verdad, y señaladamente en esta materia de la posesión diabólica.

Escuchemos al sabio Pontífice Benedicto XIV [1]: "Muchos, escribe, se dicen obsesos que en realidad no lo están, ó porque lo simulan, y de éstos se trata en el canon 60 (Collect. Harduin, t. III, col. 1683) del Concilio *in Trullo*, "*Aquellos, pues, que aparentan estar atormentados del demonio, y que en la perversidad de sus costumbres toman fingidamente la figura y ademanes de los poseesos, ha parecido que de todos modos sean castigados*„; ó bien porque los mismos médicos dicen obsesos á algunos que no son tales, según lo advirtió acertadamente Vallesio (*De sacr. philos.*, cap. XXVIII, pág. 220): "*Resulta de todo lo dicho ser verosímil que muchos de los que son llevados á los exorcistas, en opinión de que tienen el demonio, no tienen el demonio, sino algunas de las enfermedades antes mencionadas, y que por falta de consejo, intentadas ya sin efecto otras curaciones, los traen á que los exorcisen.*„ Lo cual trata extensamente Juan Bautista Silvatico (*De iis qui morbum simulant, deprehendendis*, cap. XVII), donde muestra que las señales por donde varios infieren estar alguno obseso del demonio son efectos del humor melancólico: acerca de cuyo asunto los teólogos y los médicos más prudentes aconsejan que deben pesarse y examinarse bien las señales antes de pronunciar que alguien está obseso del demonio, según, recogiendo los dictámenes en ese sentido, lo enseña Zaquías (*Quaest. medico-legal.*, lib. II, tít. 1, quaest. 18, núm. 3 y var. sig.). Puede leerse la disertación de un doctor médico agregado al Colegio de Médicos de la ciudad de Lyon, publicada en París, en 1837, t. IV del *Suplemento á la historia de las supersticiones por el P. Le Brun*, pág. 206.„

El mismo *Ritual Romano*, en el título *De los exorcismos*, comienza por advertir al exorcista que se vaya á tiento para creer en la posesión: "*In primis ne facile credat aliquem a doemone*

[1] *De occultis naturae miraculis*, etc., lib. II. Este autor parece, con todo, admitir la posibilidad de la posesión diabólica, en una frase incidental (lib. II, cap. II): «Mira vis concitat humores... cum aegroti in aestuosis febribus linguam quam non sunt edocti... loquuntur. Quod in ενεργουμένοις, hoc est a doemone obsessis fieri non magnopere miror, cum illi omnia calleant, rerumque omnium scientiam obtineant.»

[2] Schenckius, *Observat. medicar.*, lib. I, *de Mania seu insania*, p. 156 (edic. Francfort, 1609); y Hecquet, apud Bened. XIV, de *Servorum Dei beat.*, etc., lib. IV, part. I, cap. XXIX n. 5.

[1] *De Servorum Dei beatif. et canoniz.*, lib. IV, part. I, cap. XXIX, n. 5.

obsessum esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui atra bile vel morbo aliquo laborant.„ Enumera en seguida varias señales, y añade: "*Et id genus alia, quae, cum plurima occurrunt* [1], *majora sunt indicia.*„ Conforme á estos datos los teólogos también, por su parte, distinguen las señales de la posesión, en ciertas, dudosas y probables, según extensamente lo expone Thyraeo en su libro *de Doemoniacis*, parte II, capítulo XXII y siguientes, y con él otros muchos que tratan esta materia.

Deberemos volver después á tocar otra vez este punto. Bástenos por ahora haber demostrado que la Iglesia no tiene, ni á cien leguas, interés en hallar por doquiera endemoniados, como parece imaginárselo algunas gentes. Y nótese bien que no nos limitamos á hablar tan sólo de los tiempos actuales; que el *Ritual* no es de hoy, y á los tiempos pasados pertenecen los teólogos que hemos citado. Pero no negamos que sea necesario tomar en cuenta la diferencia de épocas, como también la de países, no solamente para separar de la credulidad y superchería la verdad histórica, sino también para darse cuenta de la frecuencia ó escasez de los hechos comprobados é innegables, según después habremos de poner de relieve. Ni queremos negar tampoco que ciertos teólogos no se hayan dejado llevar en tiempos pasados á una credulidad tal vez ridícula; pero jamás ha aprobado la Iglesia semejante tendencia, sino que antes, por el contrario, la ha resistido, y sólo ella ha sido capaz de poner dique á tales excesos, según lo demuestra muy bien el P. Perrone *(de Doemonum cum hominibus commercio)*. Por lo demás, los teólogos más autorizados y notables han evitado la credulidad y la superstición para mantenerse con la Iglesia en el justo medio de la verdad.

Una cosa merece también notarse: que en materia de exorcismos no resulta considerable inconveniente cuando diese la casualidad de no ser el exorcizado un verdadero endemoniado.

Pero, sin embargo, la Iglesia para permitir el exorcismo exige la prudencia y un juicio moralmente cierto, ó al menos muy probable, de la posesión. Pero cuando se trata de juzgar con certeza acerca de un caso de posesión, como en los procesos de beatificación y canonización de un Santo, que sin exorcismos de una manera milagrosa ha libertado posesos, la Iglesia emplea mayor severidad. Léase su manera de proceder y las reglas que al efecto ha adoptado, en Benedicto XIV, *de Servorum Dei beatif. et canoniz.*; léanse las actas de beatificación ó canonización donde se trata de un poseso libertado del demonio, como, por ejemplo, en las causas de Santa María Magdalena de Pazzis, *ad tit. Liberatio energumenae;* de San Carlos Borromeo, parte III, *ad tit. Anastasia de Magis*; de San Felipe Neri, parte III, etcétera, y se verá que ningún tribunal humano ni ninguna docta Academia han tomado nunca más minuciosas precauciones, así contra todo peligro de error como contra la superchería, ni ejercitaron nunca más severa crítica. Ocasión tendremos más adelante de dar al lector más amplia noticia sobre este punto.

Así, pues, es conformarse al espíritu de la Iglesia despojarse de toda idea preconcebida y de todo falso prejuicio, y examinar con severa crítica los hechos; pero todo sabio digno de tal nombre debe también por su parte conducirse así; esto es, dejar á un lado toda prevención anticatólica, toda idea preconcebida, todo espíritu de sistema, y razonar con calma y rigorosa lógica sobre hechos bien comprobados. En cuanto á la realidad de los hechos, no ha de admitirse ni rechazarse arbitrariamente, sino decidir apoyándose en las pruebas ciertas de que es susceptible un hecho.

Proponémosnos, por lo tanto, en este

[1] Los Sres. Charcot y Richer, en su reciente obra *Los Demoniacos en el arte*, pág. 97, citan también el *Ritual*, denominándolo *Ritual de los exorcismos*, pero toman esa cita de L. Figuier, *Historia de lo maravilloso*, página 29. Muchísimo mejor enterados hubieran quedado consultando el *Ritual* mismo, que lo hay en todas las iglesias de Paris. El *Ritual* pone, efectivamente, como uno de los signos de la posesión el desarrollo de fuerzas físicas superior á la edad, sexo, etc. «Es un fenómeno, dicen los autores citados, que debe haber impresionado vivamente á los primeros observadores.» Advertiremos, pues, ya aquí desde luego, mientras no entramos á tratar exprofeso de los signos de posesión, que el ahora mencionado no debe en general considerarse ni como cierto ni aun como suficiente por sí sólo para permitir el exorcismo.

artículo dar la verdadera noción de la posesión diabólica según la entiende la Iglesia; demostrar después, que esa posesión es esencialmente distinta de los fenómenos morbosos del histerismo ó de cualquier otra mera enfermedad, y probar, por último, que la posesión, según la entiende la Iglesia, es tan real como lo son los accidentes nerviosos con que querrían verla sustituída ciertos médicos modernos.

Resaltará así claramente cuán injustas son las acusaciones dirigidas contra la creencia y los procederes de la Iglesia en esta materia.

I. Y en primer lugar, he aquí lo que la Iglesia entiende por posesión diabólica. Para que haya dicha posesión requiérense dos cosas: la primera, que el demonio esté verdaderamente presente en el cuerpo del poseído y lo ocupe; la segunda, que ejerza un imperio en aquel cuerpo, y, por medio de él, también en el alma; que se halle allí como motor, no solamente de los miembros, sino también de las facultades en la medida en que éstas dependen del cuerpo para sus operaciones. El demonio no está unido al cuerpo como el alma; no reemplaza á ésta; queda siempre en la situación de un agente motor externo respecto al alma, aunque íntimamente presente, y motor *quasi ab intra* respecto al cuerpo; obra sobre el cuerpo en que habita y, por su mediación, sobre el alma.

Esta inhabitación y el modo de obrar *quasi ab intra* que de ella resulta puede comprenderse todavía mejor con la distinción de tres grados diferentes de mociones ó motores en esta materia. El primer grado, el más perfecto y más íntimo, es la moción del alma, que es completamente *ab intra;* es la vida, es el alma que se mueve á sí misma así como también al cuerpo que anima. El segundo grado es el que ha un momento describíamos, y que denominamos *quasi ab intra.* El tercero es puramente *ab extra,* y tiene lugar cuando el demonio, sin ocupar el cuerpo, persigue al hombre con tentaciones, sugestiones, alucinaciones é ilusiones, etc., en las facultades internas ó en los sentidos externos, y con violencias y males físicos en el cuerpo. A este último grado se le da acertadamente, para distinguirlo de la posesión propiamente tal, el nombre de obsesión. Preciso es, sin embargo, tener en cuenta, para evitar equivocaciones, que con mucha frecuencia emplean indistintamente los autores eclesiásticos las palabras *obsessus* y *possessus* para designar los verdaderos poseídos; pero el contexto indica de ordinario con suficiente claridad en qué significado toman la palabra.

¿Cuáles son, pues, las señales para reconocer la posesión verdadera?

El *Ritual Romano,* en sus instrucciones para el exorcista, se remite á los buenos autores, y se contenta con recordar los puntos más necesarios "pauca magis necessaria„. Diremos, pues, primero las señales que enumera el *Ritual,* y consultaremos después los teólogos. Las señales enumeradas en el *Ritual*[1] son "hablar extendiéndose á varias palabras en una lengua desconocida, ó comprender á quien la habla; manifestar cosas distantes y ocultas; mostrar fuerzas superiores á las que naturalmente corresponderían á la edad ó la condición de la persona, y otras á este tenor, que cuando concurren varias son indicios más fuertes.„

Hemos indicado ya la prudencia del *Ritual* y el rigor de crítica que prescribe también al exorcista mismo; á lo cual añadiremos que no sólo insinúa la división de las señales, que no pueden tomarse todas como seguras, sino que parece exigir siempre un conjunto de señales, sin negar con todo la existencia de señales que bastan por sí solas, y que en el uso de las señales ciertas aconseja todavía la prudencia para descubrirlas, y así vemos que añade á la señal de *ignota lingua loqui* las palabras *pluribus verbis.*

Entre los autores que nos suministran mayores datos nos contentaremos con citar á Thyraeo, que escribió una obra *ex professo* acerca de esta materia, y eso, nótese bien, antes de terminar el siglo XVI.

Comienza dicho teólogo, al tratar de las señales de posesión, por rechazar doce, conceptuando que no son verda-

[1] «Signa autem obsidentis doemonis sunt: ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere; et id genus alia, quae cum plurima occurrunt, majora sunt indicia.»

deras señales á pesar de la opinión de algunos. Son las siguientes, que textualmente enumeramos:

"La propia afirmación de algunos que están en la íntima persuasión de hallarse poseídos...; la conducta por perversa que sea...; costumbres salvajes y groseras...; un sueño largo y profundo y enfermedades incurables por el arte de los médicos, como también los dolores de entrañas...; el pésimo hábito que tienen algunos de traer siempre al diablo en la boca...; los que renuncian á Dios verdadero, y se consagran enteramente á los demonios...; los que en ninguna parte se hallan seguros, sintiéndose doquiera molestados por los espíritus (son los obsesos propiamente tales...); los que, cansados de la existencia presente, atentan contra su vida...; aquellos que, invocando á los demonios, perciben visiblemente su presencia y son arrebatados por ellos...; la furia..., la pérdida de memoria..., y hasta también la revelación de cosas ocultas, no suministra siempre un argumento bastante fuerte; pero de ello hablaremos en otra parte.„

Añadiré que hasta los signos que se encuentran en los poseídos de que hace mención la Historia Evangélica no son pruebas seguras y convincentes de posesión; es á saber: la ceguera, la sordera, la mudez, la crueldad y violencia contra sí mismo y contra otros, según lo dice también Thyraeo [1].

El mismo autor [2] distingue luego las señales que pueden y deben tenerse en cuenta, en señales *quibus spiritus agere videntur, et alia quibus quidpiam pati.* Las primeras suponen al demonio obrando, ya intelectualmente, como en la revelación de las cosas ocultas y el uso de lenguas desconocidas, ya corporalmente, como en la exageración de las fuerzas físicas, en las violencias y tormentos corporales y cosas por el estilo. Las otras señales suponen al demonio padeciendo por la aplicación de cosas santas, reliquias, exorcismos.

Enseña además el mismo teólogo que entre dichas señales las unas son ciertas, y las otras probables solamente ó que hacen sospechar la posesión. Y, por último, dichas señales, aun las ciertas, son concluyentes, según el muy prudente parecer de Thyraeo, tan sólo cuando se las considera no *in abstracto*, sino en circunstancias particulares tales que sea imposible atribuirlas á otro agente más que á un demonio, y al demonio que ocupa el cuerpo del poseído.

Examinemos ahora dichas señales en particular. Primeramente la revelación de cosas ocultas, ora pasadas, ora futuras, ora distantes ó desconocidas en otra manera; es decir, tales que por ningún medio natural hayan podido llegar á noticia de la persona que pasa por poseída. Esta señal es de las ciertas; pero no basta, según dejamos advertido, hacer constar simplemente que una persona tiene ese conocimiento oculto, y hacerlo constar con perfecta y evidente certeza, que se puede muy bien; no basta eso, porque además de las causas físicas naturales y el demonio hay otros agentes, Dios y los ángeles buenos, que pueden revelar las cosas ocultas. Es, pues, preciso comprobar además que aquella revelación proviene del demonio. Pero, ¿y cuándo será así? Thyraeo responde: "Cuando no hay motivo racional de semejante revelación, y también cuando las cosas reveladas causan injuria á Dios ó daño al prójimo [1],„ ya abiertamente, ya bajo el falso pretexto de la gloria de Dios ó el provecho del prójimo. Y aun comprobado esto, ¿es ya cierta la posesión? No, porque los adivinos y hechiceros, sin estar poseídos, pueden hacer otro tanto.

"Que esa revelación proceda efectivamente de los espíritus que están en el cuerpo de los hombres y que los poseen, parece que puede con razón deducirse de dos señales: la primera, cuando los que revelan aquellas cosas no tienen pacto alguno con el demonio; la segunda, cuando se pueden observar en ellos las demás señales que hacen sospechar que están poseídos de los demonios. Tales son, con mucha frecuencia, los dolores internos, movimientos desarreglados, la acción de causarse daño á sí mismo ó al prójimo [2].

Esto nos explica por qué decía antes Thyraeo que la revelación de cosas

[1] *De Daemoniacis*, part. 2.ª, cap. XXII.
[2] *Ibid.*, cap. XXIII y siguientes.

[1] Parte II, cap. XXIII.
[2] Thyraeo, *ibid.*

ocultas, por más que pueda constituir una señal cierta de posesión, no es, con todo, siempre un argumento bastante; porque de conformidad con él decíamos nosotros que aun las señales ciertas no pueden ser consideradas *in abstracto*, y finalmente, porque el *Ritual* parece exigir siempre un conjunto de señales. En el caso que nos ocupa la señal cierta sería la revelación de cosas ocultas, á condición de que otras señales menos ciertas ó hasta equívocas vengan á agregarse á aquella del modo que dejamos explicado.

La segunda señal de que el demonio obra sobre la inteligencia, es el empleo de lenguas desconocidas por la persona que se reputa poseída. Esta es una señal cierta y más fácil de comprobar que la precedente. Por de pronto, lo de ser el demonio quien produzca esa ciencia de lenguas puede conocerse, lo mismo que respecto á la revelación de cosas ocultas, por la falta de motivo racional para esa habla ó en el mal fin que el agente se propone. Y en cuanto á que el tal agente ocupe no obstante el cuerpo del poseso, nada más claro; pues que él es quien debe mover los órganos para decir las frases y pronunciar adecuadamente una lengua extranjera que el poseso no comprende, y que nunca la ha hablado ni aprendido, ni tal vez oído tan siquiera. El *Ritual* tiene la precaución de añadir: *pluribus verbis*, porque una ó dos palabras de una lengua extranjera bien pronunciadas no serían prueba bastante convincente; el poseso debe dar prueba de que *habla ó comprende una lengua* que no ha aprendido.

Debemos enumerar con esa segunda señal, con esa ciencia de las lenguas, toda ciencia ó conocimiento no adquiridos de que dé pruebas el poseído, toda vez que hay igual razón. Así, leer sin haber aprendido, escribir al dictado, ó en general escribir sin haber nunca aprendido, disertar acerca de cualquiera ciencia ó arte completamente ajena al que así habla, ejercer hábilmente esas artes, como, por ejemplo, la Música, sin haber tocado jamás un instrumento, son, lo mismo que la ciencia del lenguaje, otras tantas señales no equívocas [1].

[1] Cf. Thyraeus, *loc. cit.*, cap. XXIV.

Vengamos ahora á los signos corporales con que se manifiesta la acción del demonio. Enumera Thyraeo varios que no prueban de un modo cierto la posesión, pero la hacen sospechar. Son los siguientes:

"Sonidos inarticulados y salvajes; gritos y aullidos verdaderamente de fieras... Un rostro horrible y espantoso... Un cierto entorpecimiento de los miembros y la privación de casi todas las funciones vitales, como también una continua somnolencia. De la misma manera que á veces los espíritus se manifiestan por la furia y extremada agitación del cuerpo, así, al contrario, en otras ocasiones, se echan de ver por esa pesadez y entorpecimiento... La falta absoluta de quietud de aquellos que no pueden parar en un sitio fijo, que buscan las soledades y se complacen en lugares desiertos... Las fuerzas físicas sobrehumanas en un cuerpo humano. Así se ven algunos que desgarran toda clase de vestido, rompen las cadenas, llevan cargas superiores á las fuerzas humanas."

Aquí añade Thyraeo: "Esta última señal tiene casi tanta fuerza para probar la posesión, como las de que hemos hablado en los anteriores capítulos." Es también el signo que el *Ritual* enumera de los referentes al cuerpo. Es cosa cierta que las fuerzas musculares tienen su límite; y no sé si los médicos han llegado á conseguir la medida de esas fuerzas respecto á un sujeto determinado. No hemos obtenido de los médicos del hospital de la Salpêtrière una respuesta satisfactoria acerca de este punto; mas hay casos en que se puede, sin temor de equivocación, encontrar una señal de la intervención del demonio, como si un niño, por ejemplo, levantase pesos que un hombre formado no podría mover. Veamos, en fin, la sexta y última señal alegada por Thyraeo:

"Las persecuciones, dolores y tormentos que pasan algunas personas suministran, respecto á esto, un argumento importante, como si dichos hombres fuesen impelidos, ora al fuego, ora al agua, etc."

Y concluye en estos términos:

"No es dudoso que esas señales y otras parecidas puedan ser producidas

por el demonio... No son, sin embargo, dichas señales absolutamente ciertas é indudables... Pero, con todo, si se hallase probado que no provienen de enfermedad natural ó de cierta tristeza, y que no son efecto de la pasión de hacer daño de algunos otros hombres; si por añadidura se hallasen juntas varias de esas señales, y, por último, si concurriesen además la mayor parte de las que en los capítulos anteriores hemos mencionado, suministrarían entonces un argumento no despreciable [1].„

Llamamos vivamente la atención del lector acerca de esta conclusión. Thyraeo escribía tres siglos antes de las observaciones de Mr. Charcot; no encontraba en las descripciones de los endemoniados, aun incluyendo las del Evangelio, más que los signos corporales, que á menudo son los que llaman más la atención y los únicos susceptibles de ser representados por el arte, los cuales son frecuentemente los solos que se mencionan en las vidas de los santos lo mismo que en el Evangelio; porque era ya, por otra parte, cosa admitida para todo el mundo que se trataba de verdaderos endemoniados, según el testimonio de los santos ó de Jesucristo, y, no obstante todo esto, ni aquel autor ni los demás teólogos, ni la Iglesia, exageran el alcance de las referidas señales.

Añadiremos un séptimo signo corporal que puede ser cierto. Existe dicha señal cuando la persona que pasa por poseída ejecuta acciones evidentemente contrarias á las leyes físicas, á las de la gravedad, por ejemplo, como sería la suspensión algo durable en el aire sin sostén alguno. La sola cosa que habría que probar aquí sería el no tratarse de magia, el ser, en efecto, el demonio quien, haciendo su morada en el cuerpo, lleva y mueve á aquella persona; lo cual se probaría según lo que más arriba hemos explicado para la revelación de las cosas ocultas.

Fáltanos hablar de las señales en que el demonio aparece más bien pasivo y padeciendo, que no activo. Son de dos especies dichas señales, y consisten las más en hacer que la persona realice ciertas acciones que causan horror al demonio; y las otras en aplicarle, aun sin saberlo ella, cosas sagradas que amedrentan al espíritu de las tinieblas.

Thyraeo aprecia el valor de esas señales en los siguientes términos: "El argumento que dichos signos suministran no deja de tener su valor; podría tal vez sostener la comparación con cualquiera otra prueba [1].„

Tienen, en efecto, dichas señales la ventaja de demostrar al punto que si hay intervención alguna de un agente exterior, ese agente es el demonio, y el demonio posesionado; porque, efectivamente, sólo él entre los agentes exteriores es quien puede provocar las señales de horror á las cosas santas y los tormentos que se manifiestan en el cuerpo del poseído.

¿Pero y no podrían explicarse esa impaciencia y ese horror sin intervención de ningún agente exterior? En cuanto á las señales de la segunda especie, es á saber, cuando se aplican cosas santas, reliquias, por ejemplo, con certeza de que es por completo sin saberlo el poseído, y éste invariable y constantemente muestra aquella agitación, de modo que se compruebe verdaderamente que su horror y su impaciencia no tienen otra causa, no vemos qué cosa más convincente pudiera exigirse. Otro tanto decimos respecto al caso de haberse hecho *sin que absolutamente lo sepa* el energúmeno, un exorcismo en lengua para él desconocida.

Cuando esas cosas no se realizan sin saberlo él; cuando puede sospecharlas de alguna manera, ó cuando se trata de señales de la primera especie, es decir, cuando se le hacen recitar oraciones invocando el nombre de Jesús, etc., ya la señal no tiene igual certidumbre: si es un impío, puede tener horror y blasfemar por malicia; si se trata de un buen cristiano, la señal no deja de tener su valor, y hay, ciertamente, la presunción de que el horror y las blasfemias provocadas por la idea de una invocación piadosa, de una oración no son cosa suya, sino del demonio que le posee; es menester, sin embargo, para juzgar acertadamente tomar en cuenta las circunstancias todas.

Y, por último, ¿qué deberá juzgarse en el caso de una cura durable y com-

[1] *Loc. cit.*, cap. XXV.

[1] *Loc. cit.*, cap. XXVI.

pleta obtenida mediante el exorcismo, en un caso en que la posesión era probable, mas no cierta y evidente? ¿Será semejante curación una prueba *a posteriori* cierta de que la posesión era real? Según las circunstancias: si no se ha empleado ningún otro remedio, ó si el que se usó ha resultado seguramente ineficaz; y si, por otra parte, está comprobado que el exorcismo no ha podido producir ningún efecto natural, ninguna emoción moral de confianza, de sorpresa, etc., porque ha sido hecho, por ejemplo, sin saberlo la persona exorcizada, la señal no es de desatender; y hasta puede suceder que el demonio dé, ya espontáneamente, ya por orden del exorcista, pruebas evidentes de su salida del cuerpo del poseído. Lo que aquí debe principalmente evitarse es el atribuir con certeza á la virtnd sobrenatural del exorcismo una curación súbita, que puede ser tal vez efecto únicamente de una conmoción moral, como sucede sobre todo en las enfermedades nerviosas, y especialmente en el histerismo, que es lo que mejor reproduce los signos corporales equívocos de la posesión.

Hay que admirar por esto la prudente reserva de la Iglesia cuando se trata de pronunciar respecto al carácter milagroso de una curación repentina de ese género, obtenida luego después de una fervorosa oración, de una comunión, de una peregrinación. Vivamente conmovidos los asistentes por aquel súbito cambio, claman milagro; otros no ven en ello más que un efecto natural; la Iglesia no decide sin examen ulterior y sin pruebas ciertas, pero no excluye *a priori* la intervención de una causa superior á la naturaleza. Debemos imitar su prudencia, sin que por esto se aminore nuestra confianza en los socorros sobrenaturales; si una curación así no es milagrosa, si no es un beneficio de la providencia extraordinaria de Dios, es en todo caso un beneficio correspondiente al orden de su providencia ordinaria.

II. Debemos, en segundo lugar, comparar la posesión diabólica que acabamos de describir con los fenómenos mórbidos, principalmente los que se representan en las enfermedades nerviosas, y en particular con el ataque mayor del histerismo, especialmente con la variedad á que llaman *ataque dœmoniaco* Mr. Charcot, Director de la Salpêtrière, y los de su escuela. Las señales características del histerismo en mayor grado según la descripción de monsieur Charcot [1], son, ante todo, corporales. Las que se aproximan al orden intelectual son la alucinación, el delirio, el éxtasis, y todavía esas manifestaciones son menos frecuentes en el ataque llamado demoniaco.

Ahora bien; en todas las observaciones clínicas hechas en la Salpêtrière y referidas en los libros de Mr. Charcot y de sus discípulos [2], lo mismo que en las experiencias de hipnotismo, es decir, de letargo, catalepsia, sonambulismo provocado, que han sido muchas, á pesar de los varios y sorprendentes efectos que se han obtenido por la sugestión en ese estado de sonambulismo [3], en ninguna parte hemos visto efecto alguno que se aproximase á las señales de posesión que hemos llamado intelectuales; en ninguna parte el menor indicio de revelación de cosas ocultas, de conocimiento de lenguas extranjeras, de ciencias no aprendidas, etc., sino en todo efectos que proceden de una manera natural, sin intervención alguna de una causa preternatural, no obstante el pasmo que producen al pronto, de modo que las señales más ciertas de la posesión diabólica faltan por completo en los mencionados casos.

Pasemos á los signos corporales. El más cierto entre los signos corporales de la posesión no aparece en ningún caso en la descripción del histerismo, ni en las observaciones referidas por Mr. Charcot. No obstante los más pasmosos alardes de fuerza y destreza, á pesar de los movimientos más fantásticos y desordenados, el histerismo no llega nunca á prescindir de las leyes de la gravedad.

Sólo los signos corporales *equívocos* de la posesión, dados como tales por Thyraeo tres siglos antes de las observaciones de Mr. Charcot, son lo que

1 Véase esa descripción sumaria en la obra *Los demoniacos en el arte*, por J. M. Charcot y P. Richer, pág. 92 y siguientes.

2 *La Iconografía en la Salpêtrière*, por los Sres. Bourneville y Reynar; *Estudios clínicos sobre el histerismo mayor*, por Richer.

3 Vésse la obra de Richer citada en la nota precedente, y *El magnetismo animal*, por Binet y Féré.

constituyen los puntos de contacto entre los demoniacos de la Salpêtrière y los poseídos del demonio en el sentido en que entiende esto la Iglesia. Y es el caso que, no sólo esos signos son en sí mismo equívocos, sino que además, lo que según Thyraeo les daría más carácter de prueba, falta enteramente en las histéricas. En efecto, falta en ellas la coexistencia de los otros signos, de los signos intelectuales.

Además, lejos de poder comprobarse que aquellas mismas señales no toman origen de una enfermedad natural, que no tienen como prodromos la tristeza, la melancolía, etc., el observador hace constar precisamente lo contrario. Debemos á la ciencia de Mr. Charcot que haya quedado eso demostrado hasta la evidencia; este docto médico toma la enfermedad en sus orígenes, disposiciones congénitas y hereditarias, y ocasiones que la provocan: sustos, malos tratamientos, vicios, etc.; estudia sus prodromos y la sigue en todas las fases de su evolución. En tales condiciones estamos plenamente de acuerdo con él para encontrar en los demoniacos de la Salpêtrière verdaderos enfermos, y tal vez nada más que enfermos; y la Iglesia, que honra á la ciencia y la alienta, no puede menos de mirar con grato ánimo sus descubrimientos. Pero de ahí á negar la existencia de demoniacos de otro género muy diferente va gran trecho; negarla *a priori*, ó por no haber uno visto más demoniacos que los que la ciencia llama así, sería hacer agravio á los más vulgares principios de la Lógica.

Es preciso además advertir que la enfermedad no excluye la posesión; antes al contrario, el demonio, que es el espíritu maligno, se complace en mezclar ambas cosas; varios antiguos lo hacen observar, y hasta algunos hacen de la enfermedad una especie de predisposición á la posesión, ó al menos quieren que ésta se combata empleando primeramente los remedios naturales contra las enfermedades en que, á su parecer, halla un recurso el demonio. El *Ritual* mismo supone la intervención del médico, y veda que le usurpe sus funciones el exorcista. "Caveat exorcista ne ullam medicinam infirmo vel obsesso praebeat aut suadeat, sed hanc curam medicis relinquat." Lo que es cierto es que el demonio puede producir la enfermedad, sea de una manera indirecta, poniendo una causa de enfermedad nerviosa: malos tratamientos, melancolía, susto y espanto, etc., sea de una manera directa, obrando inmediatamente sobre el sistema nervioso; y nada de extraño tiene que, en tal caso, las contorsiones, etc., tomen el aspecto del histerismo, la epilepsia ú otras neurosis, porque esas mismas enfermedades son las que el demonio provoca por las mismas causas y los mismos agentes que naturalmente las ocasionan.

No es necesario que hablemos de los signos de posesión, en los cuales el demonio parece más bien padecer que obrar. De semejantes señales no se ha hecho experiencia en la Salpêtrière, y ciertamente en muchos casos no hubiera estado justificada la aplicación de esos medios no pareciendo bastante probables los signos de verdadera posesión. Sin embargo, los mismos hombres de ciencia harían mal en extrañarlo si se echase mano alguna vez de dichos medios, pues que la ciencia verdadera nunca se asusta de la luz, y cualquiera que sea el medio que conduzca á la mayor certeza no debe ser desatendido.

He aquí, pues, la conclusión muy importante que podemos deducir de la comparación entre los enfermos de la Salpêtrière y los poseídos, en el sentido que da á esa calificación la Iglesia, aun haciendo por un momento abstracción de la realidad histórica de éstos: reunidas todas las señales características del ataque histérico en mayor grado, aun de la variedad que Mr. Charcot llama demoniaca, no bastan para hacer considerar dicho ataque con una probabilidad atendible como posesión diabólica en el sentido en que la entiende la Iglesia. Por el contrario, fuera de las señales del histerismo ó de otra enfermedad cualquiera, propone la Iglesia otros signos por los cuales puede ser reconocida la posesión. Si tal cual vez, y aun á menudo, se ha confundido la enfermedad con la posesión, es precisamente por haberse alejado de las reglas trazadas por la Iglesia. Por lo demás, hemos hecho notar ya que sería un grosero error el creer que cada vez

que la Iglesia ha permitido el uso de los exorcismos, que en todas las ocasiones en que el ministro de la Iglesia ha creído poder emplearlos pretendían ya sin más, la Iglesia ó el referido ministro, hallarse con un caso de posesión rigorosamente demostrado.

III. Fáltanos, por último, probar la realidad de la posesión demoniaca entendida en el sentido que le da la Iglesia.

Tesis es que para los fieles católicos no necesita ser demostrada toda vez que la doctrina de la Iglesia está explícita acerca de ese punto, pues hay numerosos y notorios hechos que la Tradición y la Sagrada Escritura mismas nos proponen como casos de posesión diabólica indudables y en el sentido propio antes explicado. Inútil sería, pues, insistir sobre esto. Por otra parte, al exponer nuestras pruebas contra los incrédulos, dejando aparte la divinidad de la Escritura y la autoridad doctrinal de la Tradición, ya con eso mismo dejaremos sentados los fundamentos que corroboran la enseñanza de la Iglesia. En cuanto á los disidentes que admiten la inspiración divina de la Biblia, no podrían éstos dudar un instante de la realidad de la posesión; mas ¡ay! que muchos de ellos, sin perjuicio de admitir en teoría la autoridad divina de las Escrituras, las interpretan á estilo de los racionalistas, y excluyen de ellas cuanto más les es posible lo sobrenatural y lo preternatural. Su falsa exégesis quedará refutada en nuestra argumentación contra los incrédulos. Mas antes de desarrollar nuestras pruebas tenemos que hacer aún algunas observaciones generales harto importantes.

En siglos pasados, ciertos disidentes, ó hasta también algunos mal aconsejados católicos, han negado la realidad de la posesión, y Dom Calmet se creyó en el caso de hacer una disertación especial acerca de las obsesiones y posesiones del demonio para demostrar su realidad histórica. La interpretación de los Evangelios propuestos por aquellos á quienes impugna Dom Calmet, gentes que admitían, sin embargo, la divinidad de la Escritura, era la misma del racionalismo moderno: juzgaban que los endemoniados no eran más que unos enfermos.

¿Cuáles eran el origen y causa de esa falsa interpretación de la Escritura y de esa negación completa de la Historia?

Hace notar Santo Tomás que la negación de la realidad histórica de la posesión, y en general de la intervención del demonio en las cosas de acá, proviene "ex radice infidelitatis sive incredulitatis, quia non credunt esse daemones, nisi in aestimatione vulgi tantum [1]." Ese es, en efecto, el caso de los racionalistas, así como de los médicos incrédulos de nuestros días, cuya argumentación toda viene á reducirse á que no existe el demonio sino en la imaginación supersticiosa del vulgo, y que, por consiguiente, tampoco hay poseídos.

Otros adversarios, los que Dom Calmet combate, admiten la existencia de los demonios; pero se apoyan en una falsa idea de la posesión, como si fuera imposible que el demonio se apodere del cuerpo humano, habite en él y le mueva, ó como si la posesión multiplicase inútilmente los milagros. Fúndanse también en que Dios no podría permitir la posesión. No refutaremos exprofeso esas objeciones, que son además baladíes y están ya hoy abandonadas; sino que pasaremos á demostrar el hecho de la posesión, que ataja desde luego las negaciones y objeciones, así antiguas como modernas.

Y pondremos fin á estos preámbulos con otra observación no menos importante. En la hipótesis de la intervención del demonio, que demostraremos ser una realidad, hay que hacerse cargo de las circunstancias de tiempos y lugares para darse cuenta de la diferente índole de la acción diabólica y de la frecuencia ó escasez de los casos.

En tiempo del paganismo, y hoy aún en los países infieles, la intervención diabólica es de ordinario más general; es á saber: se presenta más á menudo y en más formas ó maneras diferentes.

Reina allí el demonio como amo y déspota, hace sentir su tiránico imperio por las obsesiones y las posesiones, tiene sus adeptos en los hechiceros, pronuncia oráculos y recibe el culto debido á la Divinidad. Y ahí está toda

[1] In 4 sent. dist. 34, q. 1, a. 3.

la historia religiosa del paganismo antiguo y moderno.

Nada tiene de extraño que á la venida del Mesías haya habido una especie de recrudescencia de crueldad, por parte del demonio, que veía quebrantado su reino y su poder amenazando ruina. Así que el número de poseídos era mucho más considerable en los primeros tiempos de la Iglesia que ahora; y por otra parte podía Dios tener razones especiales para permitirlo así entonces [1]. Conforme á lo cual veremos á los apologistas Tertuliano, Minucio Félix, Justino, etc., apelar al poder de los primeros cristianos sobre los demonios, á los cuales lanzaban de los cuerpos de los posesos por el nombre solo de Jesucristo, como á un argumento público é irresistible de la verdad del Cristianismo. Y cosa digna de notarse: Judea no era un país infiel ó pagano, y vemos que la mayor parte de los posesos libertados por el Salvador se hallaban en Galilea, donde el pueblo era más carnal y grosero y estaba en más frecuente contacto con los gentiles; así que San Juan, que refiere el ministerio del Salvador en Judea principalmente, no menciona ningún caso de posesión.

Hoy día, igualmente en los países infieles deben de ser las manifestaciones visibles del demonio mucho más generales que entre nosotros. Y, en efecto, los testimonios de varios siglos, superiores á toda sospecha, que vamos á presentar, no dejan lugar á dudas respecto á la certeza de los hechos, y el lector no se asombrará de las palabras recientes de un misionero que ha pasado doce años en la Mongolia, el cual nos decía: "Vuestros doctos de Europa ponen en duda la intervención y aun la existencia misma del demonio; si intentase yo hacer otro tanto en nuestros países infieles, todo el mundo protestaría y las personas formales se encogerían de hombros; y si vuestros doctos pasasen algún tiempo con nosotros, quedarían confusos de haber sostenido nunca su tesis de incredulidad."

No es nada extraño que en los países cristianos sea la intervención visible del demonio más limitada. Su poder se halla restringido por Dios mismo, y su tiranía combatida eficazmente por todos los medios espirituales que la Iglesia nos proporciona. Y, por último, siendo el demonio, como es, un ser de inteligencia y poder superiores, escoge los medios, según las circunstancias, en pro de sus intereses. No tiene la eventualidad de hacerse adorar de los pueblos de Europa como de los paganos en otro tiempo; antes bien tiene interés en ocultarse y en hacer que hasta se niegue su existencia. Pero tiene su intervención invisible, la tentación bajo todas sus formas, y tiene además sus adeptos, los impíos, á quienes inspira sin que ellos siquiera lo sospechen. Y, ciertamente, en nuestros días no se necesita gran perspicacia para percibir la acción del demonio y sus bien combinados planes en la obra de la masonería.

Pero, además, ¿no hay hoy mismo alguna manifestación visible de la acción del demonio? ¡Extraña contradicción de los incrédulos, debida á los amaños del padre de la mentira! Mientras que á los unos los aleja de la Iglesia haciéndoles negar su existencia, envuelve á los otros en las prácticas del espiritismo. Ningún hombre de seso podría negar de un modo universal esta magia ó demonolatría moderna de los espiritistas, que se han constituído en secta, en religión del demonio. Si el dudar de la existencia del demonio fuese lo único que impidiese á nuestros incrédulos hacerse hijos fieles de la Iglesia, les diríamos que se informasen, en París mismo, acerca de las prácticas espiritistas sin hacerse cómplices de ellas; bien pronto se convencerían de la existencia de los espíritus. Tan sólo que deberían guardarse de creer en las mentiras de esos espíritus que se hacen pasar por almas de los muertos y predican que no son eternas las penas del infierno; ahí están sus habituales mentiras.

Vengamos ahora á los argumentos de nuestra tesis, que son los siguientes: primeramente los argumentos sacados de los Evangelios, y después los testimonios de los Padres de la Iglesia, pero considerados aquí unos y otros meramente como documentos históricos, y en tercer lugar los testimonios más recientes relativos á países de Misión.

[1] V. Jansenio de Gante, *Concordia*, CXXVII.

I. Los Evangelios.—Aducimos aquí los Evangelios meramente como libros históricos. Ningún hombre docto de alguna formalidad, aunque sea racionalista, pone ya en duda la autenticidad de los Evangelios ni la buena fe de sus autores. Dado lo cual (y hecha al efecto abstracción, como decimos, del más alto y sagrado carácter que realmente tienen dichos libros), queda reducida para este asunto la controversia entre nosotros y los racionalistas á la interpretación del texto y á la cuestión de saber si de buena fe se habrían acaso equivocado aquellos autores respecto á la índole de los hechos de que han sido testigos ó narradores.

Para atajar toda clase de triquiñuelas vamos á recordar todos los pasajes de los Evangelios donde se trata de posesiones diabólicas, pasajes que pueden enumerarse en los dieciocho resúmenes que aquí pondremos [1]:

1.º El poseído de Cafarnaum. (Marc., I, 23-28; Luc., IV, 33-37.)

2.º Curación de endemoniados en Cafarnaum. (Matth., VIII, 16; Marc., I, 32-34; Luc., IV, 40-41.)

3.º Jesús recorre la Galilea predicando, seguido de una gran muchedumbre, y cura los enfermos y arroja los demonios. (Marc., I, 39.—Cfr. Matth., IV, 24; Luc., IV, 42-44.)

4.º Los posesos Gerasa ó de Gadara. (Matth., VIII, 28-34; Marc., V, 1-20; Luc., VIII, 26-39.)

5.º Jesús liberta á un mudo endemoniado, y acúsanle los fariseos de arrojar los demonios por Beelzebub. (Matth., IX, 32-34.)

6.º Curación de enfermos. Jesús rechaza el testimonio de los diablos que hablaban por boca de los posesos. (Marc., III, 10-12; Matth., XII, 15-21. Cfr. supra 2.º)

7.º Cura Jesús los enfermos y liberta los posesos entre las muchedumbres antes del sermón de la montaña. (Luc., VI, 18-19.)

8.º Curación de enfermos, de posesos y de ciegos ante los discípulos enviados por San Juan Bautista. (Luc., VII, 21.)

9.º El poseso, mudo y ciego. Jesús se defiende contra la acusación de tener el demonio y arrojar los diablos por Beelzebub. (Matth., XII, 22-45; Marc., III, 20-30; Luc. XI, 14-26.—Cfr. San Juan VII, 20: VIII, 48-52: X, 19-21.)

10. Algunas santas mujeres siguen á Nuestro Señor después que las hubo curado y libertado del demonio, Magdalena, entre otras, de la cual había lanzado siete demonios. (Luc., VIII, 2. —Cfr. Marc., XVI, 9.)

11. Los Apóstoles reciben la potestad de arrojar los demonios, y la ejercen. (Matth., X, 1-8; Marc., VI, 7, 12 y 13; Luc., IX, 1.)

12. La posesa, hija de la mujer cananea. (Matth., XV, 22-28; Marc., VII, 25-29.)

13. El hijo único poseso, lunático; sordo y mudo (Matth., XVII, 14-21, Marc., IX, 13-28; Luc., IX, 37-44.)

14. Jesús corrige el orgullo y los celos de los Apóstoles tocante á la potestad de ellos para arrojar los demonios. (Marc., IX, 37-39; Luc., IX, 49-50.)

15. Los setenta y dos discípulos se alegran de la eficacia de su poder sobre los demonios. (Luc., X, 17-20.)

16. La mujer encorvada y atormentada del espíritu maligno por dieciocho años. (Luc., XIII, 11-17.)

17. Anunciando los fariseos á Jesús que Herodes quiere matarle, les hace presente el Señor sus curaciones y su poder sobre los demonios. (Luc., XIII, 32.)

18. Jesús, inmediatamente antes de su Ascensión, anuncia que los fieles, entre otros dones milagrosos, tendrán el poder de lanzar en su nombre los demonios (Marc., XVI, 17.—Cfr. Hechos de los Apóstoles, V, 16: VIII, 7: XVI, 16 y sig.: XIX, 11 y sig.)

Del conjunto de estos textos evangélicos podemos deducir fácilmente, y hasta la evidencia, dos proposiciones:

1.ª Los Evangelistas nos representan á los endemoniados como poseídos del demonio en el sentido propio y usual en que entiende esto la Iglesia, y de ningún modo como personas atacadas de meras enfermedades naturales; no suponen ni de cien leguas que toda enfermedad era causada por un espíritu maligno. Esto por lo que mira á la interpretación de los Evangelios.

[1] Seguimos el orden cronológico y la concordancia de dos grandes intérpretes de los Evangelios, Lucas de Brujas y Jansenio de Gante, que se hallan en eso perfectamente concordes.

2.ª Es imposible por su parte equivocación ninguna de buena fe. De modo que para negar que hubo poseídos del demonio en tiempo de Jesucristo, no queda más recurso que negar toda creencia á los Evangelios. De ahí no se sale. Esto por lo que hace á la suposición de si los Evangelistas se habrían de buena fe equivocado acaso.

Bastará que recordemos sumariamente los diferentes rasgos contenidos en los indicados textos para mostrar hasta la evidencia que se trata allí de la intervención de los demonios, de los espíritus malignos, y que esa intervención es realmente la posesión. Dícennos, en efecto, los mencionados textos que los demonios, uno ó varios, ocupan el cuerpo del hombre, y habitan allí como en una casa, la cual vuelven á tomar á la fuerza, si les es posible, después de arrojados de ella; que violentan los miembros, causan diferentes accidentes y enfermedades; que hablan por boca del poseso de cosas de que él no puede tener idea; que reconocen á Jesús por Hijo de Dios; que piden no ser enviados al abismo, sino poder entrar en una piara de puercos; que muestran visiblemente su salida del cuerpo del poseso precipitando los cerdos en la mar, siendo arrojados por una sola palabra de Jesús ó por su solo nombre. Hé aquí otras tantas señales de posesión, equívocas las unas y terminantes las otras. Pero además, los Evangelistas, aun en los casos en que no ponen señales terminantes de posesión afirman clara y constantemente que se trata de verdaderos posesos, los llaman: *habentes daemonium*, *spiritum immundum*. Jesús pregunta al demonio, que responde dando su nombre y no el del poseso; amenaza á los demonios, los hace callar, los expulsa y les prohibe volver á entrar en el poseso libertado. No solamente en público, sino también en secreto, á sus discípulos declara proceder efectivamente de posesión, que es en efecto el demonio quien así posee; y de Satanás es de quien dice que le veía caer del cielo cuando los Apóstoles curaban á los posesos; y al mismo es á quien aplica la reflexión que dicho enemigo se hallaría dividido contra sí propio si el Salvador arrojase los demonios por obra de Beelzebub.

Daba á sus Apóstoles y á sus discípulos potestad sobre todos los demonios y misión de arrojar los espíritus inmundos. Los discípulos y los Apóstoles ejercen dicho poder; se alegran de ver que hasta los espíritus se les someten; cuando una vez no lo consiguen, Jesús les explica la causa de no haber obtenido resultado: porque no tienen bastante fe; porque aquel género de demonios no puede salir sino con la oración y el ayuno. Cuando los judíos le acusan de tener el demonio, ó de arrojar los demonios por obra de Beelzebub, facilísimo era haberles respondido: ¡míseros ignorantes, no hay demonio sino en vuestra supersticiosa imaginación! Pero ¿respondió así, por ventura, el Salvador? Muy al contrario: afirma que no está poseído del demonio, y condena como culpables del pecado de blasfemia contra el Espíritu de Dios á los que osan atribuirle que tiene un espíritu inmundo. Y en seguida hace ver con parábolas la imposibilidad de arrojar el demonio por el demonio.

¿Qué más se requiere para justificar nuestra interpretación? Añadamos, sin embargo, que los Evangelistas distinguen, además, expresamente los endemoniados de los simples enfermos. Al enumerar los beneficios y milagros de su Maestro, refieren constantemente como dos cosas diferentes la curación de los enfermos y la liberación de los posesos, formando siempre éstos una categoría aparte. Los Apóstoles reciben el poder de arrojar los demonios y el de curar los enfermos, y se hace mención distinta del ejercicio del uno y del otro. Cierto es que designan también las enfermedades de los posesos, y hemos visto ya antes que la posesión no excluye la enfermedad; muy al contrario, el demonio, que es espíritu dañador, provoca ya directa ya indirectamente las enfermedades, sobre todo los padecimientos mentales y nerviosos, particularmente la parálisis, la epilepsia, la mudez, la sordera, la ceguera, etc. Pero ¡cuántos enfermos vemos en el relato evangélico que son curados por nuestro Señor, sin que ocurra en ellos nada de posesión ni de demonio, y esto, cosa muy de reparar, en enfermos que padecen las mismas enfermedades que en otros casos atribuyen los

Evangelistas á los posesos! Además de los numerosos pasajes arriba citados, donde se expresa claramente la distinción entre posesos y simples enfermos, podemos añadir gran número de ejemplos de paralíticos, cojos, sordos, mudos, ciegos, hidrópicos, etc., respecto á los cuales no entra para nada la posesión. (Tales son Matth., IX, 1; Marc., II, 3; Luc., V, 18; Matth., IX, 27; XII, 10; Marc., III, 1; Luc., VI, 6; Matth., XV, 30; Marc., VII, 32; VIII, 22; Joan., IX, 1; Luc., XIV, 1; XVIII, 35; Marc., X, 46; Matth., XXVIII, 29.) Vemos asimismo á los Apóstoles, después de la ascension de Jesucristo, hacer un número considerable de curaciones, referidas en los Hechos de los Apóstoles, y en que no se trata del demonio. Pero vemos también allí, entre otros ejemplos, que San Pablo arroja el demonio del cuerpo de una mujer pitonisa (Act., XVI, 16). No queremos con esto decir que aquella mujer fuese posesa; probablemente había un pacto entre ella y el demonio, de suerte que la intervención del demonio era una especie de magia adivinatoria más bien que posesión. Vemos, finalmente, á los exorcistas judíos que querían arrojar los demonios como San Pablo, maltratados por el poseído en quien hablaba el demonio (Act., XIX, 11).

Después de todo esto, la segunda proposición no tiene ya necesidad de prueba especial ¿En qué quedaría la buena fe de los Evangelistas, si no creyesen en la realidad de la posesión, cuando del expresado modo nos la describen? Pero se dirá: ¿Y no es posible el error de buena fe? Los Evangelistas, por más que estuviesen persuadidos de la existencia del demonio y de los posesos, ¿no han tomado por tales, según ellos se los imaginaban, á quienes no eran realmente más que enfermos? Han podido distinguir los enfermos comunes de los posesos; pero, ¿no habrán confundido con la posesión las manifestaciones tan singulares de las diferentes neurosis, particularmente del histerismo?

Respondemos que toda equivocación de buena fe era aquí imposible. Basta en apoyo de esto recordar que esos Apóstoles que escribieron los Evangelios, ó que suministraron los documentos á los Evangelistas, recibieron el poder de arrojar los demonios, y ejercitaron ellos mismos dicho poder. Recuérdese asimismo que presentan al demonio hablando por boca del poseso, entrando en los puercos, etc. De suerte que, ó bien hubo en su tiempo verdaderos posesos, ó bien los Evangelistas no merecerían crédito alguno, serían unos impostores. Y cosa muy de notar: no se trata de un solo Evangelista, ni de un solo hecho, ni de hechos destituídos de publicidad, sino que todos los Evangelistas están acordes, y los hechos son numerosos y han pasado delante de una multitud de personas. Hasta los mismos enemigos de Jesucristo no hallan nada que negar, y se limitan á buscar una mala explicación acerca de la manera de arrojar los demonios.

Así que, teniendo en cuenta la autenticidad de los Evangelios y la buena fe de los Evangelistas, resulta nuestra tesis, es á saber, la existencia de verdaderos posesos, irrebatiblemente probada.

A fin de disipar hasta cualquiera sombra de dificultad, vamos á pasar todavía revista á las principales objeciones de los racionalistas é incrédulos.

Por abreviar oigamos sólo á uno de los más recientes, el tristemente célebre en Francia Ernesto Renán, el cual, por otra parte, repite lo de los otros, y ni el mérito de la invención tiene, pues ha ido á llamar á las puertas de los soñadores alemanes, sobre todo de Strauss, como lo dice él mismo en su introducción á la *Vida de Jesús*. Tiene otro, pero bien triste mérito: el de haber adaptado sus blasfemias á la inteligencia y al sabor de los menos doctos.

Repárese por de pronto que Renán no niega de una manera absoluta los hechos referidos por los Evangelistas, ni aun cuando se trata de milagros y particularmente de posesiones; toda su táctica consiste en interpretar, ó mejor en desnaturalizar los hechos. Hasta hace una confesión de que conviene tomar nota: "Sería, dice, faltar al buen método histórico que prestásemos aquí demasiadamente oídos á nuestras repugnancias (de racionalista), y que, por eximirnos de las objeciones, cuya idea pudiera surgir para alegarlas contra el

carácter de Jesús, fuésemos á suprimir los hechos que á los ojos de sus contemporáneos figuraron en primer término (Alude en eso á los milagros, y particularmente á las curaciones de posesos, cosas que tiene él por imposturas ó ilusiones que desdoran á Jesús). Sería cómodo decir que son adiciones de discípulos muy inferiores á su Maestro... Pero los cuatro narradores de la vida de Jesús se hallan unánimes para exaltar sus milagros... Admitiremos, pues, sin titubear que hechos que serían mirados ahora como rasgos de ilusión ó locura han ocupado un lugar considerable en la vida de Jesús [1].„ Perdónennos nuestros lectores que reproduzcamos aquí semejantes blasfemias; pero convenía tomar nota de esa confesión para poner mejor de manifiesto que la cuestión sobre este punto entre Renán y nosotros se concreta sólo á una cuestión de interpretación.

Recorramos, pues, brevemente las objeciones que él opone á nuestra manera de interpretar.

Expongamos sus ideas. Comienza por decir que reinaba en todos los ánimos una singular facilidad de creer en los demonios, y esto, no sólo en Judea, sino doquiera que se admitía la realidad de la posesión. El histerismo, la epilepsia, las enfermedades mentales y nerviosas, la sordera y la mudez, eran explicadas por la posesión. El admirable tratado de la "enfermedad sagrada„, de Hipócrates, que presentó cuatro siglos y medio antes de Jesús los verdaderos principios en esta materia, no había desterrado del mundo semejante error. Suponíase que había procederes para arrojar al demonio, y el estado de exorcista era una profesión. Y no es dudoso que Jesucristo haya tenido la reputación de poseer los últimos secretos de tal arte.

"A todo lo cual responderemos que la facilidad de creer en el demonio y la persuasión universal de la realidad de la posesión no tienen nada de extraño sino para quienes niegan *a priori* el demonio. El testimonio de toda la antigüedad prueba sencillamente que la posesión era real y harto frecuente en aquellos tiempos, como así lo confirma también el que Hipócrates, el padre de la Medicina, conocido ciertamente, si no en Judea, á lo menos en Grecia y Roma, no ha producido cambio en la creencia universal, que permanece hoy tan viva como siempre, excepto entre ciertos incrédulos de Europa, y aun hay otros de esa laya que juntan á la incredulidad la superstición y el comercio con el demonio. Renán afirma sin prueba ninguna que los posesos eran unos enfermos. Nosotros hemos *demostrado* claramente que un hombre formal no puede inclinarse ante esa *afirmación* gratuita, opuesta á los más ciertos testimonios de la Historia. Renán se atreve á comparar á Jesucristo con los exorcistas judíos, y ya que ignora ó finge ignorar la diferencia esencial entre el modo de obrar del Salvador respecto á los posesos y el de los exorcistas, tales como los que hoy todavía tiene la Iglesia, le diremos que el exorcismo se hace conforme á ritos y plegarias determinadas por la Autoridad eclesiástica y por ministros que esa misma Autoridad designa, y es el proceder ordinario que nada tiene de milagro, y cuya eficacia, aunque real, no es absolutamente infalible. Jesucristo, por el contrario, arrojaba los demonios infaliblemente con una orden, con su sola voluntad, y del mismo modo obra todavía Dios por sus Santos ó por las personas á quienes se digna comunicar ese don: proceder este segundo que es milagroso y prueba la especial y extraordinaria intervención de Dios.

Vamos adelante. ¿Querrían saber nuestros lectores como manipula Renán la historia de los posesos de Gadara? Pues escuchen: "Había entonces muchos locos en Judea, á consecuencia sin duda de la grande exaltación de los ánimos. Estos locos, á quienes se dejaba andar errantes, como acontece hoy todavía en aquel país, habitaban en las grutas sepulcrales abandonadas, retiro ordinario de los vagabundos. Jesús tenía grande ascendiente sobre aquellos desdichados. Contábanse en cuanto á esas curaciones mil historias singulares, en que toda la credulidad de la época se extendía á sus anchas.„ ¡A esto se le llama crítica histórica é interpretación!

Por honor del sentido común de la

[1] Cap. XVI.

humanidad hubiéramos preferido ver negados los hechos, más bien que interpretados con tamaña puerilidad. Toda persona formal verá que ahí no merece Renán siquiera los honores de la refutación.

Mas no pára ahí la cosa. "En esto todavía, continúa dicho escritor, no debemos exagerarnos las dificultades. Los desórdenes que explicaba la gente dándolos por posesiones, eran á menudo muy leves. Hoy en Siria se mira como locos ó poseídos (ambas ideas hacen una sola, *medjnoum* [1]) personas que tienen tan sólo alguna extravagancia. Una palabra amable basta á menudo en semejante caso para arrojar al demonio. Tales eran, sin duda, los medios empleados por Jesús. ¿Quién sabe si su fama como exorcista no se difundió casi sin que él lo supiese?„

De suerte que Renán ha percibido él mismo lo ridículo de su interpretación. Pero ¿á qué apela para desenredarse de la dificultad? A una nueva simpleza. Que no hay que exagerar; que á menudo no eran locos; que hoy aún en aquellas tierras los posesos ó locos (lo mismo da) son personas que tienen alguna extravagancia. Y por recelo de que el lector no lo comprenda muy bien, añade en nota que tener un demonio (δαιμονᾷν) tiene en la antigüedad el sentido de estar loco, es decir, á menudo de ser extravagante. ¿Por qué, pues, ha comenzado diciendo que todo el mundo creía en el demonio y en la posesión, y que se atribuían al demonio toda clase de enfermedades, principalmente las mentales y nerviosas?

Además, hoy mismo que los casos de posesión son más raros, ¿ha cambiado acaso de significación el verbo δαιμονᾷν?

¿Es cierto que en tiempo ni país alguno tener un demonio, hallarse poseso, signifique estar loco, y que *daemonium habes* deba traducirse por "estás loco„? Cuando uno presume de filólogo, ¿no debiera dar vergüenza el afirmar tal absurdo? Una cosa es el traducir, y el interpretar es otra cosa, y semejante traducción, no sólo sería inadmisible como propiamente tal, sino que, aun como interpretación, debería excluirse, según hemos demostrado. Una cosa es el significado de las palabras, y otra un sentido sacado metafóricamente de ese significado. Si decimos: ese hombre es un tigre, ¿significará por eso la palabra tigre otra cosa sino fiera designada por ese vocablo? Y si decimos de cualquiera que "tiene el diablo en el cuerpo„, ¿por ventura ya con eso, tener el diablo en el cuerpo, significa siempre estar loco? Así, pues, las circunstancias en que hablamos serán lo que habrá de indicar que empleamos esa expresión en sentido metafórico. En nuestro caso de las narraciones evangélicas, se halla la metáfora excluída de un modo demasiado evidente y en sobradas maneras para que debamos aún insistir en ello.

Nótese, en fin, esta manera poco digna de una persona docta con que se pone á bordar sobre el fondo de la historia: basta *á menudo*, tales eran *sin duda; ¿quién sabe? ¡Casi sin que él lo supiese!*

He aquí todo lo que han podido excogitar los racionalistas contra las posesiones demoniacas referidas en los Evangelios, y eso echando mano de cuantos recursos ha podido proporcionarles el odio y la variedad de conocimientos en diversos ramos.

Subsiste, pues, incontestable nuestro primer argumento en pro de la posesión diabólica fundado en los relatos evangélicos.

II Los Santos Padres.—Los Santos Padres nos suministran también, como los Evangelios, un argumento apodíctico en favor de la realidad de la posesión diabólica, y confirman esplendorosamente la verdad de la historia sagrada mostrándonos en los primeros siglos de la Iglesia numerosos casos de posesión semejantes á los que se hallan referidos en los Sagrados Libros. Vemos así cumplirse almismo tiempoquellas palabras de Jesucristo: *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras* [1], y su promesa á los Apóstoles y á los fieles. *In nomine meo daemonia ejicient* [2].

Los Padres de los primeros siglos se hallan tan unánimes para testificar de los hechos de posesión y de la eficacia de la invocación del nombre de Jesús

[1] Aquí pone por nota: «La frase *Daemonium habes*... debe traducirse por «estás loco», como se diría en árabe: *Medjnoum enté*. El verbo δαιμονᾷν tiene también en toda la antigüedad clásica el sentido de estar loco».

[1] Joan., XII, 31.

[2] Marc., XVI, 17.

para expulsar los demonios de los cuerpos de los poseídos, que sería preciso más bien citarlos todos que referir solamente el testimonio de cualquiera de ellos. Nos veremos, pues, obligados á dar simplemente sus nombres, señalando algunos pasajes más importantes de sus obras, y haremos después un resumen de su doctrina con algunas observaciones á propósito para que se destaque bien todo el peso de nuestra argumentación; y con tal ocasión habremos de reproducir *in extenso* algunos textos. Entre los Padres y escritores eclesiásticos que afirman la realidad de las posesiones diabólicas en su tiempo, podemos citar á San Justino mártir [1], San Teófilo de Antioquía [2], San Ireneo [3], el pseudo Clemente [4], Tertuliano [5], Minucio Félix [6], Orígenes [7], San Cipriano [8], Arnobio [9], Lactancio [10], Firmico Materno [11], Antonio [12], Eusebio de Cesarea [13], San Atanasio [14], San Cirilo de Jerusalén [15], San Hilario [16], San Ambrosio [17], San Gregorio Nacianceno [18], San Jerónimo [19], San Zenón de Verona [20], San Juan Crisóstomo [21], San Agustín [22], San Faustino y San Marcelo [1], San Paulino de Nola [2], San Gregorio Magno [3], Eneas Gazense [4], Sulpicio Severo [5], etc., etc.

Para comprender toda la fuerza de nuestro argumento debemos, en efecto, hacer constar primero qué es lo que los Santos Padres realmente atestiguan, y considerar después todas las circunstancias de ese solemne y unánime testimonio.

Lo que afirmaron incontestablemente los Santos Padres es la realidad de la posesión propiamente dicha, y la eficacia de la invocación del nombre de Jesús entre los primeros cristianos para lanzar los demonios de los cuerpos que ocupaban, para obligar á dichos espíritus á confesar quién eran, y á dar, á pesar suyo, testimonio de Cristo ante los paganos, para hacer callar á los adivinos y quitar su fuerza á la magia y á todas las operaciones del demonio.

Esto es lo que con mucha claridad nos dicen, especialmente Teófilo de Antioquía y Arnobio (*loc. cit.*). Del elocuente discípulo de este último, Lactancio, el gran apologista en el siglo IV, pondremos, por no citar más, las siguientes palabras: "Pero temen (los demonios) á los justos, esto es, á los adoradores de Dios, por cuyo nombre conjurados, salen de los cuerpos, y flagelados como de un azote con las palabras de los referidos, no sólo confiesan ser demonios, sino que hasta dan sus nombres, aquellos nombres adorados en los templos, lo cual hacen las más veces en presencia de sus adoradores, no ciertamente porque quieran el oprobio de su culto y honores, sino porque no pueden mentir ni á Dios, por cuyo nombre se les conjura, ni á los justos, cuyas palabras los atormentan [6]." En igual sentido podemos añadir otro apologista en el mismo siglo, Firmico Materno, como también Antonio y San Hilario (*loc. cit.*).

Pero los Padres, dirá alguien, fueron demasiado crédulos, y refieren simplemente rumores vagos é inciertos, y además, su imaginación ó la preocupa-

1 *Apol.*, n. 9; *Dial. cum Tryphone*, n. 85.
2 Lib. II, n. 8, *ad Autolycum*.
3 Lib. II *Adv. Haer.*, cap. XXXII, n. 4, alias capitulo LVII.
4 *Recognit.*, lib. IV, n. 20.
5 *Apol.*, cap. XXIII y siguientes, 37, 43, 44; *De corona milit.*, cap. XI; *De anima*, cap. LVII; *adv. Scapulam*, cap. III.
6 In *Octavio*, cap. XXVII.
7 *Adv. Cels.*, lib. I, pág. 31, edic. Cantab., y lib. VIII.
8 *Epist.* I *ad Donat.*; *De idol. vanit.*, n. 7; *Ad Magnum* epist. 76, n. 15.
9 *Adv. gentes*, lib. I, cap. XLVI.
10 *Divina instit.*, lib. II, cap. XVI; lib. IV, cap. XXVII lib. V, cap. XXII; *De mort. persecut.*, cap. X.
11 *De errore profan. relig.*, cap. XIV, cap. XX.
12 In *Carmine adv. gentes*, V, 146 y siguientes (apud Migne, *P. L.* V, 277). Este Antonio es un antiguo autor desconocido. Véase Lumper, *Historia... de vita, etc. SS. PP.*, pág. 13, s. 6, cap. II, a. 4.
13 *Adv. Hieroclem*, lib. V, cap. IV, y lib. V, cap. VII, *Hist. Eccl.*
14 *De incarn. Verbi Dei*, n. 48.
15 *Catech.*, 10, n. 19; *Cat.*, 4, n. 13.
16 *De Trinit.*, lib. XI, n. 3; *In Constantium*, n. 8; in. ps. LXIV, vers. 7 y siguientes, n. 10.
17 Ep. 22, n. 21 y siguientes, y n. 9 y 16; *in Orat. de obitu Theodosii*, n. 10; in *Exhort. ad Virg.*
18 *Carmin*, I, 11, sect. 2, cap. VII, vers. 80 y siguientes *ad Nemisuum* ab 62.
19 *Adv. Vigil.*, n. 10; Ep. 27 *ad Eustoch.*, cap. VI,
20 Lib. I, tr. 16, n. 3.
21 Hom. 92 (t. V, edic, Savil), y *hom.* 67, Item homilia *de futurorum deliciis*, n. 2 (apud Migne, 51, 348).
22 Epist. 78, alias 137, n. 3.

1 *Lib. precum ad imper.*, n. 7.
2 *Carm.* 14 y 15, seu 9 y 7 in S. Felic.
3 Hom. 32 *in Evang.*
4 In *Dial.*
5 *Dial.*, III, cap. VI.
6 *Divin. institut.*, I, II, c. 16.

ción supersticiosa les hizo confundir una terrible y singular enfermedad con una pretendida obra de espíritus malignos.

Ambas objeciones, respondemos, suponen en quien las hace grosera ignorancia, no tan sólo del carácter y de la alta sabiduría de los Padres de la Iglesia, sino también del contenido de sus escritos.

Y en primer lugar, no se trata de vagos rumores referidos por los Santos Padres, sino realmente de hechos que vieron ellos con sus propios ojos, que pasaron en su presencia, y de los cuales alcanzaron personal experiencia. San Gregorio Nacianceno, para probar que no es extraño que Jesucristo arrojase los demonios, dice: "Pues yo mismo, adjudicado á Cristo, muchas veces, apenas hube pronunciado ese adorable nombre, arrojé lejos al demonio, que huyó haciendo estrépito y doliéndose, proclamando el poder del Altísimo [1]." Eusebio de Cesarea invoca igualmente su propia experiencia contra Hierocles, gobernador de Bitinia: *Prout ipsa edocti experientia sumus*. Y del mismo modo Tertuliano contra Escápula, gobernador de Africa: *Sicut plurimis notum est*.

No se trata de algunos hechos obscuros, sino de hechos *públicos* respecto á los cuales era difícil el error é imposible la esperanza de engañar. Hechos que pasaban á la vista y á sabiendas de todo el mundo, ante los gentiles y los encarnizados enemigos del nombre cristiano. Escuchemos á San Justino en nombre de todos: "Lo cual podéis aprender de los hechos que á vista de todos acontecen, porque á muchos poseídos del demonio en todo el mundo y en vuestra ciudad, no sanados antes por todos los otros conjuradores, encantadores y hechiceros, los sanaron muchos de nuestros hombres, de los cristianos, conjurándolos por el nombre de Jesucristo, crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, y aun hoy los sanan, desarmando y expulsando los demonios que poseen á los hombres. [2]"

No se trata de un hecho aislado, sino de hechos numerosos frecuentemente repetidos y, por decirlo así, *cotidianos*. Eso es lo que vemos por los ya citados Padres. Por no multiplicar los textos, nos limitaremos á citar también á Tertuliano, el cual no temía decir á los paganos que, si los cristianos quisieran vengarse, no tendrían más que abstenerse de expulsar los demonios, y dejarles libre campo para que atormentasen á los enemigos del nombre cristiano. Tal lenguaje es probablemente hiperbólico; pero si las posesiones y otras infestaciones de los demonios no hubiesen sido harto frecuentes, se habría expuesto evidentemente el apologista, con hablar así, á la burla y las risas de los gentiles.

Además, si hubiese habido ilusión en los Santos Padres, y si en la realidad de la posesión ó de cualquier otra intervención diabólica hubiera podido caber alguna duda, ¿cómo se explica su confianza en apelar al poder del nombre de Jesucristo sobre los demonios para con los paganos, entre los cuales se encontraban precisamente los poseídos? ¿O se dirá que entre los paganos posesos y los cristianos hubo confabulación constante para favorecer los progresos del Cristianismo? ¿O bien que asimismo los paganos, tanto los posesos como los demás, tomaban por un demonio la enfermedad natural que padecían, cuando el nombre de Jesús y la señal de la cruz, que á ambas cosas tenían horror, hacen echar espuma de rabia al poseso, ó más bien al demonio, le hacen decir quién es, que está atormentado y que tendrá que soltar la presa, cuando basta una sola palabra, una señal para libertar á los infelices que habían venido siendo por largo tiempo objeto de toda especie de vejaciones? ¿Se objetará la confianza del pagano, su conmoción moral? ¿Cómo se explica tampoco el que un gran número de infieles se convirtiesen al Cristianismo en vista del poder que ejercían los cristianos sobre el demonio?

Pues bien: los Padres tienen una ilimitada confianza en el argumento que sacan del poder de los fieles para libertar á los posesos mediante el solo nombre de Jesucristo; y, por otra parte, los paganos se han convertido en gran número á la vista de tales prodigios. Con cuánta decisión los Santos Padres provocan á los paganos respecto á este

[1] *Loc. supra cit.*
[2] *Apol.*, 2, n. 6.

punto puede verse por San Cipriano (lib. *ad Demetrianum*, n. 15) San Atanasio, Minucio Félix (*ut supra cit.*); San Cirilo de Jerusalén (*Catech.*, IV, n. 13), San Crisóstomo (*loc. cit.*), San Jerónimo (*Adv. Vigil.*, n. 10) y San Ambrosio, (*Ep.*, XXII, n. 16). Nos limitaremos á poner tan sólo las palabras de Tertuliano,[1] que hacen al mismo tiempo resaltar la fuerza probatoria del argumento. He aquí en qué forma se dirige á los Magistrados del Imperio: "Que presenten aquí, ante vuestros tribunales, uno de quien conste estar poseído del demonio. Mandándole hablar cualquier cristiano, aquel espíritu tan abiertamente se confesará de verdad demonio, cuanto fuera de allí se daba de mentira por dios. Tráigase asimismo alguno de aquellos que se juzga padecen influencia divina...; y con tal que no confiesen ser demonios, sin atreverse á mentirle á un cristiano, derramad allí mismo la sangre de aquel insolentísimo cristiano. ¿Hay cosa más manifiesta que esta obra? ¿Hay cosa de mayor fe que esa prueba? Que por magia ó falacia parecida se haga esto: lo diréis si vuestros ojos y vuestros oídos os lo permitiesen." Demuestra después como consecuencia la nada de los dioses paganos. Esos demonios, viene á decirles, son vuestras divinidades y confiesan que no son dioses; por donde os es fácil conocer quién es el Dios verdadero, si es único, si es el Dios de los cristianos. Porque todo este dominio y potestad sobre los demonios nos viene de Cristo; "temiendo á Cristo en Dios y á Dios en Cristo, se someten á los siervos de Dios y de Cristo..., y salen de los cuerpos por imperio nuestro contra su voluntad y pesarosos, y avergonzados en nuestra presencia." "Creedlos, añade, cuando dicen verdad de sí mismos, vosotros que les creéis sus mentiras. Nadie miente en desdoro propio, sino antes bien por recabar honor. Mas bien merecen crédito los que contra sí confiesan que los que en interés propio niegan."

Atestigua luego también el mismo Tertuliano las conversiones que se obraban así, dando lugar á ellas en cierta manera el demonio mismo: "testimonia deorum vestrorum christianos facere consueverunt". Añadamos aquí lo de San Ireneo, cuyas palabras refiere Eusebio en su *Historia Eclesiástica*[1]: "Alii (discipuli Christi) daemones excludunt firmissime et vere, ut etiam saepissime credant ipsi qui emundati sunt a nequissimis spiritibus et sint in Ecclesia[2]." Lactancio pone como una de las causas de los progresos del Cristianismo ésta: "Nec haec quidem levis causa est quod immundi daemonum spiritus accepta licentia multorum se corporibus immergunt, quibus postea ejectis, omnes qui resanati fuerint, adhaereant religioni cujus potentiam senserunt[3]."

Podría, por último, pedírsenos un hecho descrito por los Padres, un detalle preciso que determine más el carácter real de la posesión, un signo incontestable de intervención preternatural. Pues aun dejando á un lado las declaraciones del demonio hechas por boca de los paganos, y de las cuales eran éstos incapaces, como asimismo otros varios signos que se hallarían en los escritos de los ya citados Padres, podemos mencionar aquí á San Paulino, que en la vida de San Félix de Nola atestigua *haber visto* un poseso andar contra la bóveda de una iglesia cabeza abajo, sin descomponérsele los vestidos; añade que aquel hombre se curó en la tumba de San Félix.

"He visto uno (de los posesos) nos dice Sulpicio Severo[4], arrebatado en el aire, al acercarse Martín, quedar extendidas las manos, suspendido en alto, de suerte que en nada llegaba con los pies al suelo."

En resumen: hemos presentado *numerosos testigos de diferentes siglos de toda nación y de todo país*, del Asia Menor, Palestina, Egipto, el Africa septentrional, las Galias, Italia, etc. Los cuales, además, no son unos testigos cualesquiera, sino hombres *los más distinguidos* de su época y de su país por ciencia, carácter y probidad, siendo, por consiguiente, de *excepcional autoridad*. ¿Y qué es lo que se han presentado á atestiguarnos? Un *hecho que*

[1] *Apol.* cap. XXIII y sig.

[1] Lib. V, cap. VII.

[2] Lib. II *Adv. Haer.*, cap. XXXII, n. 4; alias, capítulo LVII.

[3] *Div. instit.*, lib. V, cap. XXIII.

[4] *Dial.*, III, c. VI.

ellos mismos han comprobado, y un hecho público frecuentemente repetido. ¿Y cómo nos lo afirman? Con una *seguridad* que aleja toda sospecha de fraude ó error. ¿Y ante quién hacen estas declaraciones? *Ante sus encarnizados enemigos*, que se hallaban altamente interesados en comprobar la verdad de los hechos, en descubrir el error ó la mentira, en señalar hasta la menor duda, si hubiera habido para ello motivo. Y, por último, *¿qué efecto surtió, qué buen éxito produjo su testimonio* público y solemne? El efecto que ordinariamente obtiene la revelación de la verdad: hicieron callar á los paganos y dejaron cubiertos de vergüenza á los perseguidores, vencieron á los que hostilizaban la luz, aumentóse en admirable modo la multitud de los creyentes.

Tomadas en cuenta todas estas consideraciones, ¿es posible, no ya negar la realidad de la posesión demoníaca, pero ni aun ponerla por un instante en duda? Ciertamente que no: sería preciso haber perdido el sentido común y hollar todas las reglas de la sana crítica. De modo que no vacilamos en decir que, si fuese lícito rechazar este testimonio de los Padres de la Iglesia, entonces habría de ser también lícito rechazar todos los hechos, no solamente de la historia eclesiástica, sino asimismo también de la profana.

III. Testimonio de los misioneros.— Vengamos ahora á la tercera clase de testimonios que habíamos señalado, los que nos proporcionan los misioneros: testimonios que son, en efecto, incontestablemente válidos. Porque se trata de testigos *oculares*, sujetos *instruídos*, en guardia *contra la superstición* y que hacen profesión de combatirla; y hasta encontraremos algunos que al llegar á aquellas regiones infieles se ven obligados á reconocer que habían pecado de incrédulos respecto á las manifestaciones diabólicas. Ni cabe poner tacha en su *buena fe:* hombres son de virtud heroica, que han renunciado á todo en este mundo, y se han expuesto á todos los peligros sin esperanza de recompensa alguna en la tierra, y varios de ellos han derramado su sangre por la salvación del prójimo. Además de que nuestros mismos adversarios, en cuanto á este punto, hacen acatamiento al carácter y á la completa sinceridad de los misioneros.

Dicho lo cual, traslademos aquí algunos pasajes de sus relaciones.

Véase lo que el P. Fouquet, S. J., misionero en la China, escribía en carta fechada de Nan-Chang-fu, capital de la provincia de Kiamsi, el 26 de Noviembre de 1702: "Dios, en su infinita bondad, da aquí de cuando en cuando toques asombrosos para atraer los infieles al conocimiento de la verdad; y aunque yo estoy alerta contra una nimia credulidad, confieso que, en ciertos casos, no puedo menos de creer. He aquí uno sucedido hace unos meses, cuyas circunstancias me escribe el mismo P. Chavagnac, que tuvo cuidado de comprobarlas.

„En un pueblo cercano á la ciudad de Fu-cheu, una joven de diecisiete á dieciocho años fué atacada de un padecimiento tan extraordinario, que nadie lo entendía. Hallábase bien en cuanto al cuerpo, bebiendo y comiendo con apetito, ocupándose en los quehaceres de la casa, y haciendo la vida ordinaria, sino que, cuando menos se pensaba, le sobrevenía un violento acceso de furor, durante el cual hablaba de cosas lejanas y ausentes como si hubiesen estado presentes y las hubiese visto por sus propios ojos. Dijo en uno de sus accesos que un hombre que estaba en el campo llegaría muy pronto y le hablaría de la Religión cristiana. Otra vez dijo que dos catequistas vendrían en un día dado, que designó, y que la rociarían á ella y toda su casa con no sé qué agua, y hacía al mismo tiempo signos de cruz imitando á los que esparcen sobre el pueblo el agua bendita; á lo cual preguntándole uno de los asistentes, por qué parecía inquieta respecto á aquella agua y aquellos signos de cruz, *es*, respondió, *que los temo como la muerte.*„

El mismo P. Fouquet atestigua luego que las infestaciones de los demonios son bastante ordinarias en China, como generalmente en todos los países en que no se conoce á Nuestro Señor Jesucristo.

Confirma su testimonio una "Memoria acerca del estado de las Misiones de China, presentada en latín, en Roma, al Revdo. P. General de la Compañía de

Jesús, el año de 1703, por el P. Francisco Noel, de la misma Compañía, y traducida luego al francés„. Dicha Memoria añade que los neófitos se libertan fácilmente del demonio con la señal de la cruz y el agua bendita. En igual sentido se expresan los misioneros del Indostán. Así el P. Pedro Martín en su carta fechada en Aour, en el reino de Maduré, á 11 de Diciembre de 1700; el P. Bouchet, misionero en el reino de Marava; el P. Calmette, en sus cartas fechadas de Vencatiguiri, en el reino de Carnate, á 24 de Enero de 1733, y de Ballapurén á 17 de Septiembre de 1735, en donde pone, además, varios ejemplos de posesos. Pueden leerse dichos documentos, y muchísimos más, en la colección de las *Cartas edificantes y curiosas escritas desde las Misiones extranjeras*, etc.; así como se encontrarán otros en los *Anales de la Propagación de la Fe*, que forman la continuación de las *Cartas edificantes*, y en *Las Misiones Católicas*. Si se quieren testimonios contemporáneos, léanse en los *Anales de la Propagación dela Fe*, entre otras, la carta de Mons. Delaplace, Viçario apostólico del Pe-che-ly septentrional, escrita en Pekín en 18 de Octubre de 1876, y la de Mons. Bruguière, Obispo de Capse, fechada de Bang-kok en 1829.

Daremos fin con un caso de posesión descrito con sus pormenores, el cual tomamos de una carta dirigida al célebre Dr. Winslow en 1738, por el P. Lacour, misionero en Cochinchina. Copia también el texto de esta carta el Doctor Calmeil, en su obra, *De la Locura* (t. II., pág. 417 y sig.); y al mismo tiempo que pretende dar al hecho referido una explicación naturalista, verdaderamente de perlas, reconoce la perfecta sinceridad del misionero, y considera la relación como revestida de autoridad irrefragable.

"Allá por el año de 1733, hacia el mes de Mayo ó el de Junio, dice el P. Lacour, hallándome en la provincia de Cham, reino de Cochinchina, en la iglesia de un pueblo que llaman Cheta, distante como una media legua de la capital de la provincia, trajeron un joven de dieciocho á diecinueve años, cristiano... Dijéronme sus padres que estaba poseído del demonio... Algo escéptico yo respecto á estas cosas, y aun demasiado por entonces, podría añadir, para confusión mía, á causa de mi poca experiencia en esta clase de asuntos, de que nunca había tenido ejemplo no obstante oir hablar á menudo de ello á los cristianos, les hice preguntas para cerciorarme si no habría simplicidad ó malicia en el hecho.„ Sigue luego el relato de los padres, que se reduce en substancia á que aquel joven, después de haber hecho una comunión indigna, había desaparecido del lugar, se había retirado á las montañas y no se daba ya otro nombre á sí mismo que de traidor Judas...

"En vista de este relato y después de algunas preguntas, añade el misionero, pasé al hospital donde estaba el joven, bien resuelto yo á no creer tal, á no ser que viese señales superiores á la naturaleza, y por de pronto le pregunté en lengua latina, de la cual sabía yo que no podía tener él noción alguna. Extendido en tierra como estaba, babeando mucho y presa de una fuerte agitación, se levantó de medio cuerpo y me respondió muy distintamente: *Ego nescio loqui latine*. Tanta fué mi sorpresa, que, lleno de turbación, me retiré espantado, sin tener ánimos para preguntarle más.

„...Sin embargo, transcurridos unos días, comencé otra vez á hacer la prueba con nuevos mandatos, siguiendo siempre lo de hablarle en latín, que él ignoraba; y entre otras cosas, habiendo mandado al demonio que sin tardanza lo arrojase al suelo, fuí al punto obedecido; pero le derribó con tal furia, tendidos todos sus miembros y abarrotados, de suerte que, por el ruido, se hubiera creído que era más bien un leño que no un hombre lo que caía... Cansado y fatigado de su larga resistencia, resolví tentar un último esfuerzo, imitando el ejemplo del Sr. Obispo de Tilópolis en una ocasión parecida. Procedí, pues, en un exorcismo á mandar en latín al demonio que lo transportase al techo de la iglesia, pies arriba y cabeza abajo. Al punto se puso tieso todo su cuerpo, y, como si no hubiera podido manejar sus miembros, fué arrastrado del medio de la iglesia á una columna, y allí, con los pies juntos, pegada la espalda á la columna, sin ayudarse de las

manos, fué transportado en un abrir y cerrar de ojos al techo como un peso que fuese atraído de arriba con prontitud sin que pareciese obrar él. Pendiente del techo, pegados á éste los pies y con la cabeza hacia abajo, le hice confesar al demonio, según me había propuesto para confundirle, humillarle y obligarle á soltar la presa, la falsedad de la religión pagana. Le hice confesar que era un engañador, y al mismo tiempo le obligué á confesar la verdad de nuestra religión. Le tuve en el aire más de una media hora; y no habiendo tenido bastante constancia para hacerlo estar más tiempo, pues tan espantado me hallaba también yo mismo de lo que veía, le mandé que lo trajese nuevamente á mis pies sin hacerle daño... Al punto me lo arrojó allí como un fardo de ropa sucia sin incomodarlo, y desde aquel día mi energúmeno, bien que aún no libertado del todo, se halló mucho mejor, y cada día iban á menos sus vejaciones, y principalmente cuando estaba yo en casa parecía tan razonable que se hubiera creído enteramente libertado... Permaneció unos cinco meses en mi iglesia, al cabo de cuyo tiempo se encontró por último libre, y es hoy el mejor cristiano acaso de Cochinchina.„

Relato es éste que excusa absolutamente todo comentario. Lo que no será fuera de camino es poner aquí una sencilla observación para explicar una diferencia del presente caso con respecto á la mayor parte de los ejemplos antes citados. En ellos el demonio es arrojado al instante por un cristiano cualquiera sin más medios que algún objeto bendito ó agua bendita, mientras que aquí resiste durante meses al exorcista mismo, al misionero. Observemos, pues, en primer lugar que lo que acontece de ordinario no es regla sin excepción; y en segundo, que aquí el energúmeno era un cristiano á quien Dios parece haber castigado por su crimen, y á quien deja expiar su sacrilegio tal vez para ejemplo también de los demás, y, finalmente, que el exorcismo es un medio eficaz, pero no infalible, y que la liberación puede depender de diversas causas, como lo hacían ya observar los Padres de la Iglesia, según puede verse en lo que nos dice Minucio Félix [1], y había ya antes dicho San Cipriano [2]: "Et vel exiliunt *statim* (daemonia), vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adjuvat aut gratia curantis inspirat.„ Hay además, por otra parte, muchos ejemplos de casos en que el demonio resistió por largo tiempo hasta á los Santos [3].

Aunque creemos que la narración del P. Lacour no necesita comentarios; no queremos, sin embargo, dejar de citar la explicación del Dr. Calmeil, tanto más que es tan corta y sencilla que á su vez no los necesita tampoco. Héla aquí:

"Debemos agradecer al hermano Delacourt que no haya pasado en silencio ese pretendido caso de posesión, porque dicho misionero ha descrito sin saberlo fenómenos de la monomanía religiosa; y hoy es claro para todos que lo que tenía aquel exorcizado era un ataque de delirio...„

Tanto es verdad aquello de que "no hay peor sordo que el que no quiere oir„. Otro tanto sucede con los milagros; no podrían convertir á quienes no quieren convertirse; y no es de espantar que Dios no los haga inútilmente ante hombres de mala fe y de mala voluntad.

Quisiéramos, sin embargo, ver á un hombre como Mr. Charcot hacer una excursión científica con los misioneros, en lugar de visitar los Museos de Pinturas (*Los demoniacos ante el arte*), de donde parece no haber sacado nada que pueda redundar en provecho de la ciencia.

IV. Algunos ejemplos de posesión en los países cristianos.—No obstante ser relativamente raros los ejemplos de intervenciones manifiestas del demonio en países cristianos, todavía son los bastantes para que la dificultad esté en ver cuáles habremos de escoger entre los muchos que se nos ofrecen. Es necesario, con todo, tomar en cuenta la diferencia de los tiempos, porque, aun en los países cristianos, hay para el demonio razones de intervenir de un modo manifiesto más bien en una época y circunstancias dadas que en otra

[1] In *Octavio*, cap. XXVII.

[2] *De idol. vanit.*, n. 7.

[3] *Acta sanctorum*, variis locis, v. g., tom. VI, Maii, pagina 491, n. 100, cum nota (o .

época y circunstancias diferentes. Recordamos nuevamente al lector las observaciones preliminares á nuestra demostración de la realidad histórica de la posesión.

Podríamos aducir aquí gran número de hechos sin más que consultar las *Acta Sanctorum* de los Bolandistas; pero nos limitaremos á extractar dos, rogando al lector deseoso de mayor instrucción que recurra él mismo á aquella vasta colección de documentos. Basta con consultar el índice que va al último de cada volumen, *Index realis et moralis*, en las palabras *daemon*, *energumenus*. Si los Sres. Charcot y Richer hubiesen consultado dichas *Acta Sanctorum*, hubieran encontrado allí muchos datos históricos y otras noticias que les hubieran evitado muchos errores.

Tenemos además testigos hasta entre los no católicos, tales que en su palabra no podrían recaer sospechas. Así Fernel, médico de Enrique II, y Ambrosio Paré, protestantes ambos, hacen mención de un poseso que hablaba latín y griego sin haber nunca aprendido dichas lenguas. El docto Cudworth, cuyas opiniones en materia de religión son muy inciertas, alega varios ejemplos en su *Syst. intell.* (Cap. V, § 82).

Otro ejemplo en donde encontramos reunidos casi todos los síntomas de posesión, y también los más seguros, nos lo refiere un testigo ocular de incontestable autoridad: el escolapio Ed. Corsini (1702-1765), hombre de iniciativa en punto á ciencias y de una vasta erudición.

He aquí en qué términos pone fin á un extenso tratado sobre la posesión: "No se puede, pues, negar que se hallen algunos obesos y energúmenos y si á alguien fuese, por ventura, permitido negarlo, no me lo es á mí ciertamente; he visto, ha muy poco, una mujer que, no sólo se retorcía con las más singulares contorsiones, sino que revelaba los secretos de los demás que se le preguntaban, apagaba á mucha distancia cuando se le ordenaba candelas encendidas muy lejos, y las volvía á encender cuando se le ordenaba otra vez; no sabiendo más que su lengua materna, respondía en latín y en francés de una manera clara, congrua, precisa y distinta; no sabiendo leer ni escribir, trazaba doce especies de caracteres como hubieran podido formarlos doce escribientes, y por dichos caracteres expresaba los nombres de los diferentes espíritus de que había dicho ya estar poseída, así como su poder, número, condiciones para su salida, ó los pactos y otras cosas por el estilo [1]."

La controversia entre los partidarios del naturalismo y nosotros no se refiere á los signos corporales. Si quieren regalar á la mencionada mujer cualquier enfermedad nerviosa; si quieren atribuir sus contorsiones á un histerismo perfectamente caracterizado, y hasta suponerle el ataque demoniaco que describe Mr. Charcot, todo lo concederemos, tanto más cuanto que la posesión no excluye la enfermedad, y especialmente las neurosis; antes muy al contrario. Pero expliquennos los fenómenos intelectuales descritos, y esa acción á distancia sin agente natural. Explíquennos, digo, estas manifestaciones; pero sin intentar que nos contentemos con vanas palabras como *sugestión*, *clarovidencia*, *doble vista*, *acción á distancia*, que nada explican sin que vengan tampoco á objetarnos una vaga analogía con hechos en verdad extraños, pero naturalmente explicables, como los que se observan en el sonambulismo artificial. Trátase aquí de hechos bien precisados, y pedimos una explicación franca y precisa. No, no hay aquí efugio. Para toda persona formal y sincera no se da medio, ó bien es necesario atribuir esas manifestaciones opuestas á las leyes de la naturaleza, y esos fenómenos de orden espiritual á un agente preternatural, á un agente intelectual, aparte del poseso y del mundo visible, ó bien negar categóricamente el hecho. Pero estando de buena fe no es posible negar hechos históricos tan bien comprobados, y deben, por consiguiente, los adversarios admitir nuestra explicación, ó confesar al menos la imposibilidad en que se hallan.

Vayan ahora dos ejemplos de posesos liberados por los Santos. Los señores Charcot y Richer mencionan un

[1] Tomo IV, *Instit. philos.*, disp. 2. *Metaphys.*, cap. I, num. 3.

fresco de Andrea del Sarto como que representa á San Felipe Neri libertando á una posesa, á cuyo propósito hemos señalado en otro sitio una distracción histórica de los autores; deberá, pues, leerse San Felipe Benicio. Podemos con todo ofrecer ejemplos de posesos libertados por San Felipe Neri, lo cual hacemos tanto más de grado cuanto que dicho Santo (como todos los demás también) no tenía ningún interés en dar con posesos á cada paso; y por lo que á él especialmente toca, refieren sus biógrafos que no era aficionado á exorcizar; que decía ser esta materia para irse con mucho tiento; que examinaba bien los pretendidos energúmenos y atribuía muchas veces el padecimiento de los tales á causas naturales y morbosas, como la melancolía, la debilidad del cerebro, y en las mujeres á la imaginación sobrexcitada, á afecciones uterinas ú otras enfermedades corporales ó mentales, y que á menudo achacaba también aquellos fenómenos á la superchería y malicia de las mujeres. Así casi literalmente lo dicen sus biógrafos [1].

Entre las varias curaciones de endemoniados, obradas más bien por milagro que por los exorcismos, y cuyo relato se halla en el volumen VI de Mayo en las *Acta Sanctorum*, págs. 491, 606 y 609, no señalaremos más que el caso de una mujer noble llamada Catalina, la cual, no habiendo estudiado, hablaba griego y latín á maravilla como un humanista, y cuatro hombres de los más robustos con trabajo podían levantarla y retenerla. San Felipe la azotó primeramente con unas disciplinas, y el demonio clamaba en tanto: "Pega, pega más y mata„, y la posesa estaba como clavada en el suelo é inmóvil como una estatua de mármol. Cada vez que el Santo mandaba que la trajesen, lo presentía aun á larga distancia, diciendo: "Ya me llama ese sacerdote.„ Y escapaba en seguida, y sólo á la fuerza conseguían llevarla. Por último, cuando San Felipe había, sin duda, comprobado suficientemente la verdad de la posesión y precavido bastante á los circunstantes contra la idea de superchería y contra la credulidad, no empleó los exorcismos, sino que la libertó instantáneamente por la oración.

Uno de los biógrafos del Santo y discípulo suyo, Antonio Galonio, publicó su vida cinco años después del fallecimiento de San Felipe. Añade en nota á la narración, que hemos tomado de él y de Jerónimo Barnabeo, que toda la historia de este caso la sabe por los discípulos que seguían entonces al Santo, entre los cuales se cuenta al Cardenal Faurusio.

Entre todas las obras que los señores Charcot y Richer enumeran en sus *Demoniacos ante el arte*, nada hay comparable en su concepto, nada que tan elocuentemente hable en favor de su tesis como los cuadros de Rubens, en que se representa á San Ignacio libertando á los posesos. Convendrá, pues, también presentar el ejemplo de un poseso curado por San Ignacio.

Repárese, no obstante, que los cuadros reproducidos por los señores Charcot y Richer no representan en modo alguno escenas reales, sino que son composiciones del artista que agrupa en un solo cuadro varios hechos distintos, y quiere así presentar de una vez el don de milagros de San Ignacio y su valimiento para con Dios. Así que los milagros de los niños resucitados, de la curación del niño mudo y todos los demás operados en niños, acaecieron después de la muerte del Santo y por intercesión suya. La liberación de los posesos no se verificó "durante una interrupción del Oficio divino„, como parecen decir los Sres. Charcot y Richer. Todo eso son medios de composición imaginados por el pintor. Acudan los sabios doctores citados á los Bolandistas. Por otra parte, no hemos encontrado más que un solo ejemplo de un energúmeno propiamente dicho libertado por San Ignacio durante su vida, y es el que vamos á referir siguiendo al P. Rivadeneira, contemporáneo y discípulo predilecto del Santo.

Trátase de un mozo vizcaíno que se llamaba Mateo, y que fué muy conocido del P. Rivadeneira antes que el demonio le atormentase y después que fué librado de él, y que luego se hizo religioso en los Camaldulenses, en Italia, donde se llamó Fr. Basilio y donde,

[1] *Acta Sanctorum*, Mayo, tomo VI, pág. 491, n. 100, y pág. 609.

en opinión del P. Rivadeneira, debería vivir aún al tiempo que él escribía su historia.

Acometióle su mal en 1541. Derribábale en el suelo con tan gran fuerza, que muchos hombres forzudos no le podían levantar. Era hombre sin instrucción y no poseía más lengua que la materna, y, sin embargo, en sus ataques hablaba muy expedita y diestramente varias lenguas. Además poníasele en la boca una hinchazón, y en haciendo sobre ella la señal de la cruz el sacerdote, luego se le deshinchaba y se le pasaba á la garganta, hinchándola de la misma manera, y haciendo sobre la garganta la cruz se deshinchaba, y bajaba la hinchazón al pecho, y de allí al estómago y siempre más abajo.

"Este joven, pues, añade el P. Rivadeneira, que yo he observado muchas veces en sus crisis, ó más bien el demonio que estaba en él, como le dijésemos algunas veces que presto volvería Ignacio y le echaría de aquel cuerpo, respondía él dando gritos y despedazándose: "No me mentéis á Ignacio, que es „el mayor enemigo que tengo en este „mundo„. Tornó San Ignacio á casa, supo lo que pasaba, llamó al mozo á su aposento y encerróse á solas con él; lo que le dijo ó hizo no lo sabré decir; pero desde entonces quedó Mateo libre y tornó en sí [1].„ (*a*)

Que Rubens haya dado á sus demoniacos las señales corporales del histerismo, que su pincel haya logrado reproducir exactamente los rasgos que dos siglos después había de describir Mr. Charcot, nada le hace á la cuestión que ventilamos, toda vez que el histerismo no excluye la posesión. Todo lo más podrá decirse que Rubens se ha mantenido menos en la verdad histórica al representar así los posesos librados por San Ignacio. Ni es exacto que Rubens haya dado como único signo de posesión el tipo histérico, puesto que en el cuadro de Viena pinta á los demonios huyendo por la nave de la iglesia. Y aunque hubiera representado tan solamente enfermos, hubiera todavía así cumplido su plan, que era manifestar el poder milagroso de San Ignacio. En la Salpêtrière se hacen muchas experiencias, se alivia á los enfermos, raro es que curen radicalmente, y más raro aún de un modo instantáneo; no basta allí, ciertamente, con hacer la señal de la cruz ó emplear un "ademán hierático„. Pero el punto que cuestionamos ahora no es ése, sino el de saber si los posesos librados por San Ignacio estaban en realidad poseídos del demonio, ó eran simplemente histéricos. Pues bien; la historia nos refiere los signos de verdadera posesión que no podían ser expresados en la pintura. El endemoniado de quien hemos hecho mención hablaba perfectamente lenguas que no había aprendido, que no hablaba ni entendía fuera de sus ataques ó antes de la posesión. Y aun respecto á los mismos signos corporales indicados por el Padre Rivadeneira, ¿cómo había de ingeniárselas el pintor para expresarlos? Por ejemplo, aquella sucesión de tumores que desaparecen ante la señal de la cruz. Y aun aquella resistencia del cuerpo del poseso no puede pintarse sino harto imperfectamente por el número, las formas atléticas y el ademan de esfuerzo de los hombres que lo levantan.

Sacamos, pues, en conclusión que la posesión demoniaca propiamente dicha, tal como la entiende la Iglesia, es muy real, y es perfectamente distinta de cualquier enfermedad natural; que si se la ha confundido alguna vez con la enfermedad, y con los fenómenos histéricos principalmente, es por haberse apartado de las reglas que ha trazado la Iglesia y de su prudente y sabia reserva.

G.—J. Waffelaert, S. T. D.

POSITIVISMO.—El principio fundamental del *positivismo* está en afirmar que toda ciencia resulta de la coordinación de los fenómenos sujetos á nuestra experiencia, y que lo absoluto es inaccesible al espíritu humano.

De ese principio ha nacido el método positivista, que consiste en recurrir únicamente á la experiencia y á la inducción, dejando por tanto á un lado, como cosa baladí, los datos de la razón pura.

Derívase también de ese mismo prin-

[1] *Acta Sanctorum*, Julii, t. 7, pag. 761, n. 716.

(*a*) Cfr. la *Vida de San Ignacio de Loyola*, en español, del mismo P. Rivadeneira, lib. V, cap. VI. (Cita añadida en esta traducción española.)

cipio el *fenomenismo*, según el cual nuestros conocimientos se limitan á los fenómenos sensibles y á los estados de conciencia, por ser ellos el único objeto de nuestra experiencia. De modo que los positivistas rechazan como no demostrada la existencia de las substancias y de las causas y juntamente todos los principios de la Metafísica. De esas negaciones, la que más graves consecuencias acarrea es la del principio de causalidad. (Se encontrará la refutación de la teoría positivista respecto á ese punto, en el artículo *Asociacionismo*, y en el que trata de *Dios*, § II, 1.º *Valor del principio de causalidad.*)

El rechazar esos principios había de traer como consecuencia el escepticismo respecto á las verdades de la Religión natural, y en particular respecto á la existencia y atributos de Dios. (Véase el citado artículo acerca de *Dios.*)

Conducía también al sensualismo, que pretende explicar todos nuestros conocimientos y todas nuestras acciones por los solos datos de los sentidos. (Véanse los artículos *Alma, Asociacionismo, Libre albedrío, Espiritualidad del alma.*)

Conducía asimismo á la negación de la certeza (Véase el artículo *Certeza*), de la obligación moral (Véase el artículo *Moral*) y de todos los principios en que descansa el edificio social.

Conducía, por último, al *determinismo* y al *evolucionismo* más absoluto (Véanse los artículos *Determinismo* y *Evolucionismo*) en las Ciencias naturales, en la Psicología, y en la historia de los pueblos y sus religiones.

No es posible ni reportaría provecho referir aquí todas las formas que el positivismo ha revestido en sus numerosos partidarios. Los errores á que ha dado origen refutados se hallan en los citados artículos, ó, mejor dicho, en los artículos todos de este DICCIONARIO.

Los principales representantes del positivismo han sido en Francia los señores Comte, Littré y Taine, los cuales, á la par que en principio hacían profesión de ignorar si existe ó no lo absoluto, lo combatían de hecho en vez de mantenerse en la neutralidad de que alardeaba su sistema.

Los positivistas ingleses Stuart Mill y Herbert Spencer admiten expresamente la existencia de lo absoluto; pero opinan que de él solamente podemos conocer su existencia, por hallarse lo absoluto fuera de los límites de la experiencia y ser, por consiguiente, *incognoscible*. En conformidad á lo cual se ha dado á ese positivismo la denominación de *agnosticismo*. La refutación de este error especial se encontrará en el artículo *Dios*, § I y § II, tercer *principio: Objeción.*

J. M. T. VACANT.

PREDESTINACIÓN *(La)*.—I. TÉRMINOS DE LA CUESTIÓN.—La divina Providencia ejerce sobre todas las criaturas su acción, que es *suprema* por el puesto que ocupa Dios en el orden de las causas; *infalible* en la dirección que imprime á los seres, criaturas suyas, para conducirlas á sus propios fines, soberanamente *eficaz* por el poder con que obra en lo más íntimo del ser de dichas criaturas. Y lo más admirable es que esa Providencia conduce así todas las criaturas sin jamás violentar la naturaleza de las mismas. Dios es quien ha criado cuantas naturalezas hay; Él quien les ha impuesto las leyes según las cuales se mueven; y en el gobierno del mundo sabe alcanzar sus fines sin derogar, salvo en raras circunstancias, ni aun las menos elevadas de las leyes que Él mismo ha establecido. Cuando hace en un determinado caso alguna excepción en el orden de las cosas inferiores es en pro de las criaturas superiores á quienes quiere proporcionar el medio de tender de un modo conforme á su naturaleza hacia un bien que no tienen á su alcance. Y así, los milagros que suspenden temporalmente algunas de las leyes del mundo inferior, tienen su razón de ser en las exigencias de un orden superior.

Sumamente fácil de admitir, ya que no digamos de comprender, es el modo como se ejerce la acción de la Providencia en el gobierno de los seres que carecen de razón: leyes físicas siempre obedecidas por los seres irracionales é incapaces de ninguna resistencia, aseguran el orden que Dios quiere y llevan fatalmente á dichos seres hacia el fin que Dios les ha señalado.

Mas el gobierno de los seres racionales habrá de ser enteramente diferente. Imponerles la necesidad como á los

seres corporales, sería hacer inútil la noble facultad que el mismo Dios les ha conferido de determinarse libremente, sería anular su naturaleza racional. Así, pues, Dios los encaminará á los fines de su Providencia por medios que les dejen toda la propia libertad. Les mandará y deberán obedecerle; les dará medios de obrar y deberán trabajar; les señalará la senda y deberán seguirla; les impulsará hacia sus fines, y allá deberán ir ellos mismos; obrará, en una palabra, como causa primera, y ellos, como causas segundas y subalternas, deberán cooperar. Esa cooperación podrán las criaturas libres darla ó rehusarla libremente. Y sin embargo, no dejarán de cumplirse los fines que la divina Providencia se había propuesto. Entre las criaturas racionales, unas tenderán directamente á esos fines por la senda que Dios les señaló, otras podrá parecer que se apartan de ellos en algo y por cierto tiempo; pero Dios, cuyo poder no es menor que su sabiduría, pues infinitos son ambos atributos, logrará, ó bien traer esas criaturas nuevamente al recto camino por su gracia, ó hacerlas servir á la fuerza á sus fines por el castigo que habrán ciertamente merecido.

Tal es la conducta de la divina Providencia en el gobierno de las cosas humanas. Preciso era recordar estas nociones antes de tratar especialmente de la predestinación, que no es otra cosa sino la Providencia misma ejerciéndose sobre los hombres en atención á su último fin, á su eterna salvación.

La predestinación no es, pues, más que una parte, un oficio de la Providencia divina. La Providencia se extiende á todos los seres sin excepción; la predestinación comprende solamente á los hombres. La Providencia provee al cumplimiento de todos los fines que Dios se ha propuesto, desde el menos elevado hasta aquel fin que es el supremo, el fin *final* de todas las cosas, la gloria del mismo Dios en la manifestación de su bondad; la predestinación deja á un lado todos los otros fines inferiores ó paralelos para aplicarse sólo á asegurar la salvación de los que deben glorificar á Dios por la santidad y la felicidad eterna; deja á un lado la reprobación, aquella parte de la Providencia divina, que, por el eterno suplicio, hace entrar en el orden á los malvados que murieron rebeldes á Dios, y deja también aparte en más levantada esfera el fin último de todas las cosas, la gloria de Dios en sí misma.

Tal es el conjunto á que pertenece la predestinación, tal la categoría que en él ocupa. Darle mayor extensión ó restringirla más es exponerse á cometer graves errores ó á enredarse en dificultades inextricables. Prúebese, si no, á comprender en la predestinación de los escogidos la reprobación de los malvados, ó aplíquense á la reprobación las nociones que convienen á la predestinación, y viceversa, y cada una de las dos materias se hace inexplicable; lo que es justo en la predestinación, resultaría injusto si tratásemos de transferirlo á la reprobación; que un Dios bueno dé la gracia sin ningún mérito precedente; que prepare antecedentemente á todo mérito el conjunto de favores cuyo punto culminante es la gloria eterna, nada hay en todo ello que no sea muy aceptable; pero suponer que ese mismo Dios castigue sin demérito precedente, que prepare el castigo sin crimen previsto y que haga al hombre malo para castigarle, asertos son que con justicia sublevarían á toda persona sensata. Evitaremos este escollo separando con precisión las dos cuestiones de la predestinación y de la reprobación. Vamos á tratar tan sólo de la predestinación de los adultos, toda vez que la cuestión de los niños que mueren sin el bautismo se halla examinada en otros lugares (Véanse los artículos *Infierno, Pecado original,* etc., etc.).

La respuesta á las numerosas dificultades que se objetan contra la doctrina católica en esta materia la daremos en la exposición misma que pasamos á hacer de esta doctrina.

II. Naturaleza de la predestinación y existencia de la misma. — Compónese la palabra predestinación de dos partes, la última de las cuales, *destinación*, indica una dirección impresa á algo ó á cualquiera hacia un fin; y la otra una anterioridad del acto por el cual se fija la destinación de una cosa ó de una persona, respecto á la existencia misma de la persona ó de la cosa. (S. Thom., q. 6, *de Verit.*, a. 1.)

Aplicada á lo que designa, la predestinación es, en Dios, el decreto por el cual decide conducir una criatura racional á la felicidad eterna y le prepara los medios al efecto. San Agustín la define del siguiente modo: "La predestinación es el acto por el cual Dios provee y prepara los beneficios con cuyo auxilio muy ciertamente se salvan todos los que se salvan.„ Santo Tomás: "La predestinación es la disposición que tiene por objeto hacer llegar la criatura racional al fin de la vida eterna.„ Escoto: "La predestinación es la *preordinación* de alguno á la gloria principalmente, y á lo demás en atención á la gloria.„ Cada una de estas definiciones expresa ó sugiere el fin, los medios de alcanzarlo y la eficacia cierta, ya del decreto divino que predestina los escogidos á la vida eterna, ya de los medios que para alcanzarla les prepara. Ahí están los elementos esenciales de la predestinación.

A) Que Dios prepara la gloria á sus futuros escogidos, y esto desde el principio, es decir desde el comienzo y aun antes del comienzo de los tiempos, lo da á entender claramente Nuestro Señor: "Venid, dice, benditos de mi Padre; poseed el reino que os está preparado desde el establecimiento del mundo„ (Matth., XXV, 34); no dice *preparado* en general para los que allí habrán de encontrarse, sino *preparado* de una manera determinada: *para vosotros, benditos de mi Padre*. En otro lugar dice formalmente que la posesión de ese reino es objeto de un decreto divino: "El estar sentados á mi derecha ó á mi izquierda, no me toca á mí concederlo á vosotros„; ese bien es "para aquellos á quienes está preparado por mi Padre.„ (Matth., XX, 23.) Habla aquí en cuanto hombre, pues en cuanto Dios decreta con el Padre.

Imposible es que Dios quiera el fin sin preparar al mismo tiempo los medios; así, pues, desde antes de la creación del mundo ha predestinado los escogidos á la santidad, semilla que da por fruto la felicidad eterna. "Nos eligió en el mismo (en Nuestro Señor Jesucristo) para que fuésemos santos y sin mancilla en su presencia en la caridad„ (Ephes., I, 4), y asimismo los ha predestinado á la gracia de la adopción divina, que les da derecho á la herencia celestial. "Nos predestinó para adoptarnos en hijos por Jesucristo en sí mismo, según el propósito de su voluntad.„ (Ibid., 5.)

Gloria y gracia, fin y medios, se hallan unidos en la exposición que hace San Pablo del decreto de la predestinación, en la epístola á los romanos: "Sabemos que á los que aman á Dios, todas las cosas les contribuyen al bien, á aquellos que, según su decreto, son llamados para ser santos; porque los que conoció en su presciencia, á éstos también predestinó para ser hechos conformes á la imagen de su Hijo, para que Él sea el primogénito entre muchos hermanos. Y á los que predestinó, á éstos también llamó; y á los que llamó, á éstos también justificó; y á los que justificó, á éstos también glorificó.„ (Rom., VIII, 29, 30.)

La certeza de la predestinación divina la encontramos no menos afirmada que la existencia de ese decreto: "Todo lo que me da el Padre, á mí vendrá, y aquel que á mí venga no le echaré fuera„ (Joan., VI, 37): "el fundamento de Dios está firme, el cual tiene éste sello: el Señor conoce á los que son de Él„ (II Tim., II, 19). Los conoce, y conociéndolos los guarda y los salva, pues "yo les doy la vida eterna (á mis ovejas), dice Nuestro Señor, y no perecerán jamás, y ninguno las arrebatará de mi mano; lo que me dió mi Padre es sobre todas las cosas, y nadie lo puede arrebatar de la mano de mi Padre. Yo y el Padre somos una cosa„ (Joan., X, 28-30).

B) Enseñada tan claramente por Jesucristo y los Apóstoles, no ha podido jamás esta doctrina de la predestinación dejar de ser abiertamente enseñada también por la Iglesia. De suerte que San Agustín, tratando contra los pelagianos del don de la perseverancia, ha dicho con evidente exactitud que "la verdad de esta predestinación y de esta gracia (de perseverancia), que ahora se defiende con más especial cuidado contra los nuevos herejes jamás ha cesado de profesarla la Iglesia (*De dono persever.*, cap. XXIII, num. 65). San Fulgencio da la predestinación por dogma indubitable. "Ten con toda firmeza, dice, y no dudes en modo alguno,

que todos los que Dios por gratuita bondad hizo vasos de misericordia, los ha predestinado antes del establecimiento del mundo á la adopción de hijos de Dios.„ (*De fide*, cap. XXXV, num. 76, *ad Petrum.*)

C) Y por otra parte, no hay cosa más racional que la predestinción: la gloria eterna y la gracia necesaria para obtenerla son bienes que superan el alcance de las criaturas; sólo Dios puede otorgarlas. Ahora bien; es imposible que Dios, que todo lo sabe, no sepa á quién conferirá tales dones; imposible que Dios, que lo gobierna todo con omnipotente saber, no disponga las cosas de tal manera que esos dones lleguen á aquellos á quienes quiere Él otorgarlos.

"Estos dones, dice San Agustín, á quienquiera que Dios los da, sin caber duda supo que se los había de dar, y en su presencia se los preparó„ (*De dono persev.*, cap. XVII, num. 41). Santo Tomás, en diferente estilo, razona de la misma manera. Para mostrar que debe admitirse el decreto de la predestinación se apoya en que, cómo la Providencia ordena todas las cosas á su fin, y cómo el fin á que debe aspirar el hombre excede la proporción y alcance de las fuerzas naturales, se hace preciso que sea Dios quien le lleve á ese fin, quien en cierto modo le lance á tal fin, como el arquero lanza la flecha al blanco. Lo que Dios debe hacer necesario es que lo prevea y ordene: y el decreto de la predestinación no es más que eso (*Summ. theol.*, 1 p., q. 23, a. 1).

El decreto por el cual Dios predestina los escogidos, es necesariamente cierto, pues Dios no puede ignorar nada de lo que sucederá, ni padecer engaño en las previsiones de su sabiduría, ni ver frustrado el fin que con su omnipotente voluntad ha determinado.

Ese mismo decreto es inmutable, como todos los de la voluntad divina. Para que el decreto de la predestinación se cambiase, sería preciso que Dios cesara de querer lo que ya hubiese primeramente decretado, lo cual no podría ser sin que su voluntad se tornase, de favorable que era, en contraria al objeto de su decreto, ó sin que su ciencia descubriese en aquel objeto lo que no había visto al pronto. Suposiciones que ambas son imposibles en Dios, cuyos afectos no son variables como los nuestros y en cuya ciencia no puede caber aumento alguno.

Queda, pues, sentado que Dios, por un decreto dictado antes de la creación del mundo, es decir, desde toda la eternidad, ha previsto y preparado los medios por los cuales conduciría á la eterna felicidad los hombres y llegarían ellos á ese término, sin que, por una parte, la certeza é inmutabilidad del decreto, la eficacia infalible de los medios preparados á los futuros escogidos, perjudique en nada á su libertad, que permanece completa bajo la acción de Dios; y sin que, por otra parte, las flaquezas humanas, las malandanzas de la libertad humana, siempre posibles y de hecho demasiado frecuentes, puedan hacer fallidas las previsiones de Dios, que del mal mismo sabe sacar el bien y hacer concurrir á la salvación de los escogidos todo, hasta sus pecados, dice San Agustín. ¡Pues qué! ¿no puede el pecado ser después materia de la penitencia, fomento de la humildad, estímulo del celo que se arma para vindicar á Dios y reparar los ultrajes hechos á su majestad?

Desde toda eternidad ha conocido Dios á los que formarán el reino de sus escogidos, ha inscrito los nombres de esos predestinados en el *libro de la vida*. En el día del juicio final, cuando, discutidos los méritos y deméritos de todos los hombres, se habrá formado la lista de los que hayan merecido la gloria eterna, corresponderá nombre por nombre esa lista con la del libro de la predestinación. Pero Dios se ha reservado el conocimiento del *Libro de la vida*, cuyas páginas no podría leer otro ninguno. Lo que podemos saber de la gloria de los Santos se nos manifiesta por otros caminos; el decreto de la predestinación es para nosotros libro cerrado. De donde se desprende muy naturalmente la consecuencia de que no debemos tomar para base de conducta ese conocimiento, que absolutamente se nos oculta; no debemos concebir á este propósito ni inquietud ni seguridad, sino usar de los medios de salvación que Dios ha puesto á disposición de todos, y por los cuales se salvarán infaliblemente todos aquellos que los practiquen.

III. La doctrina de la predestinación no es el fatalismo.—Entre esta doctrina y la del *fatalismo* media insondable sima de separación. Hay, sin embargo, algunos puntos de semejanza que pudieran ocasionar ilusión en los espíritus irreflexivos. Así, por una y otra parte hay un decreto antecedente, infalible, cuyo fin se obtendrá de cierto. Pero hay entre ambas doctrinas esenciales diferencias. Las principales son éstas:

El fatalismo todo lo somete al imperio de la necesidad. Según él, todo lo que sucede, sucede necesariamente; el bueno lo es por haberlo querido así el destino, sin que para esto haya tenido que hacer una elección que no estaba en su mano. El malvado lo es por igual necesidad: no estaba en su mano ser bueno aunque hubiese querido.—La doctrina de la predestinación, por el contrario, pone á cubierto la libertad humana: lo mostraremos más detenidamente. Bajo la acción de Dios, el hombre permanece libre de obrar ó no, de hacer una cosa ú otra. Si hace el bien, es que lo habrá querido; hubiera podido hacer el mal. Si, por el contrario, hace el mal, es igualmente que lo habrá querido; podía hacer el bien. Dios no se equivocará en sus previsiones, porque su ciencia infinita se extiende á cuanto la criatura inteligente puede y debe libremente elegir. No verá frustrados los fines que ha decretado, porque su sabiduría conoce y preordena todos los caminos por donde los espíritus, inclusos los más rebeldes, pueden ser traídos á querer el bien á que Él mismo dirige sus miras. El orden que ha decretado no podría ser trastornado, porque su fuerza supera todas las fuerzas creadas. Pero esa infinita superioridad de la causa primera deja á las causas segundas toda la libertad de sus movimientos.

El fatalismo tiende á aniquilar la acción de las causas segundas. ¿Para qué tomarse la molestia de obrar cuando está un hombre persuadido de que, obre ó no, las cosas sucederán, sin embargo, tales como están decretadas.—Muy de otro modo sucede con la doctrina de la predestinación: lejos de anular la acción de las causas segundas, la estimula. Sin duda ninguna que, habiendo decretado Dios que tal hombre se salvaría, infaliblemente será así; pero está igualmente decretado que será por su cooperación, pues ningún adulto puede obtener de otra manera la salvación. No es que el escogido se salve como quiera que obre, se salvará por haber obrado bien, y recíprocamente quien haya obrado el bien infaliblemente se salvará. Obrar el bien, cooperar á la gracia; he ahí la señal cierta por la cual podemos juzgar que somos del número de los predestinados. No teniendo conocimiento directo de ese decreto, es preciso por lo menos procurarnos aquella seguridad que prestan las buenas obras.

Aunque el fatalismo de Mahoma haya podido por algún tiempo inspirar á sus adeptos el desprecio de la muerte, que va asociado con el valor guerrero y lo estimula, ha concluído al cabo por producir sus naturales frutos, haciendo caer á las naciones mahometanas en una incurable atonía. Algunos llamamientos fanáticos al sentimiento religioso, á la voz de las pasiones amenazadas, ocasionan aún entre esos pueblos levantamientos pasajeros; pero son llamaradas que se extinguen con la sobrexcitación del movimiento, sobreviniendo de nuevo una invencible apatía.—Los cristianos, por el contrario, con la fe en la predestinación se esfuerzan en "hacer cierta su vocación y elección por las buenas obras„, según el consejo que les da el apóstol San Pedro (II Petr, I, 10). Así se les ve activos para todo lo demás, y particularmente para corresponder ellos mismos á las gracias de Dios y para procurar á los otros los medios de salvarse.

Aunque tan poco asidero pueda hallar la idea de fatalidad en la doctrina de la predestinación, preséntase alguna vez al ánimo de los fieles. Buscan los unos en eso excusa para sus vicios, alármanse los otros, y se forman con esa idea una verdadera pesadilla que los contrista y abate. "Una de dos, dicen los primeros: ó soy predestinado, ó no lo soy. Si soy predestinado, haga lo que quiera me salvaré; puedo, pues, con toda seguridad entregarme á mis pasiones. Si no soy predestinado, me condenaré como quiera que haga; puedo, pues, sin inconveniente alguno entregarme á mis pasiones.„ El modo más

fácil de mostrar lo absurdo de semejante dilema es formar otro exactamente parecido, aplicándolo á un asunto más palpable: "Una de dos: ó Dios ha decretado que he de vivir hasta el año próximo, ó ha decretado que he de morir antes. Si ha decretado que he de vivir hasta el año próximo, viviré ciertamente hasta allá como quiera que haga; puedo, pues, con toda seguridad privarme de alimento este año y hasta envenenarme. Si ha decretado que he de morir antes, moriré efectivamente durante este año como quiera que haga; puedo, pues, sin inconveniente, durante este tiempo, privarme de alimento y hasta envenenarme.„—Lo que en ambos dilemas parece suministrar una base al raciocinio, es la existencia y certeza del decreto divino. Los otros elementos de la argumentación son semejantes; tan necesarias son las obras buenas para la salvación como los alimentos para la vida corporal, y no menos opuesto es á la salvación el pecado que lo es á la vida el veneno. El segundo raciocinio es absurdo, y muy loco estaría quien aplicase la conclusión deducida; no menos absurdo es el primero, y todavía más loco estaría quien aplicase la conclusión, pues que perdería infaliblemente con ello la vida espiritual y la salvación, mil veces más preciosa que la vida del cuerpo.—En el fondo, los razonamientos que pretendiésemos apoyar en el decreto de predestinación están completamente faltos de base y no pueden tener ningún alcance, porque el conocimiento de ese decreto está totalmente oculto á nuestra curiosidad. Como quiera que sea respecto á nuestra predestinación, nos salvaremos infaliblemente si obramos bien hasta los últimos: hagámoslo, pues, así y nos salvaremos. Por el contrario, seremos infaliblemente réprobos si morimos en estado de pecado mortal; evitemos, pues, el pecado, ó borremos por la penitencia los cometidos, y no tendremos que estar en miedo de no ser del número de los escogidos.

Aquellos que, no obstante practicar la virtud, se conturban á propósito de su predestinación, dicen: "¡Si al menos supiese que soy del número de los predestinados!„ Querrían una seguridad absoluta y física. Pero Dios no ha juzgado oportuno dársela. Basta que obren su salvación con temor y temblor, como lo recomienda el Apóstol San Pedro. (II Petr., I, 10); con esa condición su salvación es cierta. Conténtense con el testimonio de su conciencia, que les da plena confianza en Dios, y con el testimio del Espíritu Santo difundido en sus corazones, que les dice son "hijos de Dios; y si hijos también herederos, herederos verdaderamente de Dios y coherederos de Cristo„ (Rom., VIII, 16, 17). No es más que una certeza moral; pero es suficiente para sostener su esperanza y su celo. No intenten sondear los decretos de Dios, impenetrables, como nos lo dice San Pablo.

IV. La predestinación no perjudica á la libertad humana.—En el fondo de esas dificultades que toman matices de fatalismo se halla una cuestión que es, filosófica y teológicamente, de la mayor importancia: ¿Cómo se concierta con el decreto de la predestinación, que es cierto é inmutable, la libertad humana, que es variable, y á la cual es dado poder resistir á las voluntades de Dios?

Desde el principio de este artículo hemos recordado que el gobierno de la divina Providencia, no sólo deja, sino que hasta asegura á las criaturas racionales el ejercicio de su libertad, y hemos indicado ya cómo pueden concertarse esos dos términos, los decretos divinos y la libertad humana. Y atendido que la predestinación no es más que un decreto de la divina Providencia, las mismas consideraciones hacen comprender que no se destruye con ella la libertad humana. Pero debemos profundizar la materia y poner en claro esta verdad que ciertas apariencias pudieran anublar.

Las dificultades pueden ser tomadas, ora de la presciencia divina, ora de la eficacia de su decreto.

Si Dios sabe de antemano lo que haré durante todo el curso de mi vida y en cada una de mis acciones (y ese conocimiento se halla necesariamente contenido en el decreto de predestinación), me es bien difícil creerme libre. Mi libertad, en efecto, consiste esencialmente en que puedo obrar y no obrar, hacer una cosa ú otra. Pero respecto á cada una de mis acciones, si Dios

sabe que obraré, no es posible que deje yo de obrar; y si Él sabe que no obraré imposible es que yo obre. Si sabe que obraré de tal manera, es imposible que yo obre de otra. Porque, en efecto, su presciencia no puede salir fallida. No soy, pues, libre de obrar ó no, de obrar de una manera ó de otra á mi elección. Dejo, pues, ya de tener mi libertad.

Razonamiento que no pasa de ser un sofisma; y hay, por lo tanto, que precisar bien en ese discurso las palabras y las ideas á fin de no exponerse á confundir las nociones y á atribuir sucesivamente á la misma palabra dos sentidos diferentes, lo cual es manera de discurrir irrazonablemente bajo formas de raciocinio. Repasemos, pués, las ideas y expresiones del tal argumento.

Dios sabe lo que haré ó no haré, y su ciencia es absolutamente cierta; es, pues, cierto que yo haré ó no haré lo que Dios sabe. Cuando para expresar esa idea se dice ser imposible que yo haga ó no haga lo que Dios sabe, se entiende con esto imposibilidad basada únicamente en lo infalible de la ciencia divina, pero no imposibilidad basada en la necesidad respecto á mí de poder yo hacer ó no hacer lo que Dios prevé que haré. El conocer Dios las cosas no cambia la naturaleza de éstas. Lo que es necesario y resulta de las leyes incontrastables de la naturaleza física, lo conoce como necesario. Lo que resulta del libre juego de las facultades humanas, lo conoce como cosa que acontece libremente. Así, pues, libremente es como haré yo ó no haré lo que Dios prevé que haré ó no haré; y por lo que hace á mí, ninguna imposibilidad habrá para que yo no haga lo que ha previsto Dios.

Sólo que para Dios, que todo lo sabe, es cierto que lo haré. Al principio del raciocinio, cuando se dice ser *imposible* que lo previsto por Dios no suceda, el *imposible* se refiere á la certeza infalible de la ciencia divina. Pero al fin del raciocinio, cuando se quiere concluir que no soy libre por ser *imposible* que no haga yo lo que ha previsto Dios, el imposible se refiere á la necesidad en que me encontraría de hacerlo sin poderlo omitir. Dar dos sentidos á la palabra importante del raciocinio es hacer un sofisma.

Un ejemplo nos ayudará á comprender la respuesta que acabamos de presentar. Conocéis á fondo el carácter, las disposiciones y resoluciones de un sujeto; sabéis en qué circunstancias ha de encontrarse mañana; prevéis con la mayor certeza moral qué partido tomará; podéis anunciarlo con la más completa seguridad. ¿Ese conocimiento que tenéis del partido que tomará, impide que tal acción sea libre de su parte? Pues ¿por qué el conocimiento que Dios tiene de nuestros actos futuros habría de impedir que éstos sean libres?

Pero Dios, se nos dirá, no solamente conoce los actos que prevé, sino que además los hace también con nosotros. Admitiendo que la libertad humana quede incólume con su ciencia, si no fuese más que pura ciencia, ¿cómo concebís que salga ilesa con una ciencia que obra lo que prevé, ó al menos va unida á una acción cuyo efecto es seguro? ¿Cómo se concilia la libertad humana con un decreto de predestinación cuya eficacia es infalible? ¿Cómo se concibe que el hombre permanezca libre cuando está sujeto á una influencia todopoderosa, á que es imposible resistir?

Tal es la dificultad que se origina de la eficacia del decreto divino de la predestinación. La solución es en el fondo la misma que la de la objeción sacada de la presciencia divina. La influencia divina, lo mismo que la presciencia, deja al hombre su libertad entera; porque, bien que sea cierta su eficacia, obtiene su efecto sin imponer necesidad ninguna al hombre; pone en juego las facultades libres del hombre de tal modo que el hombre obre como quiere, y que, por más que pueda no obrar ú obrar de otra manera, hace, sin embargo, infaliblemente lo que Dios quiere.

Volvamos á nuestra comparación. Suponemos que, en vez de conocer meramente y prever la determinación que mañana tomará tal sujeto, trabajo yo mismo para hacerle tomar esa determinación, y que empleo para ello los medios de persuasión que sé deben infaliblemente producir su efecto en el ánimo de dicho sujeto. Adelantemos más: formo yo mismo las circunstancias; hago de manera que se halle cercado

de cuanto pueda inclinarle en el sentido en que deseo se decida; hago que lleguen hasta él consejos que sé son de mucho peso en su ánimo; añado mis luces y mi influencia personal. Y es bien seguro que todas estas fuerzas reunidas obtendrán de él lo que he previsto y querido. ¿Se ha destruído su libertad? De ningún modo. A la par que hace lo que quiero yo, es libre de no hacer nada ó de hacer otra cosa. Si hace lo que quiero, es, sin duda, porque le he determinado eficazmente á ello; pero, por infalibles que hayan sido mis medios de acción para traerlo á eso, no lo ejecuta, sin embargo, sino porque quiere. Libre era; sabía que era libre; yo le dejaba libre, y libremente ha hecho eso á que yo le he impulsado eficazmente. No hay, pues, oposición irreductible entre la libertad y la eficacia de una acción exterior sobre el sujeto libre. ¿Por qué, pues, no podría Dios mover eficazmente al hombre sin destruir su libertad? ¿No tiene medios juntamente más eficaces y más delicados que los que pudiera tener el hombre para hacer aceptar libremente sus voluntades? Lo que á mí me es difícil hacer sin lastimar á mi semejante cuando quiero traerlo á mi sentir, es la cosa más fácil para Dios, que conoce á fondo el espíritu de cada uno, penetra en el hombre más de lo que pudieran las influencias de mayor intimidad, y puede con toques infinitamente seguros, al par que suaves, poner en movimiento los resortes todos del alma humana. La eficacia del decreto de la predestinación no es, pues, razón para creer que con él se destruye la libertad del hombre.

—Pues precisamente, nos dirán, esa penetración de la acción divina hasta los más íntimos senos del ser humano es lo que hace imposible la coexistencia de la libertad con la eficacia de la moción divina. Cuando un hombre influye sobre su semejante para traerle á sus intentos, toda su acción se reduce en suma á lo exterior: circunstancias, consejos, presiones, razones; todo esto toca al hombre por de fuera. Quédale siempre el interior de su alma para recogerse y moverse allí á sus anchuras. Allí es donde se conserva íntegra su libertad. Todas las impresiones que del exterior reciba las llama á sí en aquel santuario, cuyo umbral no podría transpasar criatura alguna, las examina, las juzga, las sigue ó rechaza como bien le parece. Allí permanece enteramente dueño de obrar ó no obrar, de querer una cosa ó querer otra. Pero la acción divina invade aquel santuario, y hasta es allí donde principalmente se ejercita. Ahora, pues, por esa acción Dios determina de tal modo la voluntad humana que le es imposible á ésta resistir ó determinarse de otra manera; por consiguiente, bajo la acción íntima de Dios pierde el alma su libertad.

Tal es la objeción.

Tócanos ahora dar la respuesta.

Que Dios obre, no solamente por lo exterior, sino también en lo interior y en los más íntimos senos del ser humano, nos guardaremos bien de negarlo. Que esa acción sea eficaz y que pueda imprimir á la voluntad humana la dirección querida por Dios, es también verdad incontestable. "El corazón del Rey está en la mano del Señor„ como los repartimientos de las aguas en sus cauces "á cualquiera parte que quisiere lo inclinará„ (Prov., XXI, 1). Pero no se deduce que con eso pierda el hombre su libertad; antes bien tenemos muchas pruebas de que no sucede así.

Cualquiera buena acción que practiquemos, cierto es que Dios la ha previsto, la ha preordinado y nos ha dado para quererla y hacerla la luz y el impulso, sin los cuales nada hubiéramos podido, sin perjuicio de lo cual nos sentimos absolutamente libres. Este sentimiento interior, esta conciencia que tenemos de nuestra libertad es la prueba más cierta y más accesible á todos los espíritus de que la acción de Dios sobre nosotros no nos quita nuestra libertad de hombres. La libertad es un hecho íntimo de la conciencia, y nada puede atestiguarla mejor que el testimonio de nuestra conciencia.

He aquí ahora otra razón que no por metafísica es menos convincente. Dios es quien ha hecho la naturaleza humana y quien la ha hecho libre, como es también quien ha hecho todas las demás naturalezas y les ha dado todas las propiedades de que disfrutan. Su acción sobre las demás criaturas consiste en poner en juego las propiedades

de las mismas conforme á las leyes del ser propio de cada cual, no habiendo ninguna que no se mueva según la propia naturaleza. ¿Y habría de hacer Dios una excepción única con la naturaleza racional, la más perfecta de sus criaturas? Y cuando respeta por doquiera las propiedades que ha puesto en las obras de sus manos, ¿sería el hombre el único ser cuya naturaleza violentase y cuyas más nobles facultades aniquilase? No; no es posible. Así como no quita á la piedra su gravedad, ni al oxígeno su afinidad para con el hidrógeno, así tampoco quita al hombre su libertad.

En las causas que pueden obrar sobre nosotros nótase una gradación muy interesante. Las causas menos elevadas, las puramente materiales, tienen tan sólo un muy limitado número de propiedades con que poder obrar sobre nosotros, y no nos alcanzan sino de una manera ciega y uniforme; pero cuando obran sobre nosotros nos dejan la menor iniciativa y libertad posibles. ¿Qué podemos contra un peñasco que rueda y nos aplasta? ¿contra un torrente desencadenado que nos arrebata? ¿contra un incendio que nos envuelve? Ciertamente muy poca cosa.

Las causas de naturaleza más elevada, como los animales, tienen también medios de alcanzarnos; pero su acción no es tan ciega, y tenemos más recursos y mayor libertad para defendernos. Para el peñasco, todo lo que puedo hacer es oponer un obstáculo que lo detenga ó lo aparte, y las más veces mi única defensa posible es la huída. Contra el animal puedo hacer uso de facultades, por cuyo medio, poniendo en juego su sensibilidad, lo aparte de dañarme y lo someta al imperio de mi mando. Mucha más seguridad tendré con el animal que con los elementos desencadenados, y mi libertad de acción será mayor. Subamos más en el orden de las causas, y encontraremos una influencia más variada, cada vez más delicada, cada vez más fácil de harmonizar con mi propia libertad. Con el hombre que dispone respecto á mí de un arsenal de fuerzas, unas que tiene de suyo y otras tomadas del mundo exterior, me encuentro también más armado para defender mi conciencia y mi libertad. Solamente con él se me ofrece campo para emplear todos los recursos de mi inteligencia. Lo que tengo de más perfección y poder, la razón, puedo emplearla en su forma propia únicamente con el hombre entre todas las criaturas exteriores. Y si el hombre, por esta prerrogativa que nos es común, puede penetrar más con su acción en mi interior, si puede alcancar en mi inteligencia y en mi voluntad hasta el principio mismo y la raíz de mis actos, me encuentro también por ese lado provisto de todo lo necesario para oponer mi acción si fuese necesario; mi libertad está defendida á más y mejor contra la tiranía que él quisiese imponerme.

He aquí, pues, una ley bien fundamentada: cuanto más elevada é inteligente es la causa que sobre mí obra, más libre me hallo bajo su acción. Y este es, dicho sea de paso, el motivo que explica cómo los hombres más inteligentes y sabios son los que, asegurando mejor el éxito de sus empresas, dejan también á sus subordinados la mayor suma de iniciativa y de libertad.

Subamos hasta lo infinito en la escala de la perfección, y lleguemos hasta Dios. Habremos encontrado la causa más perfecta, la más capaz de alcanzar hasta el fondo de nuestro ser, pero asimismo la que mayor campo y mayor ejercicio dejará á nuestra libertad. Y porque la perfección de esa causa es infinita, asegurando de la manera más eficaz la ejecución de sus voluntades, garantizará para mí, y me hará encontrar toda la suma posible de libertad.

Esta conclusión que hemos procurado hacer palpable no es otra cosa sino la doctrina de Santo Tomás en el artículo donde resuelve la cuestión siguiente: "¿Si la voluntad divina impone la necesidad á las cosas que quiere?„ Y ciertamente, en vez de ver en la eficacia de la voluntad divina un obstáculo á la contingencia de los efectos, y, por consiguiente, á la libertad de las causas segundas que los producen, halla allí el santo Doctor la razón primera de esa contingencia y esa libertad: "Cuando una causa es eficaz para obrar, el efecto corresponde con la causa, no solamente respecto á lo producido, sino también respecto á la manera de que se

produce ó es... Siendo, pues, eficacísima la voluntad divina, síguese, no sólo que se realizarán las cosas que Dios quiere se realicen, sino que se realizarán del modo que quiere Dios se realicen. Pero Dios quiere que unas cosas se realicen necesariamente y otras contingentemente, por que haya orden en las cosas para perfección del universo. Y, por lo tanto, á unos efectos adaptó causas necesarias que no pueden fallar, de las cuales provienen necesariamente los efectos; mas á otros adaptó causas contingentes defectibles, de las cuales proceden contingentemente los efectos„ (*Summ. theol.*, 1 p., q. 19, a. 8 c).

Así, pues, por ser la voluntad de Dios eficaz, resulta que, al ejecutar sus decretos la voluntad humana, permanece ésta perfectamente libre. Por la predestinación Dios ha decretado que sus escogidos, criaturas libres, llegarían á la vida eterna; porque su voluntad es eficacísima, permanecerán libres los escogidos y llegarán ciertamente á la vida eterna. Permanecerán libres porque Dios ha dispuesto, para obtener este efecto contingente, la libertad humana de los escogidos, que es contingente y defectible; pero el efecto no es con eso menos cierto, porque la voluntad de Dios es eficacísima, tanto para asegurar sus fines como para mantener incólume la naturaleza de los medios.

Hemos demostrado con razones que esto es así; pero no hemos descrito el *cómo* se ejerce esa acción divina. Mucho puede decirse sobre ello; pero las explicaciones más completas dejarán sin explicar el fondo mismo de semejante punto; pues que para describir la acción divina sobre la libertad humana preciso sería comprender esas dos fuerzas, una de las cuales por lo menos excede nuestros alcances.

V. Que la predestinación es gratuíta. — El decreto de la predestinación tiene por objeto principal la gloria de los escogidos, y por objeto secundario los medios para llegar á la eterna felicidad, es á saber, las buenas obras y las gracias necesarias para hacer las buenas obras. Estos objetos por un lado forman un solo todo que puede considerarse en su unidad. Pero, por otro lado distínguense el uno del otro, y puede considerárseles separadamente y en la relación que entre sí guardan.

A) Si se considera en su unidad el objeto de la predestinación, debe afirmarse que ésta es enteramente gratuíta. Nada tiene en sí el hombre que merecérsela pueda; ni sus cualidades naturales, fuera de proporción para con los bienes sobrenaturales que constituyen el objeto de la predestinación; ni méritos anteriores, como que la predestinación toma al hombre desde el principio, antes que haya podido tener mérito alguno; ni los méritos previstos, pues sería un absurdo que los méritos previstos fuesen la causa de la predestinación, cuando la predestinación debe admitirse ya como la causa de los méritos previstos.

Así la Escritura no indica más que una sola causa de la predestinación: la misericordia de Dios, el decreto de su voluntad. "No por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, dice San Pablo, mas según su misericordia, nos hizo salvos.„ (Tit., III, 5.) "Nos libró y llamó con su santa vocación, no según nuestras obras, sino según su propósito„, *secundum propositum suum.* (II Tim., I, 9.) Hablando de la elección de que había sido objeto Jacob con preferencia á Esaú, dice el mismo Apóstol: "Antes que naciesen ni hubiesen hecho bien ni mal alguno (para que según la elección permaneciese el designio de Dios), no por las obras, sino por el llamamiento, le fué dicho: Que el mayor servirá al menor conforme á lo que está escrito: Amé á Jacob y aborrecí á Esaú (*ó no amé tanto á Esaú*). (Véase Malach., I, 2, 3.) ¿Pues qué diremos? ¿Por ventura hay en Dios injusticia? No por cierto. Porque á Moisés dice: Me compadeceré de aquel de quien me compadezco, y haré misericordia de aquel de quien me compadeceré.„ (Rom., IX, 11-15.) Habla aquí San Pablo de Jacob para ser heredero de las promesas divinas; pero formula el principio general de las elecciones que hace Dios entre los hombres, y hace aplicación de él á la vocación de los judíos y de los gentiles á la fe. El mismo principio se aplica á la predestinación, según que siempre lo ha entendido la tradición cristiana. Dios escoge á quien le place escoger, sin que el escogido se imponga por mé-

rito alguno á su misericordiosa y libre elección. Así que San Agustín, explicando aquellas palabras de la epístola á los efesios: "Nos eligió en el mismo antes del establecimiento del mundo„ (Eph., I, 4), pone este comentario: "No porque supo con anterioridad que seríamos tales, sino para que fuésemos tales por la misma elección de su gracia.„ (*L. de Praed.* cap. XIX.)

Nos repugna frecuentemente, á primera vista, que Dios haga así sus elecciones, sin tomar nada en cuenta las diferencias que puede haber entre los hombres y sin que su elección se funde en los méritos, ya antecedentes, ya futuros, de cada uno. Parécenos que esa elección sería más perfecta y más digna de Dios si la recomendase una razón de justicia. — Semejante preocupación es tan sólo un efecto de irreflexión, puesto que dos consideraciones sumamente sencillas bastan para disiparla.

Es la primera que, para tomar en cuenta los méritos, preciso sería, si se alude á méritos antecedentes, que los hubiese; y ningún mérito precede á la predestinación, que precede ella á la existencia del hombre; y si se alude á méritos futuros, sería preciso, para que tales méritos pudiesen motivar la elección de la predestinación, que fuesen previstos fuera de esa misma predestinación, y ésta se extiende á todos los méritos futuros, de los cuales es ella el primer principio. No se puede, pues, exigir que Dios regulase su elección según méritos que no existen.

La segunda consideración es que por el decreto de la predestinación dispone Dios de bienes absolutamente gratuitos, de bienes que á nadie debe, de bienes que puede, por consiguiente, otorgar á quien le place.

B) Si consideramos en particular los dos objetos principales de la predestinación: los méritos, fruto de la gracia, y la gloria, que es la recompensa del mérito, no ofrece duda el que la predestinación á la gracia y al mérito sea igualmente gratuita que la predestinación total y por las mismas razones. Así que juzgamos inútil detenernos en ello.

¿Pero la predestinación á la gloria es, preguntaremos ahora, puramente gratuita? ¿Ha predestinado Dios á la gloria á los escogidos sin tener en cuenta los méritos y en atención sólo al designio de su voluntad? ¿No los ha predestinado á la gloria más bien en razón de los méritos? ¿La predestinación á la gloria es una pura misericordia del Señor? ó ¿no es la expresada predestinación un acto de su justicia?

Hallámonos aquí con dos soluciones opuestas, entre las cuales se dividen los teólogos. Afirman los tomistas ser la predestinación á la gloria anterior á la previsión de los méritos de los escogidos, y, por lo tanto, puramente gratuíta. Según esta opinión, Dios predestina primeramente un escogido á la gloria; y luego, como para obtener ese fin se necesita un medio, le predestina á la gracia y al mérito. Entre las razones que alegan para motivar su sentir, la principal es como sigue: En la intención, y en el orden de las cosas morales, corresponde al fin el primer lugar entre las causas, y las otras vienen sólo después. Quiero, por ejemplo, escribir: he aquí el fin; pero tengo que pensar en proporcionar papel, tinta y pluma: he aquí los medios. Escribir es lo que quiero primero, y no quiero la pluma, la tinta y el papel sino para escribir. Así Dios quiere que tal escogido se salve, y para que se salve es para lo que le da la gracia.

Los otros teólogos afirman que la predestinación á la gloria es motivada por la previsión de los méritos de cada escogido, de tal suerte que cada escogido sea predestinado á la gloria á causa de sus méritos previstos. Así la predestinación á la gloria no es gratuíta: la gloria no es más que la recompensa debida á título de justicia por anteriores méritos. La principal razón que se aduce en apoyo de este sentir es que la gloria celestial nos la presenta la Sagrada Escritura como la recompensa del mérito; caracter que perdería si Dios predestinase á la misma sus escogidos, sin tomar en cuenta sus méritos y por un decreto puramente gratuito.

Tal cuestión, calurosamente discutida hasta en estos últimos tiempos, nunca ha sido dirimida por la Iglesia. Desde el punto de vista apologético no es necesario empeñarse á fondo en estas dis-

cusiones de escuela. Pero no deja de ser útil indicar el verdadero terreno en que puede uno colocarse con toda seguridad para enseñar la verdad y responder á las objeciones. La solución que brevemente vamos á exponer parecerá nueva, acaso inédita, pero es antigua y la recomienda un gran nombre: el de Santo Tomás de Aquino. Varios teólogos de ambas escuelas han expuesto claramente los principales elementos de dicha solución, quiénes para apoyar con ellos su sentir, quiénes para refutarlos, pero sin fijarse en la solución misma, que les hubiera fácilmente llevado á mutua harmonía.

Los tomistas apoyan su parecer en Santo Tomás; no van mal en ello; sería necedad pretender que ó han citado mal ó han interpretado mal los numerosos pasajes que de él toman. Pero sus adversarios han llegado al fin á descubrir que Santo Tomás enseña la predestinación de los elegidos á la gloria en razón de sus méritos previstos, ni se ve posibilidad de recusar los textos que producen; unos y otros tienen razón: Santo Tomás enseña, efectivamente, las dos cosas. Y lo muy interesante es que el santo Doctor, lejos de mirar como opuestos é inconciliables ambos asertos, los reune, al contrario, como expresión de un aspecto de la verdad que así no se encuentra completa, sino reuniéndolos. Tal es el verdadero pensamiento de Santo Tomás, según pasamos á poner en claro.

Para la mejor inteligencia de este punto hay que recordar algunas nociones preliminares. La predestinación es un acto de la voluntad divina. Ahora bien; según Santo Tomás, no se puede asignar á los actos de la voluntad divina ninguna *causa* propiamente dicha, como si una cosa fuese para Dios la causa de querer otra cosa. Dios quiere cada una de las cosas que quiere porque la quiere, y la voluntad que tiene de obtener el fin no es para él la *causa* de querer los medios *(Summ. theol.*, 1 p., q. 19, a. 5 c.)

Pero entre las cosas que Dios quiere hay un orden que hace que una se refiera á la otra, y resulta así que la una es la *razón de ser* de la otra. Dios quiere este orden, y, por consiguiente, quiere que la una sea la *razón de ser* de la otra. Esta razón de ser es la que se considera cuando se inquiere qué orden guardan entre sí los diversos objetos de los decretos divinos *(Ibid)*.

El santo Doctor expresa estas dos ideas con unas cuantas palabras muy lacónicas pero muy claras: "*Quiere*, pues, que tal cosa *sea* por tal otra; pero no es aquella cosa lo que le *hace querer* esta otra„ *(Ibid)*.

Así, pues, cuando estudiamos las razones de la predestinación divina, no debemos buscar una causa que obre en cuanto á Dios sobre el acto por el cual la decreta, sino que debemos buscar en las cosas decretadas por Él la razón ó relación que las subordina unas á otras (1 p., q. 25, a. 5 c).

Ahora, pues, las cosas pueden subordinarse la una á la otra en dos diferentes órdenes, que es de la mayor importancia distinguir con toda exactitud. Puede, en efecto, tomarse como punto de partida del orden y clasificación, ora la causa final, ora la causa eficiente.

Si tomamos por punto de partida la causa final, lo que ocupará el primer lugar en tal orden será el fin, y en seguida vendrán los medios, empezando por los que más se acercan al fin. Si quiero hacer saber una noticia á un amigo que está lejos, pienso valerme del correo para que la lleve, y al efecto echaré una carta en el buzón; esa carta tendré que escribirla, para lo cual necesito papel, tinta y pluma. En esta serie, lo que ocupa el primer lugar es el fin, la voluntad de informar del caso á mi amigo; ésta es la primera cosa querida y la razón de ser de todo lo demás. Viene luego el medio más próximo, el envío del pliego por el correo, que precede á los otros medios, y es la razón de ser de ellos, y así continuando. Como el fin es el objeto propio de la intención *(Summ. theol.*, 1, 2, q. 12. a. 2), aquel orden que toma su punto de partida en la intención se llama el orden de *intención*.

Si se toma por punto de partida la causa eficiente, el primer lugar pertenecerá al agente, el segundo al instrumento más inmediato á él, y así continuando hasta llegar á la completa ejecución del designio. En el ejemplo arriba propuesto, teniendo ya designio de dar la noticia á mi amigo, lo primero

que hago es tomar pluma, tinta y tintero; luego echo la carta al correo, y el correo la transmite á mi amigo, que recibe la noticia después que se ha hecho todo lo demás. En este orden, la pluma, la tinta y el papel son la razón de ser de lo escrito; lo escrito la razón de ser del envío por correo, y este envío la de enterarse mi amigo. Teniendo este orden por punto de partida la causa eficiente, se llama el orden de *ejecución.*

Entre el orden de intención y el de ejecución hay una relación constante, que hace que el uno sea exactamente á la inversa del otro, conforme á aquella sentencia tan sabida cuanto fácil de comprobar: "Lo que es lo primero en la intención es lo último en la ejecución„. De tal manera se hallan enlazados entre sí estos dos órdenes, que, averigüado el uno, basta simplemente, para obtener el otro, tomar al revés la serie.

Sentados estos preliminares, nos será fácil comprender en todo su alcance el siguiente pasaje de Santo Tomás, que resuelve la cuestión de la predestinación á la gloria antes ó después de la previsión de los méritos, en el sentido que arriba hemos indicado: "Los efectos de la predestinación pueden considerarse de dos maneras. De una manera en particular, y así nada impide que algún efecto de la predestinación sea la causa y razón del otro; el postrero, pues, del primero según la razón de la causa final, y el primero del postrero según la razón de la causa meritoria.„ La causa meritoria se refiere á la causa eficiente. Pongamos las expresiones concretas en lugar de las abstractas, y tendremos: Nada impide que uno de los efectos de la predestinación sea la causa y la razón del otro; que en el orden de la causa *final*, que es el orden de *intención*, la gloria, que se obtiene lo *último*, sea la causa y la razón de la gracia y el mérito que la *preceden;* pero que en el orden de la causa *meritoria* ó eficiente, que es el orden de ejecución, la gracia y el mérito, que se hallan los *primeros*, sean la causa y la razón de la gloria, que se obtiene lo *último*. "Es, prosigue el Santo, como si dijésemos que Dios preordenó haber de dar á alguno la gloria por los méritos (orden de ejecución ú orden de causa meritoria), y que preordenó haber de dar á alguno gracia para que mereciese la gloria (orden de intención ó de la causa final).„ (*Summ theol.*, 1.ª pars, q. 23, a. 4 c.)

Esta solución, además de que tiene el mérito capital de abrazar la verdad en toda su extensión, pone de acuerdo los textos formales de Santo Tomás que se pueden invocar en favor de cada una de las dos grandes opiniones teológicas. Descarga, además, á la apologética cristiana de una discusión embarazosa, permite exponer con mayor amplitud la verdad católica acerca de la predestinación, y suministra respuestas fáciles á todas las dificultades. ¿Cómo, pues, se la ha dejado hasta ahora sepultada, digámoslo así, en Santo Tomás? ¿Por qué los teólogos que han distinguido los dos órdenes, de intención y de ejecución; que han establecido con Santo Tomás el principio de que las cosas tienen en los decretos divinos el mismo orden que entre sí; que han advertido con evidente verdad que el orden de ejecucion es á la inversa del de intención, no han llegado con Santo Tomás hasta la conclusión que sugerían esas premisas? ¿Por qué no han reconocido de común acuerdo que, si se considera el orden del fin, Dios predestina primeramente á la gloria y tan sólo luego á la gracia y al mérito, y que, si se considera el orden de la causa meritoria, Dios no predestina á la gloria sino en previsión de los méritos? ¿Por qué cada cual se ha acantonado en una de ambas afirmaciones, combatiendo la otra como si fuese falsa? Esto es lo que explica, sin duda, la viveza de la discusión entre ambas escuelas, así como la extensión que tomaron los debates en la gran disputa *de Auxiliis.* Tiempo sería tal vez de poner término á estas disputas de otra época, admitiendo la solución de Santo Tomás, que reune ambas opiniones.

Hemos evitado en los precedentes párrafos hablar de la reprobación por la razón que ya hemos dado al comenzar. Hay entre la reprobación y la predestinación tamaña diferencia, que es imposible aplicarles las mismas nociones. Necesario es, empero, aquí examinar y resolver una dificultad que se suele aducir contra una de las dos afirmaciones de que se compone la solución total arriba expuesta.

Admitir en el orden de intención que Dios predestina los hombres anteriormente á la previsión de los méritos de ellos, ¿no es colocarse en la necesidad de admitir también que reprueba á los otros antecedentemente á la previsión de sus deméritos? Y pues que no puede admitirse la reprobación antecedente á la previsión de los deméritos, tampoco se puede admitir la predestinación antecedente á la previsión de los méritos.

El flaco de ese argumento está en su primera proposición. De que en el orden de intención Dios predestine á los escogidos anteriormente á la previsión de sus méritos, no se sigue en modo alguno que repruebe á los otros hombres anteriormente á la previsión de sus deméritos. Entre la predestinación y la reprobación hay la diferencia fundamental siguiente: el fin de la predestinación, la salvación de los escogidos, es una cosa buena absolutamente hablando, buena por todos lados; de parte del hombre, en quien no supone necesariamente nada malo, y de parte de Dios, cuya bondad infinita manifiesta; es, por lo tanto, cosa que Dios puede querer directamente y de una manera absoluta. Pero el acto supremo de la reprobación, la sentencia de condenación, no no es una cosa absolutamente buena en sí, pues la pena impuesta es un mal respecto al hombre en que recae, y además para ser justa ha de recaer en un culpable, cuya falta es un mal, que Dios no puede querer directamente. De esta diferencia resulta que Dios puede querer directamente la salvación de los elegidos, aun antecedentemente á sus méritos, como lo hemos expuesto en el orden del fin, sin que pueda querer en el mismo orden del fin, antecedentemente á los deméritos de los reprobados la condenación de éstos.

La presente respuesta requiere la expongamos de modo que sea perfectamente vista y comprendida; vamos, pues, á explicarla más á fondo, indicando las diferencias esenciales que separan la predestinación, de la reprobación, y dando así estas ampliaciones, que, son por otra parte, necesarias para completar lo tocante á la predestinación.

VI. Cuánto se diferencian la predestinación y la reprobación. —Para evitar confusiones, consideremos la predestinación y la reprobación en cada uno de los dos órdenes que antes hemos distinguido: en el orden de ejecución ó de la causa eficiente, y en el orden de intención ó de la causa final.

a) En el orden de la ejecución ó de la causa eficiente, la primera cosa que Dios ha resuelto hacer es crear hombres á quienes llama á gozar de la gloria eterna, y darles gratuitamente las primeras gracias para lograrla.

Esos hombres se hallan todos invitados á procurarse esa gloria eterna, y Dios quiere con voluntad formal y antecedente la salvación de cada uno de ellos. Esta voluntad es eficaz en el sentido de que Dios, movido por ella, prepara y ofrece á cada uno de ellos, en la gracia, el medio de obtener la salvación. Había primeramente de confiar ese medio al primer hombre para él y sus descendientes; pero previó que Adán lo perdería para sí mismo y para todo el género humano, y decretó dar nuevamente á los hombres un medio de salvación más perfecto por la encarnación del Verbo, en atención al cual dió nuevamente á cada uno el medio de salvarse. Aquí asimismo todos los hombres están en igual caso. Nuestro Señor ha muerto por todos los hombres, inclusos los pecadores, y Dios quiere con voluntad antecedente la salvación de todos y cada uno de ellos. Pero quiere también que cooperen libremente ellos á su salvación. Y como el hombre es defectible, Dios prevé, no obstante, todos estos medios, la caída de los hombres, ó al menos de la mayor parte de ellos, en el pecado, y hasta prevé también que, sin socorros del todo especiales, todos caerían en semejante abismo, y por el pecado en la sima de la condenación que éste merece.

Hasta ahí todos son iguales; mas aquí comienza la separación entre los escogidos y los réprobos.

En esa *masa de perdición*, perdida como estará por el pecado original, perdida como estará por los pecados actuales, hasta cometidos después de la regeneración en Jesucristo, perdida como estará infaliblemente por los pecados que se cometerían, no obstante todos los medios ordinarios y generales

de salvación, Dios hace una *elección*. Sin más razón que un exceso de su bondad, decreta dar á los unos socorros tales que esos hombres evitarán el pecado ó se purificarán de él, practicarán las buenas obras á que pone aneja como recompensa la gloria eterna, y decreta coronarlos, finalmente, á causa de los méritos que habrán adquirido: esos son los *escogidos* y *predestinados*. En lo concerniente á ellos todo es bondad, bondad sobreabundante, bondad incomprensible, bondad gratuita, y más que gratuíta, pues que, amén de no tener originariamente derecho á aquellos divinos favores, los elegidos son también positivamente indignos de ellos á causa del pecado. En tal decreto todo es de Dios: la primera elección, las primeras gracias, las que siguen á esas, y la última de todas, la perseverancia final, que asegura definitivamente la corona al predestinado. Esa corona misma, bien que merecida por el escogido y ceñida á sus sienes por un acto de justicia, es también un don de Dios, que no estaba obligado á prometerla y á suministrar los medios de obtenerla.

En cuanto á los otros que no son objeto de esa elección especial, sin excluirlos de sus beneficios, sin quitarles nada de lo que les asegura la voluntad antecedente de salvarlos, sin sustraerlos á la saludable influencia de la redención, déjalos Dios en aquella masa pecadora, para lo cual nada tiene que decretar. Sino que, porque son pecadores y permanecen en los pecados no obstante los innumerables auxilios que les procura la voluntad antecedente que el Señor tiene de salvarlos, decreta por su voluntad consecuente infligirles la justa pena de su perversidad. Así, el decreto divino concerniente á los réprobos se compone de dos partes: la primera comprende la preparación de los medios con cuya ayuda podrán salvarse, y de las gracias con que los solicitará y apremiará á ello, de suerte que será bien evidente que Dios quiere formalmente salvarlos, y que, si no se salvan, á la mala voluntad de ellos deberá achacarse. La segunda comprende sólo dos cosas: una que ni aun tiene necesidad de ser querida especialmente, es á saber, que Dios los deja en su pecado sin prepararles los socorros especiales que tiene de repuesto para sus elegidos, pero que á nadie los debe; y la otra es el decreto de la condenación en que habrán voluntaria y libremente incurrido por sus pecados.

Así, al paso que en la predestinación es todo de Dios, y que todo es gratuíto para los escogidos en el decreto que los llama á la gloria, todo en la reprobación es del réprobo, excepto una sola cosa: el castigo, no decretado gratuítamente y sin razón, sino justamente decretado por los pecados previstos. Vése por ende cuán desrazonable sería hablar de la reprobación como de la predestinación, y querer emplear como arma contra la predestinación la repugnancia que resultaría de pretender aplicar á la reprobación las nociones que sólo á la predestinación convienen.

Pero se dirá: ¿y por qué elige Dios los unos y deja los otros? La única respuesta es la siguiente:—Respecto á los elegidos: "Me compadeceré de aquel de quien me compadezco: y haré misericordia de aquel de quien me compadeceré.„ (Rom., IX, 15);—Respecto á los otros: "Justo eres, Señor, y recto tu juicio.„ (Ps. CXVIII, vers. 137.) Para los unos y los otros: "¡Oh profundidad de los juicios de Dios!„

B) En el orden de intención ó de la causa final, no es menos pronunciada la diferencia entre la predestinación y la reprobación.

Lo que Dios quiere antes que todo en este orden es su propia gloria, fin último de todas las cosas. Decreta procurarla por los hombres, criaturas dotadas de razón y de libertad, pero defectibles, que deberán libremente tender á su fin.

Decreta, pues, que ha de ser glorificado por los hombres que han de ser admitidos á la participación de su eterna felicidad; y como es posible que la libertad humana, defectible como es, abandone algunas veces la senda del bien, decreta el Señor que los que no le glorifiquen en la eterna felicidad habrán de glorificarle en el merecido castigo de sus pecados. En virtud del cual decreto general y de la voluntad antecedente, prepara para los hombres en general el cielo y el infierno, con

los medios mediante los cuales podrán ganar el cielo y evitar el infierno.

En este decreto general hay ya profundas diferencias entre ambas alternativas. Dios quiere directamente y en sí mismo el cielo y la felicidad eterna de los que le glorificarán de ese modo, y en vista de ese fin les prepara los medios conducentes al mismo. Pero no quiere, ni directamente, ni en sí mismos, el infierno y el castigo de los que le glorificarán así; no quiere ese infierno y ese castigo sino *per accidens*, á causa de la caída posible de la criatura; no los quiere sino indirectamente por un bien que no está en ellos, es á saber: la reparación que puede deberse á su majestad ultrajada; y en vez de suministrar á los hombres un medio que les conduzca á ese fin, les procura, por el contrario, todos los medios de evitarlo.

Repárense, pues, dos cosas: una, que Dios decreta el cielo por el cielo, y prepara á los hombres el medio de ir á él; otra, que el infierno lo decreta, no por el infierno, sino por la reparación de un mal posible, y prepara á los hombres el medio de evitarlo. A la vista está la diferencia.

Pero el decreto divino no puede quedar en esa generalidad. Causa suprema y universal, la acción divina alcanza también á los detalles lo mismo que dispone el conjunto; provee también á los individuos lo mismo que á la generalidad de los hombres. Así que Dios en el decreto de la predestinación prevé y designa de una manera determinada los hombres á quienes, con la mira de la felicidad, otorgará socorros tales que llegarán ciertamente á ese bienaventurado fin. A los otros nada les quitará de los medios de salvación que su pródiga bondad les ha preparado; pero los dejará á la flaqueza, á la perversidad de ellos, que prevé y á la cual prepara el castigo por un decreto enteramente diferente del que asegura á los predestinados á la gloria.

En el decreto de predestinación Dios decreta dar la gloria á tales y tales hombres determinados; en consecuencia les prepara, además de los medios generales y suficientes por los cuales les sería ya posible salvarse, los medios especiales y eficaces por los cuales, no obstante la flaqueza ó la perversidad humana, llegarán infaliblemente á salvarse. Así en la predestinación Dios decreta, para cada escogido, el fin dichoso y los medios que se lo harán alcanzar infaliblemente. Es una misericordia para su persona, añadida á la misericordia mostrada al género humano, todo por el decreto de la voluntad antecedente que más arriba hemos descrito.

En el decreto de reprobación Dios deja á aquel que no es predestinado en las condiciones en que le pone dicho decreto de voluntad antecedente. Si decreta con voluntad consecuente que lo castigará con la condenación, es que prevé sus deméritos y su impenitencia final no obstante todos los medios que le prodiga para obrar su salvación, medios que son suficientes, abundante y sobreabundantemente suficientes. "¿Qué es, dice el Señor, lo que debí hacer más de esto á mi viña y que no haya hecho?„ (Is., V, 4.)

Así, por una parte, Dios decreta la salvación del predestinado, y para que la obtenga le prepara los socorros con cuyo auxilio la obtendrá infaliblemente; y por otra parte, al reprobado le llama á la salvación y se la hace posible y hasta fácil por los medios que le prepara; pero previendo sus deméritos hasta la impenitencia final, decreta su reprobación, conforme á la segunda parte del decreto general y antecedente de que más arriba hemos hablado.

Por lo tanto, en el orden del fin, que es el orden de intención, debemos admitir que al predestinado Dios es quien le hace tal por completo, comenzando por la gloria, en atención á la cual dispone todo lo demás; pero que el réprobo es él quien se hace tal á sí mismo, á pesar de la voluntad que Dios tiene de otorgarle el cielo y de las gracias con que le da la facilidad de obtenerlo; el réprobo mismo es quien obliga á Dios á castigarle con el infierno, cuando Dios le ha puesto en las manos todos los medios de evitarlo. "Porque Dios no hizo la muerte, ni se alegra de la perdición de los vivos.„ (Sap., I, 13.)

Pero ¿y por qué, se insistirá aún, Dios, asegurando á los unos medios infalibles de salvación, deja á los otros con los medios sólo suficientes? Dios es infinitamente bueno para con los primeros;

deja obrar su justicia respecto á los segundos, que han abusado de su bondad. "¡Oh profundidad„ de los juicios de Dios! Los predestinados todo lo deben á su bondad; los réprobos sólo á sí propios pueden imputar los rigores de su justicia.

F. PERRIOT.

PRENSA. — I. Compréndense bajo este nombre todos los medios que posee el arte tipográfico para difundir fácil, pronta y ampliamente el pensamiento y las opiniones humanas verdaderas ó falsas. Que esa difusión deba ser regulada por la moral, por la legislación sagrada y aun la civil, lo ha declarado repetidamente varias veces la Iglesia, ya instituyendo el *Index* de libros prohibidos (Véase dicha palabra), ya estableciendo la censura previa y la obligación más ó menos extensa del *Imprimatur*, ya, en fin, por enseñanzas formales, como las tenemos señaladamente en la Encíclica *Mirari vos*, de Gregorio XVI (15 de Agosto de 1832), en el *Syllabus*, de Pío IX (8 de Diciembre de 1864), y en las Encíclicas *Immortale Dei* y *Libertas*, de León XIII (1.º de Noviembre de 1885 y 20 de Junio de 1888). Expongamos principalmente, según este último documento, la doctrina de la Iglesia romana acerca de la libertad de la prensa, es decir, acerca de la cuestión fundamental en punto á libertades modernas, y una de las más famosas en nuestro tiempo.

II. Hace constar el sabio Pontífice:

1.º Que la libertad ilimitada de la prensa no puede ser un derecho, pues que todo derecho es una especie de autorización y aprobación, que aun la misma ley natural, la sola razón humana rehusan se conceda indiferentemente á la verdad y á la mentira, al bien y al mal, á lo honesto y lo torpe.

2.º La verdad y el bien tienen derecho, salvas las reglas de la prudencia, á ser libremente propagados.

3.º Pero los poderes públicos están autorizados para prohibir la diseminación de los errores y de los vicios.

4.º Pues que la ley protege á los pueblos contra las injusticias de la fuerza material, ¿no procede también que los proteja contra la opresión moral, contra la efectiva tiranía de las malas publicaciones?

5.º Y tanto más necesario es esto en atención á que á la mayor parte de los ciudadanos les es del todo imposible ó sumamente difícil precaverse por sí mismos de los sofismas del error, y especialmente respecto á escritos corruptores de las buenas costumbres.

6.º Con la libertad ilimitada de la prensa nada se respeta ya, ni aún aquellas verdades fundamentales que deben considerarse cual común y nobilísimo patrimonio del género humano.

7.º En cuyo caso, viniendo á obscurecerse la verdad, gana la licencia tanto como pierde la libertad, con lo cual corre el mundo á su ruina.

8.º Pero en las cuestiones libres sobre cosas opinables tiene la prensa plena libertad, quedando, ya se entiende, á salvo los derechos de la prudencia y la caridad, pues tal género de discusión aprovecha muchas veces para el descubrimiento de la verdad.

III. Por evidentes que sean estas proposiciones, hallan, sin embargo, adversarios, cuyas objeciones principales vamos á consignar. Arguyen, pues, ellos lo siguiente:

1.º El hombre es libre, sobre todo en su pensamiento; ¿por qué no habría de serlo también en la expresión de lo que piensa?

2.º Que Dios pueda limitar esa libertad, sea así; pero la Iglesia ó el Estado, eso no.

3.º No tienen, en efecto, aquélla ni éste la infalible competencia que se requeriría para oponerse á la difusión de las ideas; y les ha acontecido prohibir erradamente libros y periódicos excelentes.

4.º La misma Iglesia romana niega al Estado ese derecho de censura; ¿por qué, pues, el Estado no habría de negar ese derecho á la Iglesia?

5.º El Estado podría hacer con la censura un mal incalculable á la Iglesia y recíprocamente.

6.º La libertad de la prensa no puede comprimirse, pues cuando se pretende impedir la difusión de un escrito, lo único que se consigue es activarla.

7.º Esa libertad es como la lanza de Aquiles, que cura las heridas que hace; si parece dañosa al Catolicismo en los

Estados católicos, ¿no le es favorable en otros?

8.º De hecho sus más decididos adversarios se ven, por último, obligados á tolerarla; ¿no sería, por tanto, proceder harto más digno proclamar abiertamente sus derechos?

9.º El ejercicio de la censura redunda siempre en deshonor del pensamiento y de la prensa.

IV. He aquí ahora la solución á las expresadas objeciones.

1.º No: el pensamiento humano no es absolutamente libre; debe conformarse á la verdad real y objetiva. Y otro tanto sucede con la prensa, que debe, además, atenerse á las consideraciones de la prudencia y de la caridad en la divulgación de la verdad misma.

2.º No es dudoso que Dios tiene plena y absoluta autoridad sobre la emisión y publicación de nuestros juicios y sentimientos. Su autoridad, parcialmente comunicada á la Iglesia y al Estado, los reviste, guardada la debida proporción, del poder correspondiente sobre la prensa.

3.º La Iglesia es infalible cuando se trata de hechos y textos dogmáticos. (Véase los artículos *Definiciones, Iglesia, Papado.)* Hay además otros hechos y otros textos tan claros que, sin ser dogmáticos, pueden, así por parte de la Iglesia como también por parte del Estado mismo, ser objeto de medidas necesariamente equitativas; tal sucede respecto á los libros ateos ó inmorales. Por lo demás, para justificar la existencia de la censura y su ejercicio no se requieren ni la certeza absoluta ni la infalibilidad; basta al efecto con la prudencia gubernativa y la certeza moral. Algunos errores de hecho cometidos en tales asuntos no podrían despojar á la Iglesia y al Estado de su derecho de inspección y de represión; pues qué ¿se habría de desistir de la administración de justicia y el respeto que se la debe porque se hayan encontrado algunas sentencias erróneas ó injustas?

4.º La Iglesia no niega al Estado el poder de que se trata, sino que quiere que el Estado se ciña á ejercerlo en los límites de su competencia, y sin erigirse en juez de la Fe ni de la Teología. Pero siempre ha alabado el celo de los gobernantes en reprimir los ataques contra la propia doctrina de ella ó contra las bases mismas de toda religión y de toda moral. Lo importante es que cada potestad se mantenga en su esfera, con lo cual ni siquiera pretexto habrá para que se quisiese, á estilo de represalias, censurar los escritos y publicaciones de la Iglesia. (Véase el artículo *Poder civil.)*

5.º Convengo que podría darse el caso de que el Estado con la institución de una censura civil hostil hacia la Iglesia pudiese causar á ésta un gran mal, un mal análogo al del *placet*, las llamadas apelaciones *ab abusu*, etc.; cosas así se han visto. Pero no concedo que la Iglesia tenga nunca el designio de dañar á un Gobierno legítimo, á los legítimos intereses de sus pueblos; mas aparte de eso y aun queriendo suponer que ambos poderes abusasen así de la censura, ¿probaría el abuso que la censura no era realmente un derecho? Bien se ve que no.

6.º No hay duda que el mal no puede ni prevenirse ni reprimirse del todo, y que los malos libros hallan siempre, como la víbora, algún hueco por donde deslizarse y morder. Pero de ahí no se sigue que sea imposible circunscribir el mal, ni mucho menos que hayamos de abrirle de par en par las puertas.

7.º Es un error tan demasiado candoroso como grande creer que la libertad de la prensa pueda curar ella misma todos los males que causa, y particularmente las heridas inferidas á la pureza de la fe y á la pureza de las costumbres. Quien tenga experiencia de las almas sabe que ése es un sofisma averiguado y de los más peligrosos. Confieso que en ciertos casos, ante la compresión ó la tiranía, sería preferible la libertad de imprenta para la verdad, para la propagación de la fe católica, y la Iglesia tendría entonces muchísima razón para reclamar un poco de independencia, ó al menos de tolerancia. Pero lo que ciertamente no hará nunca es reclamar para todos, así para la mentira y la corrupción, como para la verdadera y sana doctrina, una completa libertad, una absoluta licencia. Y por más que en ocasiones dadas aproveche las facilidades que para su ministerio apostólico pueda hallar

en esa entera independencia, no solicitará nunca que se establezca ni que se conserve. "¿Por ventura, dice Gregorio XVI en su Encíclica *Mirari vos*, podrá ninguno que se halle en su cabal juicio pretender que se hayan de repartir libremente los venenos y venderse en público y hasta bebérselos, á pretexto de buscar un remedio con el cual los que lo usan logren á veces escapar asimismo de la muerte?„

8.º Las circunstancias políticas pueden imponer la triste necesidad de tolerar el mal, pero no autorizan jamás á reconocerle derechos que no tiene; tolerarlo tan sólo y no reconocerlo es todavía protestar contra él; y ésa es la conducta que hay que observar respecto á la libertad de la prensa cuando se hace forzoso pasar por ella. Por lo demás, límites hay que nadie podría dejarle traspasar; por nada en el mundo podría tolerarse siquiera la publicación de un libro ó grabado obsceno, de un libelo blasfemo ó impío.

9.º Lo que redunda en deshonor del pensamiento y de la prensa no es la censura que contra ellos se ejerce; sino la escandalosa y funesta influencia que á menudo ejercen ellos.

(Cfr., además de las citadas Encíclicas, el artículo *Index* de este Diccionario; Mons. Parisis, *Casos de conciencia sobre las libertades modernas;* Monseñor Sauvé, *Cuestiones religiosas de nuestro tiempo*, etc.)

Dr. J. D.

PRÉSTAMO Á INTERÉS (EL) Y LA IGLESIA.—Opinión harto extendida aun entre los católicos es la de haber la Iglesia modificado con el andar de los siglos sus enseñanzas acerca del préstamo á interés, tanto que varios le hacen de ello un título de gloria y la felicitan por saber acomodar así los principios de su moral á las mudables necesidades de los tiempos. Otros, al contrario, presentan las aludidas transformaciones como prueba cierta del carácter humano y falible que ellos atribuyen á la Iglesia, y la acusan de separarse en la práctica de la inflexibilidad que pretende observar en sus principios.

Ni las felicitaciones de los unos ni los reproches de los otros merece la Iglesia, pues sus enseñanzas en materia de préstamo á interés son las mismas hoy que en tiempos pasados, y hoy, como en las anteriores edades, conforma fielmente su conducta á sus principios. Para que aparezca en todo su esplendor esta verdad vamos á recordar brevemente los hechos que han dado origen á las falsas ideas demasiado comúnmente recibidas en lo que á esta cuestión atañe, y mostraremos después cómo la doctrina y práctica de la Iglesia en materia de préstamo á interés se hallan en el siglo XIX plenamente conformes á su enseñanza y su práctica en las edades que antes pasaron.

I. La regla práctica hoy seguida en toda la Iglesia católica en materia de préstamo á interés, la encontramos formulada en diversas respuestas dadas de Roma durante la primera mitad del presente siglo. Puede resumirse en los siguientes términos: No ha de inquietarse á los que cobran de su dinero prestado un interés módico, ni á los que enseñan que ese interés se percibe legítimamente, siempre que unos y otros se hallen dispuestos á someterse á las decisiones ulteriores de la Santa Sede en esta materia.

¿Cómo se concilia, pues, esa regla de conducta con las enseñanzas tradicionales de los Concilios, de los Padres, y principalmente de los Papas en materia de préstamo, con sus leyes, tan á menudo renovadas, contra toda usura, es decir, contra todo interés percibido por razón de préstamo? Para resolver esta dificultad bastará, nos parece, exponer con claridad y precisión la doctrina católica respecto á la usura, y mostrar después el sentido de las respuestas dadas por la Santa Sede hace cincuenta años. Comparando luego doctrinas y respuestas será facil comprender cuán admirablemente acordes se hallan la práctica y la teoría, y cuán vacías de sólido fundamento se encuentran las acusaciones que se han dirigido contra la Iglesia.

Para comprender bien la doctrina católica en materia de usura es importante tener una noción precisa del contrato denominado *mutuum* por los la-

tinos, y que en francés [1] no tiene, al menos en el lenguaje ordinario, nombre que le sea peculiar, sino que se le designa bajo el nombre genérico de préstamo. Prestar, tomada esta voz en sentido general, es dar á otro una cosa útil con obligación de que la devuelva: así, cuando damos á cualquiera un libro, un caballo, dinero, pan ó cualquiera otra cosa que necesita, y le imponemos la obligación de devolvernos dichos objetos, hacemos un préstamo. Ahora bien; es de notar que entre los objetos que hemos enumerado los hay que podrán y deberán ser devueltos idénticamente los mismos, en su propia individualidad, y los hay que no podrán ser devueltos sino en otros tales de igual valor. Así, aquel á quien se hizo el préstamo deberá, después de haber usado de ellos, devolver el mismo caballo ó el mismo libro; pero no podrá igualmente devolver, después de haberlos usado, el mismo pan, el mismo vino ó la moneda misma que había recibido. Porque estos últimos objetos son, efectivamente, de tal naturaleza que no podemos servirnos de ellos, al menos para su principal uso, sin perder la propiedad, según lo cual se dice de éstos que se consumen por su primer uso. Mientras que respecto á los otros objetos, respecto á un libro por ejemplo, podemos hacer de ellos un determinado uso sin que desaparezca la propiedad que sobre esas cosas tenemos. Principios evidentes son éstos, y de ellos se deriva la doctrina católica respecto á la usura. Ciertamente, las pruebas que tenemos en apoyo de esa doctrina no se limitan sólo á los razonamientos fundados en estos principios de sentido común; la conocemos por la Revelación; pero en esta materia la Revelación no ha hecho sino presentar más claras y más ciertas las prescripciones de la ley natural.

Cuando las cosas no se consumen por el primer uso, la propiedad del uso puede estar, y efectivamente lo está muchas veces, separada de la propiedad en cuanto al fondo y la substancia, digámoslo así, de la cosa; puede cederse el uso conservando, sin embargo, la propiedad, y viceversa. Así, un propietario puede ceder el uso de su casa y conservar, no obstante, la propiedad de la casa en sí misma, y otro tanto puede hacer con su campo, sus máquinas, sus caballos y otras propiedades por el estilo. Al contrario, en las cosas que se consumen por el primer uso la propiedad del fondo no puede separarse de la del uso; no puede cederse ó adquirirse lo uno sin ceder ó adquirir al mismo tiempo lo otro. Si se cede á alguno el derecho de hacer uso de una botella de vino, de un pedazo de pan, de una moneda de veinte pesetas, no se puede al mismo tiempo conservar la propiedad sobre el fondo y la substancia de dichos objetos. Suponiendo, en efecto, que hayáis prestado á otro —gratuitamente ó por precio, que eso no hace ahora al caso — el derecho que teniais de beber el vino, de comer el pan, de gastar la moneda de veinte pesetas, no os queda ya derecho alguno de propiedad sobre aquel vino, aquel pan ó aquella moneda.

Resulta, pues, de estas consideraciones que se puede dar gratuitamente, vender, cambiar ó prestar los objetos de esta última categoría, pero que no se puede conceder su uso y conservar al mismo tiempo la propiedad en cuanto al fondo de las mismas cosas. Por consiguiente, cuando se presta un objeto de esa clase se transfiere totalmente la propiedad al que lo toma á préstamo, en cambio de la obligación que éste contrae de devolver para el plazo señalado un objeto de la misma naturaleza y de igual valor. He ahí el préstamo estrictamente dicho, el que los latinos llamaban *mutuum*, y que á menudo lo mancha la codicia con el pecado de usura. Puede, pues, definirse el mutuo: un contrato por el cual una de las partes entrega á la otra para el consumo una cosa cuya propiedad se pierde por el primer uso, debiendo á su vez la otra parte devolverle el equivalente, respecto á especie, cantidad y calidad, en un plazo posterior.

Difiere dicho contrato del de renta, con el cual vulgarmente se le confunde, ya que en ese contrato de renta una de las partes compra mediante un precio determinado el derecho de percibir tal ó cual renta, que la otra parte contra-

[1] La lengua española tiene el vocablo *mutuo*, tan poco usado en el lenguaje común cuanto frecuente en el jurídico.

tante le cede. Por consiguiente, cuando se compra una renta perpetua, como la de los títulos del 4 por 100, ó una renta vitalicia, no hay préstamo, ni aun en el caso de que el vendedor, el Gobierno, por ejemplo, se reserve el derecho de reembolsar al rentista su capital. Lo que hay es simple contrato de renta y de compra. Diferénciase también el préstamo del contrato de arrendamiento, por el cual el propietario cede, mediante determinado precio, el uso de una cosa cuya propiedad no se enajena por el primer uso. El célebre Domat, en su *Tratado de las leyes civiles* [1], se expresa del siguiente modo: "En el arrendamiento es preciso que el que toma á ese título una cosa pueda usar ó disfrutar de ella según la índole del convenio; y si por un caso fortuíto se hallase impedido de efectuarlo, así quedaría relevado de pagar la renta; pero en el préstamo, el que lo ha tomado permanece obligado, ora use de la cosa prestada, ora se lo impida algún acontecimiento de cualquier clase que sea. — En el arrendamiento el arrendatario no está obligado á devolver más que el mismo objeto individual que ha tomado en arrendamiento; y si dicho objeto perece en sus manos por caso fortuíto, no tiene obligación ni queda en deber de devolver nada. Mas en el préstamo, quien lo recibe está obligado á devolver la misma suma, es decir, la misma cantidad que ha tomado, aunque la perdiese por caso fortuíto. En el arrendamiento, el arrendatario usa de lo que todos consideran ser de otro; porque es evidente, en opinión de todos, que el que da en arriendo permanece dueño de lo arrendado. Pero en el préstamo quien lo recibe se hace dueño de lo que se le ha prestado; que en tal concepto se le ha tenido siempre en toda sociedad, y si no lo fuese no usaría del objeto prestado; de manera que al servirse de él emplea una cosa propia en la cual no tiene ya derecho quien se la prestó.„

En resumen: el que toma á préstamo se hace en ese contrato propietario absoluto de lo que le prestan, con la obligación de devolver una cosa de la misma naturaleza y de igual valor en la época señalada. Este contrato supone que una de las partes tiene necesidad de poseer inmediatamente una cosa de las que se consumen por el primer uso, ó sea, concretando el caso, de poseer inmediatamente dinero, y que más adelante podrá devolver aquel dinero, mientras que el otro contratante posee dinero que por entonces no necesita, pero que no intenta darlo de limosna. Es el contrato que hace el hombre oprimido por alguna desgracia imprevista, ó el hijo de familia que no quiere esperar para disipar su patrimonio á que mueran sus padres, ó el comerciante que entiende reservar exclusivamente para sí todos los azares de las empresas que no podría realizar si se limitase tan sólo á sus recursos actuales. Envuelve, pues, la idea de un servicio por parte del prestamista, y por tal consideración cae á veces, en ciertas circunstancias, bajo la norma del precepto de la caridad. Alguna vez, en efecto, estamos obligados á prestar al que verdaderamente necesita un recurso de esa índole. Y hasta acaso nunca haya sido ese precepto de una aplicación tan frecuente como hoy; cuando en múltiples circunstancias puede un hombre salvarse de la ruina por un préstamo oportuno hecho á punto, préstamo que es posible mientras que no lo sería la limosna. Pero lo más ordinario es no ser obligatorio este contrato, quedando cada cual libre de prestar ó no. Veamos ahora lo que es "la usura„, entendida en el sentido teológico de la palabra, el pecado de usura.

De ordinario, cuando cualquiera presta, no es su ánimo hacer una limosna, no es su ánimo despojarse sin compensación equivalente de una cosa que poseía, en una palabra, no es su ánimo hacerse más pobre. Y decimos "de ordinario„, porque, en circunstancias dadas, nos obliga la caridad, no tan sólo á prestar, sino á soportar además las pérdidas directas ó indirectas que el préstamo puede ocasionarnos. El prestamista, decíamos, al dar su dinero á aquel que lo necesita no está en ánimo de perder nada, de empobrecerse; quiere, sí, hacer á este otro un servicio, pero sin que á él haya de costarle nada. Ahora bien; sucede ordinariamente, y máxime en nuestros días, que la carencia

[1] Libro I, tit. VI, *Del préstamo y de la usura.*

del dinero que se ha prestado es una causa directa é indirecta, pero real, de pérdidas más ó menos considerables, ó de penuria subsceptible de apreciación pecuniaria. Así, por ejemplo, el dinero prestado hubiera podido emplearse en comprar rentas, con cuya compra hubiera quedado garantida la conservación del valor capital y un cierto producto de utilidades; hubiera podido emplearse en negocio lucrativo, á que el prestamista tiene que renunciar por falta de fondos disponibles; hubiera podido servir para regocijos y fiestas de que el prestamista habrá de privarse hallándose con la bolsa vacía, lo cual constituye para él un estado de estrechez y de incomodidad. O tal vez también ha tenido el mismo prestamista que hacer gastos para procurarse el dinero que ha entregado. Para que no sufra ningún perjuicio, es necesario que el que se ha desprendido de su dinero en favor de otra persona reciba de ésta así la suma prestada como la justa compensación de las pérdidas ó malestar que del préstamo se le han seguido; pues, en otro caso, sería víctima de su buena voluntad y no saldría indemne de la operación en que ha prestado un servicio al prójimo. Esa justa compensación de los inconvenientes que hoy día resultan habitualmente del préstamo no es usura.

Puede suceder también (y no es raro el caso) que el que toma el préstamo sea de solvencia dudosa, y entonces el compromiso que contrae de pagar al plazo convenido no vale como dinero contante; de suerte que entre el dinero entregado por el prestamista y el compromiso de devolverlo por parte del que lo toma, no es completa la equivalencia. El que acepta aquella promesa se expone á una pérdida; y el exponerse á un peligro de esa clase, acto es que merece su paga. La suma que se estipule por el peligro que se afronta no es tampoco usura con tal que sea proporcionada al riesgo en cuestión. En fin, si por motivos de bien público, con objeto, verbigracia, de prevenir las disputas, que en muchos casos no dejarían de suscitarse, sobre si procedía, y en qué cuota, este referido derecho de compensación; si por tales motivos, íbamos diciendo, establece la ley humana que el prestamista podrá en todos casos exigir del que toma el préstamo una determinada suma, como un 5 por 100 anual, el interés percibido en virtud de esa ley, que suponemos legítima, no será tampoco usura. ¿Qué es, pues, la usura? Es el dinero ó cosa valorable en dinero que el prestamista exige del que toma el préstamo por el hecho mismo de haber prestado, de haber hecho servicio, ó, como dicen los teólogos, en virtud del préstamo mismo, y en virtud solamente de él. Cuando el prestamista ha recibido una suma igual á la que había dado, más una indemnización en forma de interés equivalente á las pérdidas é inconvenientes que el préstamo le ha causado, nada más tiene ya que reclamar; lo que exige á mas de eso no le es debido, es una injusticia cometida en detrimento del que toma el préstamo, una usura.

Podrá suceder que el que recibió el préstamo haya sacado de su dinero una ganancia considerable, desproporcionada, respecto á la indemnización que debe pagar al prestamista, el cual aun en este último caso no tiene derecho alguno al beneficio, que es por entero fruto de la industria del otro y del dinero que se hizo suyo por el préstamo.

Si el prestatario en vez de ganar hubiera perdido, y aunque la pérdida se extendiese al capital por entero, no por ello se disminuirían en nada los derechos del prestamista, al cual se le deberían así el capital por completo como la indemnización convenida. Consecuencia es ésta que resulta de la índole misma del préstamo, consistente en cosas fungibles y que no pueden ser dadas en arrendamiento, sino únicamente entregadas para apropiárselas el que las recibe.

El prestamista ha dado una cantidad en dinero: se le ha devuelto completa; ha experimentado ciertas pérdidas, ciertos inconvenientes, afrontado ciertos riesgos: se le indemnizan; ¿qué título podría invocar para exigir algo á más de eso? ¿acaso el servicio que ha hecho? Pues un servicio que no nos cuesta más que un acto de voluntad, un acto de virtud; un servicio que no nos hace perder nada, no es susceptible de apreciación en dinero; no es ante la sa-

na razón título que autorice para exigir dinero á otro.

El médico, el abogado, el profesor, exigen algo por los servicios que hacen, porque esos servicios les cuestan trabajo y un tiempo precioso. Pero el acto de prestar en sí mismo no envuelve gasto alguno; es de suyo un acto de liberalidad que no se paga por dinero, sino por un sentimiento del corazón, por un afecto de gratitud. El dinero que se exigiese como precio de dicho acto, y, por consiguiente, todo lo que se exigiese á mas del capital y de una indemnización adecuada, es injusto, es usura. Tal es la noción de la usura según la enseñanza católica.

Confesar debemos, sin embargo, que al exponerla hemos creído poder, para mayor claridad, apartarnos un poco del texto de las definiciones ordinariamente adoptadas por los teólogos. Estos, en efecto, no suelen mencionar expresamente en sus definiciones la justa indemnización que las más de las veces se debe al prestamista; se contentan con decir que la usura es todo lo que el prestamista exige además del capital, precisamente en virtud del préstamo y por el préstamo tan sólo. Indican con estas últimas palabras que excluyen de las ganancias usurarias las indemnizaciones á que debidamente pueda haber lugar para el prestamista. No mencionan expresamente esas indemnizaciones, porque, absolutamente hablando, puede suceder que el prestamista no sufra daño ni inconveniente alguno por efecto del préstamo, y que no haya, por consiguiente, lugar á indemnizarle, por lo menos en los países donde la ley positiva nada haya establecido respecto á eso. Caso es éste que se presentaba frecuentemente en otros tiempos, cuando el comercio y la industria, en su infancia todavía, digámoslo así, no ofrecían á los capitalistas sino muy raras ocasiones de sacar ganancias de su dinero, mientras que hoy se presenta siempre, ó casi siempre, el caso contrario. Pero los teólogos no han admitido en su definición de la usura sino lo que de la naturaleza misma del préstamo se deriva; se han conducido como los químicos, que, á fin de distinguir mejor lo que propiamente corresponde al cuerpo que se proponen estudiar, lo aislan de las materias á que se halla ordinariamente asociado.

La injusticia de la usura fluye de su misma naturaleza, pues que es esencialmente una suma de dinero, un valor que del prestatario se exige sin título alguno. Verdad es que él consiente en dar ese precio; pero su consentimiento no es libre y no transfiere la propiedad del interés usurario. Apremiado por la necesidad de pagar deudas urgentes, ó por un deseo inmoderado de goces, está en la situación de un hombre acosado del hambre que consintiese en pagar á peso de oro un pedazo de pan. Del mismo modo que aquél que exige de un hombre que se está muriendo de hambre un precio exagerado por un pedazo de pan comete una injusticia, no obstante el consentimiento del infeliz que quiere á cualquier precio acallar las ansias de su estómago, así también el prestamista comete una injusticia en exigir del prestatario algo á más del capital y de una justa indemnización.

Mas en Teología moral las pruebas de razón obtienen sólo segundo lugar. Y bien está: porque en materia de Moral se ingenia tanto la pasión para dar apariencia de verdades á los errores que la lisonjean, que si no fuera por la autoridad de la Iglesia, pudiéramos tal vez temer que fuera de tres ó cuatro verdades generales, y por consiguiente poco molestas, apenas quedase en pie una sola regla de conducta cierta. Si se pone uno á recorrer los argumentos que suministra la razón en pro y en contra de cada verdad moral, parece casi que se ve uno como invenciblemente llevado al escepticismo, á la filosofía del *sic et non*; esa filosofía que ha reinado en la antigüedad, reinaría hoy más que nunca, á no ser por la Iglesia, cuya autoridad preserva de un cúmulo de errores en estas materias aun á aquellos mismos que la desprecian y la combaten. Seguramente que, sin la influencia ejercida por las enseñanzas de la Iglesia, no se encontrarían hoy en Europa diez moralistas para condenar la usura.

Correspondería, pues, traer aquí y dilucidar los textos de la Sagrada Escritura y de los Padres en que se condena la

usura, y citar en especial los anatemas pronunciados contra los usureros por los Concilios ecuménicos Lateranenses III y IV, el Lugdunense bajo Gregorio X, el de Viena bajo Clemente V, el V de Letrán, que cuida de definir la usura precisamente como lo hemos hecho nosotros. Estas augustas Asambleas, espantadas de los estragos producidos en aquella época por la usura, excomulgan á los usureros, prohibiendo se les dé sepultura cristiana, no obstante la contrición que hayan podido manifestar, en tanto no se hayan llevado del todo á cabo las necesarias restituciones; prohiben absolverlos antes de que hayan restituído ó dado caución suficiente, y declaran sus testamentos nulos *ipso jure*. En fin, uno de dichos Concilios, el de Viena, manda castigar como herejes á los que osen afirmar pertinazmente que no es pecado practicar la usura, y recomienda á los Ordinarios y á los Inquisidores que procedan contra los sospechosos de tal error como contra sospechosos de herejía.

Tendríamos también que aducir los textos de los teólogos, de Santo Tomás, San Buenaventura, San Antonino, Cayetano, Suárez, San Alfonso de Ligorio y otros ciento. Pero, ¿á qué emprender de nuevo un trabajo ya repetidamente hecho y bien desempeñado? Bástenos, pues, citar las palabras de Benedicto XIV, que, en su libro del *Sínodo diocesano*, hace constar la unanimidad de la tradición católica respecto á este punto, y que, en su cualidad de Soberano Pontífice, expone didácticamente, en su Encíclica *Vix pervenit*, lo que deben enseñar los Pastores de la Iglesia.

"Que todo lucro percibido del mutuo, dice este gran Papa (*Sínodo diocesano*, lib. X, cap. IV, § II) precisamente en razón del mutuo, según la frase de los teólogos, conviene á saber: dejado aparte el lucro cesante, el daño emergente ó cualquier otro título extrínseco, es usurario é ilícito por todo derecho, así por el natural como por el divino y el eclesiástico; fué siempre y es doctrina de la Iglesia católica, confirmada por el unánime consentimiento de todos los Concilios, Padres y teólogos."

Así se expresaba Benedicto XIV después de elevado á la Silla pontificia en una obra que publicaba como Doctor particular, pero de la cual se han valido á menudo los Papas, sus sucesores, y las Congregaciones romanas, para remitir á ella á aquellos que les consultaban acerca de la doctrina de la Iglesia en esta materia. Pero hay más. Con motivo de la obra del Marqués Maffei sobre el empleo del dinero, dedicada á Benedicto XIV mismo, y de la del cura de Deft Broedersen, habían surgido en Italia vivas discusiones acerca de ciertos contratos, mediante los cuales pensaban algunos poder sacar lícitamente ganancia de su dinero, mientras que otros pretendían que los aludidos contratos eran tan solo préstamos disfrazados y tales ganancias una usura. El Soberano Pontífice, para fortalecer los ánimos en la verdadera doctrina, dirigió á los Obispos de Italia su célebre Encíclica *Vix pervenit*, que es el más reciente documento emanado de la Santa Sede acerca de la doctrina católica relativa á la usura, y lleva la fecha del 1.º de Noviembre de 1745. He aquí los más importantes pasajes: "Aquel género de pecado que se llama usura, y que tiene su propio asiento y lugar en el contrato del mutuo, consiste en que uno, por el mismo mutuo (cuya naturaleza de suyo requiere devolverse solamente otro tanto cuanto se ha recibido), quiera que se le devuelva más de lo recibido, y pretenda en su consecuencia debérsele, además del capital, algún lucro en razón del mismo mutuo. Por lo tanto, todo lucro de esta especie que exceda del capital, es ilícito y usurario.

"Ni para eximirse de esta mancha valdría nada la consideración, ya de que el lucro sea, no excesivo y en demasía, sino moderado, no grande, sino exiguo, ya de que aquel de quien se exige ese lucro por la sola razón del mutuo sea persona, no pobre, sino rica, ni el que ésta no haya de tener ociosa la suma recibida en mutuo, sino que la ha de emplear muy útilmente para aumentar su fortuna, bien con la compra de nuevos predios, bien con emprender negocios lucrativos. Resulta, en efecto, convicto de obrar contra la ley del mutuo, la cual estriba necesariamente en la

igualdad de lo entregado y lo devuelto, cualquiera que, una vez establecida esa igualdad, osa exigir algo más á otro, quien quiera que sea, en razón del mismo mutuo, al cual ya se satisfizo por igual: y, por lo tanto, si eso recibiere, estará sujeto á restitución por la obligación de la justicia que llaman conmutativa... Pero por lo dicho no se niega que puedan á veces concurrir, á una con el contrato de mutuo, otros títulos, según se dice, y éstos de ninguna manera universalmente innatos é intrínsecos á la naturaleza del mutuo, de los cuales nazca causa totalmente justa y legítima para exigir legítimamente algo á más del capital que por el mutuo se debe. Ni se niega tampoco que pueda cada cual colocar y emplear rectamente su dinero por otros contratos de naturaleza enteramente diversa de la del mutuo, bien para procurarse rendimientos anuales, bien para ejercer lícito comercio y negociación y sacar de eso honradas ganancias.

„Mas así como en tanta diversidad de contratos de esta índole, cuando á cada uno no se le conserva su igualdad, cualquiera cosa que se percibe más de lo justo resulta ser, ya que no usura (por no existir en el caso, ni franca ni encubiertamente, mutuo alguno), sí otra verdadera injusticia que trae también consigo la carga de restituir; así también, cuando todas las cosas se llevan debidamente y se pesan en justicia, no hay duda de que en esos mismos contratos lícitos se hallará mucho modo y manera de conservar y promover el humano trato, y también las fructuosas negociaciones para el bien público. Pues muy lejos debe estar de ánimos cristianos el pensar que pueda florecer un comercio lucrativo mediante la usura ú otras análogas injusticias inferidas al prójimo, ya que, por el contrario, nos enseña la divina Escritura que "la justicia levanta á la nación, mas el pecado hace miserables á los pueblos„.

Mas adelante declara el Papa que sería error y temeridad imaginarse que doquiera y siempre, cuando se prestan á otro dinero, trigo ú otras cosas de esa clase, haya, ora títulos extrínsecos asociados al préstamo, ora otros contratos justos, en cuya virtud se pudiese recibir un interés moderado á más del capital. Quiere, por consiguiente, que cada cual, antes de exigir intereses, examine cuidadosamente si tiene títulos extrínsecos que se junten al préstamo, ó bien si ocurre en el caso un contrato justo de otra índole. "Os exhortamos mucho, dice á los Arzobispos y Obispos de Italia, que pongáis todo cuidado para que nadie en vuestras diócesis ose enseñar cosa en contrario por escrito ni de palabra; y si alguno rehusare obedecer, le declaramos sometido y sujeto á las penas señaladas por los sagrados cánones contra aquellos que despreciaren ó quebrantaren los mandatos apostólicos.„ Benedicto XIV termina con diversas advertencias sobre esta misma materia, y encarga especialmente á los Obispos que repriman los ineptos dichos de aquellos que pretenden que la cuestión de usura es ya en nuestros días meramente cuestión de palabras.

No obstante estas enseñanzas y advertencias de la Sede Apostólica, algunos autores católicos no han temido, con posterioridad á Benedicto XIV, enseñar acerca del préstamo una doctrina muy diferente, y la Iglesia, por motivos que no nos toca indagar, ha permitido la publicación de sus obras. Uno de los más célebres es el abate Mastrofini, que publicó en Roma mismo, poco antes de 1830, una nueva teoría del préstamo. Cierto es que pretende este autor que sus teorías no contradicen la doctrina católica, pero en realidad la mina por su base. El otro adversario es un hombre de gran mérito, el Cardenal de La Luzerna, antiguo Obispo de Langres. Según éste, la doctrina acerca del préstamo comúnmente recibida entre los católicos, no tendría ningún fundamento en la Escritura y la Tradición; sino que se habría introducido en la Iglesia hacia el siglo XII con la escolástica, que habría inducido en error acerca de este punto á los teólogos y á la mayor parte de los Papas y Obispos, como habría también sucedido respecto á los privilegios de los Soberanos Pontífices. Galicano era el Cardenal de La Luzerna, y como galicano hablaba; por lo cual, extinguida ya hoy la raza de los galicanos, es inútil insistir en la refutación de sus argumentos. Cuanto los Papas, obrando como cabe-

za de la Iglesia, han mandado creer, es infaliblemente la verdad; así que, habiendo ellos enseñado acerca del préstamo á interés la doctrina arriba expuesta, dicha doctrina es para todos los católicos la verdad.

II. Pero y si Dios veda toda usura grande ó pequeña, es decir, todo lucro en virtud del préstamo mismo sobre el dinero prestado, ¿cómo es que la Iglesia católica, custodio antes tan vigilante de esa ley divina, ha podido trazar la regla de conducta que al principio de este artículo hemos recordado? ¿Cómo ha podido decir á los que le preguntaban para saber si podían, sin pecar, sacar un interés de su dinero prestado, que no habían de inquietarse, que podían sin escrúpulo de conciencia exigir un 5 por 100 ú otro interés moderado? ¿Cómo ha podido prohibir á los directores de las almas inquietar á aquellos penitentes que habían prestado y continuaban prestando á interés? ¿cómo mandarles que no les negasen la absolución, y declarar á tales prestamistas, inclusos aun aquellos en quienes no concurriese la excusa de la buena fe, exentos de toda obligación de restituir? Al obrar así la Iglesia, ¿no ha barrenado la ley de Dios, y condenado tambien las doctrinas que ella misma hasta entonces había enseñado?

A tales preguntas, los incrédulos responden declarando que la Iglesia ha reconocido haberse equivocado y se ha inclinado ante la evidencia. "El Derecho canónico, dice acerca de esto Mr. Tissot (de Dijon), condena el préstamo á interés de una manera absoluta: "Usura est quidquid supra datum exigitur„; ésta es una de aquellas doctrinas que la Iglesia ha tenido que modificar profundamente, y á propósito de la cual le ha sido, efectivamente, preciso reconocer su error.„ (*Introducción histórica y filosófica al estudio del Derecho*, lib. I, cap. XII.)

Naturalmente, nosotros no hemos de quedarnos con esa solución, que es un error. La Iglesia no ha reconocido nunca que se hubiese equivocado en sus doctrinas respecto á la usura; antes, por el contrario, en los documentos mismos que se intenta representarnos como una retractación indirecta al menos, declara expresamente la Santa Sede que es preciso atenerse á la doctrina expuesta en la Encíclica de Benedicto XIV *Vix pervenit* y en los autores aprobados. Tal es la respuesta dada en 14 de Agosto de 1831 al Cabildo de Locarno. Verdad es que no dice la Santa Sede en qué principios se funda para trazar una nueva línea de conducta, pero sí atestigua que no se funda en una nueva doctrina.

Lo cual parecen olvidar algún tanto ciertos autores católicos, que ven en las decisiones prácticas dadas por la Santa Sede el efecto de las nuevas ideas sostenidas por Mastrofini. Según esos autores, que, sin duda, no echaron de ver las consecuencias lógicas del sistema de conciliación que proponen, habría admitido la Iglesia, provisionalmente al menos, que el dinero podría ser hoy objeto del contrato de arrendamiento, ó más bien de un contrato innominado, diferente del préstamo (*mutuum*) tan sólo en cuanto al fin que se propone el capitalista, conviene á saber: el sacar lucro á su dinero. Y hasta no deja de causar cierta pena ver á varios, que son, por otra parte, muy conocidos y de honrosa fama, pretender que los teólogos de los pasados siglos, y por necesaria consecuencia los Papas y los Concilios, no han conocido muy exactamente la índole del dinero, y en particular que se habrían equivocado sosteniendo que el dinero es estéril, etcétera. A la verdad, no es absolutamente imposible que los argumentos en que se apoyan los teólogos para sostener una doctrina enseñada por la Iglesia sean falsos; pero sí es imposible el que la doctrina en sí misma sea falsa, y la doctrina de la Iglesia es que toda usura es injusta. Por otra parte, ni los teólogos ni los Concilios ponen por base de su doctrina la esterilidad absoluta del dinero. Arriba dejamos expuesto los argumentos fundamentales en que apoyan su doctrina, y el lector habrá notado que no hemos traído á cuento la esterilidad del dinero.

El dinero es naturalmente estéril en el sentido de que, si se guardan en una bolsa dos centenes, no darán otro más; pero no es estéril cuando lo emplea la industria del hombre en el sentido de que con dos monedas de oro puede comprarse una mercancía y venderla

más caro, ó bien un carnero y una oveja que procreen un cordero. Imaginarse que los teólogos, los Concilios y los Papas desconocían esa fecundidad artificial del dinero, y que ha sido necesario esperar á que viniesen las luces de fines del siglo XVIII y las del XIX para descubrirla, es ciertamente pasarse de sencillo. Siempre ha habido mercaderes, y en esa fecundidad artificial del dinero estriba principalmente el comercio. Al hablar los teólogos de la esterilidad del dinero, dicen simplemente que el dinero no puede producir nada sin ser transformado por la industria humana; así que cien pesetas producirían otras ciento, pero á condición de que esas cien se cambien por una mercancía, la cual habrá de cambiarse á su vez por dinero. Ese género de esterilidad es propio del dinero y de las cosas que se consumen por el primer uso, y no la hay en aquellas otras cosas que pueden ser arrendadas, como una máquina, un instrumento, un derecho, de las cuales es dado aprovecharse sin transformarlas ni enajenar su propiedad. El argumento que los Padres, los teólogos y los Concilios han sacado de la esterilidad del dinero es, bajo otra forma, el que más arriba dejamos expuesto: en el dinero, la propiedad del uso no puede separarse de la del objeto en sí mismo, ni, por consiguiente, venderse aparte. Pero no es cosa de detenernos más en esa pretendida ignorancia de los teólogos católicos respecto á la fecundidad del dinero, ni en el sistema que apela á los descubrimientos de la ciencia moderna para explicar la nueva regla de conducta trazada por la Iglesia. Tal sistema vendría en definitiva á admitir por conclusión que la Iglesia había cambiado de ideas respecto al préstamo; y esto está destituído de fundamento atendible.

Otros muchos católicos, principalmente entre los autores que no son teólogos de profesión, concilian más llanamente aún con la antigua doctrina la regla de conducta trazada por las respuestas de las Congregaciones romanas, diciendo que antes la Iglesia, al condenar toda usura, aludía al préstamo de caridad, y no á los préstamos comerciales ó lucrativos. "La Iglesia, añaden, no permite hoy tampoco, como no lo permitía antes, exigir interés del prestatario miserable á quien la caridad nos obliga á que le prestemos gratuítamente. Hemos visto, por la exposición que antes hemos hecho, que la doctrina de la Iglesia es muy diferente; condena la usura como *injusticia* que obliga á restitución, lo mismo en los préstamos hechos á comerciantes ó á personas ricas, que en los hechos á otro cualquiera; de modo que el sistema ese que ahora explicábamos, aunque nacido de un excelente sentimiento, no puede sostenerse; pues se funda en un error.

Sostienen otros que, si la Iglesia permite hoy cobrar cierto interés del dinero prestado, es porque la ley civil ha hecho legítimo ese interés, que sin eso sería una injusticia. El legislador, dicen ésos, ha querido en atención al bien público, que todo prestamista pudiese exigir un interés determinado, en lo cual no ha traspasado el lindero de sus derechos; así que ese interés se ha hecho justo, y la Iglesia se ha limitado á reconocer el hecho, sin que tuviese que cambiar ni una tilde en sus anteriores enseñanzas. Este sistema de conciliación puede muy bien sostenerse, y no compromete ningún principio. No creemos, sin embargo, que sea ése el buen sistema, y para ello nos fundamos en varios motivos. Es el primero que las respuestas de la Santa Sede declaran lícito el interés, aun en el caso de no haber el consultante invocado entre sus motivos el título de la ley civil, según especialmente lo comprueba la respuesta del Papa Pío VII, en 18 de Agosto de 1830, al Obispo de Rennes, pues dicho Prelado en su consulta para nada había mencionado la ley civil. El segundo motivo en que nos fundamos, es que la Iglesia sigue la misma regla en aquellos países en que la ley civil señala la tasa del interés y en aquellos en que no la señala. Y, en fin, si eso fuese así, el día en que se derogase la ley civil respecto á ese punto, el interés del dinero prestado volvería á ser una injusticia. Y la Iglesia, que conoce la movilidad de las leyes civiles, no ha dado nunca á entender en modo alguno que, si la ley actual llegase á desaparecer en nuestro país, no sería ya lícito percibir una moderada ganancia del dine-

ro prestado. Todo indica, por el contrario, que la abrogación del artículo del Código que estipula el derecho del prestamista á sacar un interés del préstamo, no traería cambio alguno en la regla de conducta trazada por la Iglesia en esta materia. Sin rechazar, pues, absolutamente este sistema de conciliación, no merece nuestra preferencia.

Menos las obtendrá aún el sistema que el presbítero Sr. Julio Morel ha desarrollado en una serie de artículos reunidos en un volumen bajo el título: *Del préstamo á interés, ó de las causas teológicas del socialismo.* En dicha obra el presbítero Sr. Julio Morel sostiene que la Santa Sede, por las respuestas dadas en 1830 y después, no ha aprobado formalmente y declarado lícita la práctica del préstamo á interés con la tasa legal ú otra moderada, sino que ha declarado simplemente que es necesario tolerarla á causa de la infelicidad de los tiempos. Atendidas las circunstancias difíciles que rodean hoy á los católicos, la Santa Sede habría juzgado que no es ocasión de apretar los tornillos en cuanto á la ejecución de la ley divina y natural sobre la usura, que hay que dejarla dormir algo, como quien dice, hasta mejores tiempos; habría obrado en esta cuestión como respecto al error galicano, que, después de haber sido varias veces condenado, continuaban, no obstante, profesándole ciertos cristianos á quienes no se denegaba la absolución. Este sistema de conciliación no ataca la doctrina católica sobre la usura, pero interpreta en un sentido que no es el verdadero las respuestas de las Congregaciones romanas y de los Papas.

Una cosa, en efecto, es tolerar un abuso, y aun una violación de la justicia, por juzgar que sería material ó moralmente imposible la represión, y otra el decir á los que consultan que pueden sin inquietud cometer una acción injusta, un robo. Roma ha respondido, no sólo á confesores, sino también á particulares y á Comunidades que, antes de prestar á interés, preguntaban si podían hacer esto sin pecar, y ha respondido que se podía hacer eso sin pecar y con seguridad de conciencia, exigiendo únicamente que se considerase como provisional la respuesta. Ha respondido que los Cabildos, iglesias, monasterios y otros establecimientos piadosos, y en general todo el mundo, podían prestar á la tasa señalada por la ley. A los que manifestaban inquietudes respecto á los intereses anteriormente percibidos y le preguntaban si debían restituir, les ha respondido que no debían inquietarse, que no les obligaba la restitución, aun en el caso de haber sido percibidos de mala fe dichos intereses.—Hablar así en tales circunstancias, no es tolerar; es aprobar, es declarar lícito. Si los intereses así percibidos fuesen usurarios, se seguiría que la Iglesia era causa de innumerables violaciones materiales de la ley de Dios cometidas por muchas personas piadosas, y de las injusticias consiguientes contra muchos desgraciados prestatarios; no habría interpretado la ley de Dios, sino que le habría hecho traición.

El verdadero sistema de conciliación es, á nuestro parecer, el sistema común y vulgar, el que se ha empleado siempre para concordar la doctrina de la Santa Sede con las reglas de conducta por ellas prescritas. En efecto, no es de hoy sólo el haberse creído Roma en el caso de promulgar reglas de conducta para los prestamistas timoratos. Así vemos en 1554 (8 de Enero) al Papa Julio III declarar, en la Bula de institución del Monte de Piedad de Vicenza, que se podía sin escrúpulo alguno de conciencia cobrar un interés anual de 4 por 100 del dinero prestado á aquel establecimiento, siempre que uno tuviese la facilidad de dar á dicho dinero otra aplicación tanto ó más fructuosa, de la cual se privaba caritativamente por dar el dinero al Monte de Piedad. Ese interés, que el Papa declaraba solemnemente poderse cobrar sin ninguna inquietud de conciencia, era, como lo indican las palabras mismas de la declaración pontificia, una justa indemnización de la pérdida que al prestamista causaba el préstamo. Esta costumbre de cobrar un 4 ó un 5 por 100 del dinero depositado en los Montes de Piedad ó en los Bancos de préstamo profanos era casi universal en Italia; porque, hallándose floreciente el comercio en las ciudades donde estaban esos establecimientos, podía cada

cual sacar fácilmente ganancias de su dinero mediante contratos de sociedad, compras de rentas y otros contratos por el estilo; así que el prestamo en aquellas ciudades llevaba consigo ordinariamente una pérdida, y daba, por consiguiente, derecho á una justa indemnización. Tal era, por otra parte, la enseñanza común de los teólogos.

Casi un siglo después, en 1645, la Congregación de la Propaganda dirigió á los misioneros de la China una respuesta aprobada por el Papa Inocencio X, parecida casi en todos sus puntos á las que se dirigieron á los consultantes de 1830. Los misioneros que evangelizaban la China exponían que la ley del país autorizaba un interés del 30 por 100, y preguntaban si era permitido conformarse á aquella ley en razón del peligro que corría el prestamista de perder su capital. La Congregación de la Propaganda respondió que no se podía percibir nada encima del capital por razón del préstamo mismo; pero que si había peligro probable de perder el capital, como en el caso en cuestión, no se había de inquietar á aquellos que exigían un interés proporcionado al riesgo que se arrostraba. En aquella decisión se encuentran las palabras mismas de que se usa en las respuestas de 1830: *non esse inquietandos*. Inocencio X mandó á todos los misioneros, so pena de excomunión, *latae sententiae*, conformarse estrictamente á la expresada regla de conducta. ¿Y cómo se concilian estas dos decisiones prácticas, la de Julio III y la de Inocencio X, con la doctrina católica respecto á la usura? Expresamente nos lo dicen ambos Papas: á la par del préstamo concurrían en la ciudad de Vicenza y en el Imperio chino títulos extrínsecos; en Vicenza la pérdida de rendimientos, y en China el peligro de perder el capital á que exponía el préstamo; y de ahí para el prestamista de aquellos países el derecho á una justa indemnización, que puede exigir sin ningún escrúpulo de conciencia.

Ahora bien, las respuestas dadas en 1830 y en los años siguientes sólo se diferencian de las que acabamos de exponer en dos puntos:

1.º Se refieren á Francia, á Suiza, á Italia, y además se las ha extendido, con consentimiento de la Autoridad eclesiástica, á las demás naciones, mientras que la de Inocencio X era concerniente sólo á China, y la de Julio II solamente á los habitantes de Vincenza.

2.º No indican los títulos en atención á los cuales es siempre permitido exigir hoy un interés moderado, mientras que aquellas otras declaraciones los mencionaban. Ambas diferencias se explican fácilmente; la primera por la índole misma de las consultas, que se referían, no ya á China, sino á Francia, á Suiza y á Italia, y la segunda por el fin que se proponía la Santa Sede, que era tranquilizar las conciencias; fin que alcanzaba plenamente limitándose á dar una regla práctica, bien terminante, sin entrar en pormenores de los motivos que la justificaban. En China, por razón del peligro de pérdida que corría el prestamista, se declaraba lícito un interés moderado; y en Europa, por razón de títulos extrínsecos que no se indican, se declara asimismo lícito un interés moderado. En nada contradice á la doctrina católica semejante declaración, pues que por una parte la doctrina católica admite una justa indemnización para el prestamista en razón de los títulos extrínsecos, que es precisamente lo que autorizan las respuestas, y por otra parte, esas mismas respuestas declaran que el interés, es decir, la justa indemnización, debe ser moderado, conviene á saber: proporcionado á los títulos en virtud de que se percibe, y, por consiguiente, indican como una injusticia lo que de esa justa indemnización excediere y fuese percibido entonces en virtud del préstamo mismo, por el servicio procurado, en lo cual se hallan plenamente conformes con la doctrina católica, que condena como usurario el interés percibido en razón del préstamo mismo. Tal es, también, la doctrina formalmente enseñada por Benedicto XIV en la Bula de cuyo texto hemos puesto algunos pasajes. Sólo que en 1735 declaraba Benedicto XIV que sería error y temeridad creer que hubiese siempre y doquiera títulos extrínsecos asociados al préstamo y aptos para justificar cierto interés; de donde concluía que, antes de exigir ese interés, debía cada uno inquirir si concurrían dichos títulos. Ochenta años después la Santa Sede, considerando los cambios aconte-

cidos, juzga que los títulos extrínsecos acompañan siempre al préstamo, y decide que, por consiguiente, puede prudentemente cada cual percibir del dinero prestado cierto interés. La Santa Sede, que conoce muy bien las circunstancias que nos rodean, ha hecho para todos nosotros la investigación exigida por Benedicto XIV en 1745, como por sus predecesores en los pasados siglos, y ha declarado que hoy los títulos extrínsecos existen siempre, y que quien no los viere puede, con todo, cuerdamente presumirlos. Por consiguiente, puede cada uno de nosotros, sin inquietud alguna de conciencia, percibir de su dinero prestado un moderado interés, porque la Santa Sede ha hecho por él las investigaciones necesarias y comprobado que hay siempre un título legítimo para percibir dicho interés.

Quien se pare á considerar el actual estado de cosas, fácilmente echará de ver que hay siempre para el prestamista algún inconveniente formal en prestar: pérdida, dificultades, penuria, riesgo; cada cual, en efecto, tiene hoy posibilidad y voluntad de sacar ganancia de su dinero comprando rentas, procurándose participación en alguna Sociedad y de muchas otras maneras. Si cualquier caso excepcional se presentase, sería casi imposible comprobarlo, y en atención al bien público, la ley civil y la autoridad de la Iglesia suplen la falta que pudiera haber de título extrínseco en esas circunstancias extraordinarias.

De estas consideraciones no puede deducirse, como pretenderían algunos, que la ley de Dios prohibitiva de la usura carece en lo sucesivo de objeto, que debe relegarse entre las cosas anticuadas, entre las leyes fuera de uso. Lejos de eso, dicha ley rige el préstamo hoy como en los pasados siglos, y hoy, como antes, la quebrantan á menudo los hombres codiciosos exigiendo un interés desmedido, que no es ya una justa indemnización, sino ganancia sacada del préstamo en sí mismo, y, por consiguiente, injusta. Hasta podremos decir que las usuras son mucho más frecuentes que antes, por cuanto los préstamos se multiplican más en este gran movimiento de negocios que nos arrastra, y el respeto á la justicia, el respeto á los débiles y á los pobres no es hoy más poderoso que en otras épocas.

Véase, pues, cómo la conducta de la Iglesia está de acuerdo con su doctrina; véase cómo la Iglesia hace respetar la ley de Dios en su integridad, sin hacer imposible á sus hijos la vida de este mundo; véase cómo mantiene sus enseñanzas, sin cambiar en ellas un ápice, á través de los siglos, adaptando á la par sus reglas de conducta á las necesidades variables de los tiempos.

J.-B. J.

PROFECÍA *(Don de)* EN LA IGLESIA PRIMITIVA. — Antes de separarse de sus amados discípulos Nuestro Señor Jesucristo, les prometió varias veces su Espíritu Santo, que habría de reemplazarle para con ellos, siéndoles consolador, guía y maestro. "Mas cuando viniere, les dijo, aquel Espíritu de verdad, os enseñará toda la verdad; porque no hablará de suyo, mas hablará todo lo que oyere, y os anunciará las cosas que han de venir." (Joann., XVI, 13.) Estas son las palabras donde se encierra, entre otras, la promesa del don de profecía que el Espíritu Santo había de conceder á los fieles de la Iglesia apostólica. Proponémosnos en este artículo precisar la índole de este don y resolver las dificultades que con ocasión de él han suscitado contra la fe católica los incrédulos modernos.

Para formarnos una idea exacta del don de profecía en la Iglesia cristiana, debemos estudiarlo primeramente en el Antiguo Testamento. El hombre investido de ese don entre los hebreos se llamaba nabi נָבִיא, ó también roeh רֹאֶה y chozeh חֹזֶה, cuyos dos últimos nombres significan *vidente*, mientras que acerca de la significación del primero se disputa. Gesenio, y muchos racionalistas con él, refieren el substantivo *nabi* á la raíz *naba* נָבַע, *borbotear*. La cualidad característica del Profeta habría sido, en conformidad á esa etimología, una especie de furor entusiasta que dejaba al hombre enajenado, quitándole la conciencia de sus actos: con cuyo aserto se franquean los adversarios el camino para colocar á los Profetas entre los fanáticos alucinados, y dar todas sus visiones como ensueños de un

cerebro desarreglado. Citan en apoyo de su pretensión aquel pasaje (IV Reg., III, 15), en que el Profeta Eliseo pide que le traigan un arpista para poder ejercitar el don de profecía. La música, dicen ellos, era necesaria para excitar la sensibilidad nerviosa del Profeta y hacerle entrar en el delirio profético. En nuestros días tal vez no faltara quien sostuviese que era un medio para poner al Profeta en estado hipnótico.

Los intérpretes católicos dicen comunmente que Eliseo hizo venir el tañedor de arpa, no para excitar en sí el movimiento profético, sino para restablecer la calma en sus entrañas, agitadas por la santa indignación que le había producido la presencia del Rey idólatra de Israel. Como quiera que sea, es ése un hecho aislado del cual nada puede deducirse relativamente al don profético considerado en general. Abunda la Escritura en ejemplos de ese mismo don ejercitado en la más profunda calma de las facultades; y nos contentaremos con recordar la entrevista de la mujer de Jeroboán con el Profeta Ahías (III Reg., XIV, 2-13). La palabra *nabi* no tiene que ver con la raíz *naba* (con *ain* final). Refiérese más bien á una raíz árabe, *nabaa*, que tiene en el segundo modo verbal el significado de *anunciar*, de modo que, completándose por la forma pasiva la noción de la raíz, será el *nabi* un hombre que habla impulsado por otro, conforme á la cual vemos que en ese sentido es Aarón el *nabi* de Moisés (Exod., XII, 1). En una acepción más restringida, es el *nabi* un hombre que habla y obra impulsado por Dios; y tal fué, sin duda, Saúl cuando arrebatado del espíritu del Señor, viniendo á encontrarse con un coro de Profetas, púsose á cantar con ellos himnos en honor de Jehovah (I Sam., X, 10-13). Y restringiendo aún más ese concepto, llámase *nabi* al que anuncia de parte de Dios á los hombres cosas inaccesibles á la luz de las facultades naturales. Y, por último, en su más extricta acepción es el *nabi* un hombre que por una revelación divina conoce y predice con certeza sucesos futuros inaccesibles á sus facultades naturales. Todas estas definiciones se encierran en algún modo en la que el Señor propuso á los israelitas por boca de Moisés: "Yo les suscitaré un Profeta de en medio de sus hermanos semejante á ti, y pondré mis palabras en su boca, y les hablará todo lo que yo le mandare.„ (Deut., XVIII, 18.) El nombre griego προφήτης, con que los Setenta traducen siempre el hebreo *nabi* mira etimológicamente á la acepción más estricta de que hemos hablado; pero en realidad se usa en todos los sentidos que obtiene el vocablo original á que corresponde.

Compréndese por estas nociones cómo los judíos, todos á una, dieron el nombre de Profeta á San Juan Bautista, al hombre enviado por el cielo para predicar la penitencia; cómo, al ver los milagros de Jesús, exclamaron: "Un gran Profeta se ha levantado entre nosotros„; cómo el ciego de nacimiento llamó Profeta al desconocido taumaturgo que acababa de curarle. Jesús era para aquellas gentes un hombre que obraba por especial impulso de Dios. Cuando San Lucas nos refiere que los doce efesios bautizados y confirmados por San Pablo se pusieron á hablar en lenguas y á *profetizar* (Act., XIX, 6), quiere decir que aquellos hombres se pusieron á hablar de cosas de Dios por impulso especial del Espíritu Santo, que había bajado sobre ellos.

Veamos ahora el pasaje clásico en tal materia, el capítulo XIV de la epístola primera á los Corintios. San Pablo da á entender que estima mucho el don de profecía; lo coloca especialmente muy por encima del don de lenguas. "Codiciad los dones espirituales, y sobre todo el de profecía... El que profetiza habla á los hombres para edificación, exhortación y consolación...; edifica á la Iglesia de Dios. Quiero, pues, que vosotros todos habléis lenguas; pero más que profeticéis... Pues ahora, hermanos, si yo fuere á vosotros hablando lenguas, ¿que os aprovechará si no os hablare ó en revelación, ó en ciencia, ó en profecía, ó en doctrina?... Pues si toda la Iglesia se congregare..., si todos profetizaren, y entrare algún infiel ó idiota, de todos será convencido, de todos será juzgado; los secretos de su corazón se harán manifiestos; y así, postrado sobre el rostro, adorará á Dios declarando que Dios verdaderamente está en vosotros... En cuanto á los Profetas, hablen dos ó tres, y los demás juz-

guen. Y si á otro que estuviere sentado hubiere sido revelada alguna cosa, calle el primero. Y todos, uno por uno, podéis profetizar, para que todos aprendan y todos sean amonestados. Y los espíritus de los Profetas están sujetos á los Profetas. Porque Dios no es Dios de discusión, sino de paz... Y así, hermanos, codiciad el profetizar, y no vedéis el hablar lenguas; pero hágase todo con decoro y con orden.„

El don de profecía de que en este pasaje se trata, no es el don de predecir lo futuro. Tiene por objeto la instrucción y edificación de los fieles. El Profeta habla en la asamblea, instruye, exhorta, conmueve los corazones de los infieles y de los ignorantes, manifestando lo que pasa en el fondo de sus almas; son jueces los unos de los otros. La acción de este don es serena y reflexiva; porque los espíritus de los Profetas les están sumisos; sírvense ellos de su don cuando les parece oportuno, sin dejarse llevar nunca más allá del justo límite que se les marca. Según todos estos caracteres, el don de profecía era el don de hablar bajo la inspiración divina de las cosas sobrenaturales tocantes á la fe y las costumbres. La *profecía* es ese mismo lenguaje inspirado, que se diferencia de la *revelación* en que ésta es la manifestación de una cosa oculta comunicada por el Espíritu Santo. La *ciencia* y la *doctrina* de que habla San Pablo, y que las distingue de la *profecía*, dejaban, sin duda, más cabida á la acción del hombre que investigaba y explicaba los misterios de la fe.

No son muchos los ejemplos que en el Nuevo Testamento hallamos del don de profecía, presentándose como conocimiento y predicción de sucesos futuros ocultos. Citaremos á Agabo, que predijo una hambre (Act., XI, 28); y la prisión de San Pablo (Act. XXI, 10-11); al mismo San Pablo, asegurando á todos sus compañeros la conservación de sus vidas (Act., XXVII, 22-25), profetizando la conversión de los judíos (Rom., XI, 25-26) y la ceguera del mago Bar-Jesús (Act., III, 11); á San Pedro profetizando la conflagración final del mundo (II Petr., III, 10), etc.

El don de profecía, concedido para el bien común de la Iglesia, no hacía necesariamente mejores á los que lo poseían. A veces hasta se hallaba en hombres malos, como Balaam y Caifás, el Sumo Sacerdote. De ordinario, sin embargo, eran los Profetas varones recomendables por la santidad de su vida. Los había, por lo demás, de todas las condiciones sociales, y así tenemos al Rey Profeta David; á Isaías, de sangre real; al pastor Amós, á los sacerdotes Jeremías y Ezequiel, etc., y también mujeres, como Débora, María, la hermana de Moisés, etc. Los Profetas admitían algunas veces á su compañía discípulos, á los cuales se les llamaba *los hijos de los Profetas*. Dichos discípulos se ejercitaban en procurar la vida perfecta bajo la dirección de sus maestros, y les ayudaban á cantar las alabanzas de Dios. No todos ellos, sin embargo, recibían el don de profecía.

Dios se comunicaba á sus Profetas del Antiguo Testamento de diversas maneras. Sólo Moisés gozó el privilegio de conversar inmediatamente con el Señor. Los demás, recibían comúnmente las órdenes del Señor en sueños ó visiones. "Si alguno fuere entre vosotros Profeta del Señor, me le apareceré en visión ó le hablaré por ensueño. Mas no así mi siervo Moisés, que es el más fiel en toda mi casa, porque le hablo boca á boca, y él claramente, y no bajo de enigmas y figuras, ve al Señor.„ (Num., XII, 6-8.) Ora se presentaban las visiones al Profeta en el estado natural de vigilia, ora durante el arrobamiento de un éxtasis. Esto último aconteció con San Pedro (Act., X, 10) y con San Pablo, cuando fué arrebatado hasta el tercer cielo (II Cor., XII, 2). Pero, cualquiera que fuese el modo de la comunicación divina, Dios ejercía su acción sobre sus Profetas de manera adecuada para darles certeza de que las cosas que en ellos pasaban procedían de Él.

El lenguaje de los Profetas guarda relación con el modo de las revelaciones que del cielo recibían. Su palabra es casi siempre rica en imágenes, y se valen á cada paso de expresiones figuradas. Los sucesos preséntanse á menudo ante ellos sin distinción marcada de tiempos y espacios, lo cual hace que las profecías sean varias veces como cuadros sin perspectiva; aparecen las

cosas futuras bajo los colores de los acontecimientos contemporáneos de los Profetas, etc. De aquí el que sea tan difícil comprender el sentido exacto de las profecías, y señalar á cada cosa el correspondiente sitio en el orden de tiempos y lugares.

Aunque los Profetas se expresen las más de las veces con palabras, también en algunos casos profetizan con acciones simbólicas, y así hallamos que Ezequiel recibe orden de comer el libro que le era presentado, de preparar una caldera (Ezech., II, 8; XXIV, 3-2). A Jeremías se le preceptúa comprarse una faja, esconderla junto al Éufrates y volverla á recoger ya del todo podrida (Jer., XIII, 1-9), y en otra ocasión se le manda llevar á todos los Reyes de la tierra el cáliz del furor de Jehová (Jer., XXV, 15-29). Es probable que tales acciones las ejecutó el Profeta, no en la realidad de la vida exterior, sino en la misma visión ó sueño profético.

Estas acciones proféticas, como también ciertas expresiones de una crudeza muy á la oriental, han sido algún día objeto de las pullas y sarcasmos de Voltaire y sus secuaces, pudiendo aplicárseles á esos impíos aquellas palabras de la Escritura: "Para los limpios todas las cosas son limpias; mas para los contaminados é infieles nada hay limpio„ (Tit., I, 15). A quien en su conjunto lo considera, preséntase el don de profecía como una institución grandiosa y en todo digna de la majestad y santidad de Dios. Si en el ejercicio de ese don se encuentran algunos detalles que á primera vista parecen singulares, caprichosos, sin objeto visible, hay que tomar en cuenta primeramente la ignorancia en que estamos de muchas de las circunstancias concomitantes, y es además preciso no echar en olvido que nuestros gustos y nuestras costumbres difieren totalmente en muchas cosas de los orientales, principalmente en los remotos tiempos en que se manifestó el don de profecía.

Para los racionalistas, el profetismo, si se sufre este vocablo, no es, así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, más que una institución humana en la que lo sobrenatural no tiene parte alguna. He aquí cómo ellos la pintan: Los Profetas eran tan sólo unos hombres de imaginación ardiente, que atribuían á la Divinidad los conceptos de su cerebro sobrexcitado. Habituados á especular sobre los sucesos, habían adquirido una gran sagacidad en sus conjeturas, y así llegaban algunas veces á predecir hechos futuros que el vulgo de las gentes no había previsto. Y de aquí el que pasasen por personas favorecidas con revelaciones acerca de las cosas futuras. A menudo tomaban sus deseos por realidades, y de ahí las pretendidas profecías mesiánicas, que no son más que la expresión poética de los sueños de grandeza que los Profetas habían imaginado para su nación.

Para echar por tierra todo ese sistema basta mostrar en la Biblia profecías de cosas futuras seguramente desconocidas en el orden natural para los Profetas, y que los sucesos terminantemente comprobaron, como, en efecto, las tenemos en gran número. Nathán predice á David la pronta muerte del hijo que éste había tenido de Bethsabee, y el niño cae malo y muere siete días después (II Sam., XII, 14-15). Eliseo, encerrado en Samaria, predice contra toda esperanza que al día siguiente el pueblo hambriento se hallará en la abundancia, y habiéndose burlado de él un oficial, añade: "Lo verás por tus ojos, y no comerás de ello„. Pues á la noche siguiente huyen los sitiadores abandonando su campamento, abastecido de víveres, y allá se precipitaron los israelitas, y aquel oficial, que había sido puesto de guardia á la puerta, murió aplastado por la muchedumbre (IV Regum, VII, 1-20). Nuestro Señor Jesucristo, al pasar, maldice una higuera diciendo: "Ya nunca jamás nazca de ti fruto„ Al día siguiente advierten los discípulos que aquel árbol se ha secado de raíz (Matth., XXI, 19-20; Marc., XI, 20). San Pablo predice al mago Barjesus que será castigado con ceguera, y al punto pierde éste la vista (Act., XIII, 11). San Pedro declara á Safira, mujer de Ananías, que va á ser castigada con la muerte, y aquella mujer expira inmediatamente á sus pies (Act., V, 9-10). De la realidad objetiva y del cumplimiento de las profecías mesiánicas nada diremos aquí, toda vez que esa cuestión va tratada en otros lugares con toda la extensión que requiere el asunto. (Véan-

se los artículos *Profecías mesiánicas*, *Jacob*, *Daniel*, *Isaías*, *Ageo*, *Malaquías*, *Miqueas*, *Pasión*, *Zacarías*.)

De todo lo cual resulta que el don de profecía, tal como en los libros santos se nos presenta, es un favor milagroso concedido por el Espíritu Santo primero al pueblo hebreo y después á toda la Iglesia de Jesucristo, y que ha contribuído mucho á manifestar la Providencia sobrenatural de Dios para con sus fieles y á promover el adelantamiento de éstos en el conocimiento de las verdades conducentes á la salvación y en la práctica de las virtudes cristianas.

Para consultar: Smith, *Diccionario de la Biblia* (ingl.), artículo *Profeta;* Rutckere, *La Epístola primera á los corintios*, cap. XIV, y II *Apéndice;* Vigouroux, *Manual bíblico*, t. II, Introducción general á los libros proféticos; Reinke, *Las profecías mesiánicas*, (alem.) Introducción.

J. Corluy.

PROFECIAS MESIÁNICAS (*Realidad y fuerza probatoria de las*).—Así antes mientras se aguardaba su venida, como después desde que nos fué dado, ha sido siempre Jesucristo la esperanza y el consuelo del género humano. Es la piedra angular que sostiene el edificio de la Religión: "Jesucristo ayer y hoy; el mismo también en los siglos [1]„. La espectación de un Redentor ó Mesías que había de levantar á la humanidad caída y reconciliarla con Dios, muéstrase en toda la historia del pueblo de Israel, en sus leyes, ceremonias y culto, como también en los escritos de sus sabios, y de esa idea se hallan vestigios en la tradición de todos los pueblos. En los albores de la historia, desde la caída de nuestros primeros padres hasta el día de su venida, ha sido constantemenanunciado y prefigurado. Y ese anuncio, más general y vago en un principio, lo han desenvuelto, precisado y completado, durante una larga serie de siglos, Profetas suscitados por Dios, que han ido sucediéndose durante casi todo el tiempo de la existencia de Israel. A medida que transcurrían las edades y se acercaban los tiempos del advenimiento del Mesías, hacíanse más determinados y completos los oráculos de los Profetas.

Dispuso la divina sabiduría las cosas de tal manera, que cada Profeta vió algunos rasgos particulares del Mesías, alguna circunstancia de su venida alguna acción de su vida, resultando así que cada uno ha llevado su piedra para la construcción del edificio, sin que ninguno haya construído el monumento en su totalidad. El principal constructor parece haber sido Isaías. (Véase el artículo de ese nombre.) En tiempo de los Reyes de Judá, y hacia la época de la cautividad de Babilonia, fué cuando estos obreros de Dios hicieron principalmente adelantar la obra; pero no se le pusieron los remates al edificio sino en tiempo de Malaquías, el último de los Profetas, y en tiempo del autor del libro de la *Sabiduría*, más reciente aún. Apagóse entonces el eco de la profecía hasta aquellos días que resonó en el desierto la voz del Precursor; y el que no tuvo mayor entre los hijos de los hombres mostró con el dedo á los asombrados judíos en Jesús de Nazareth al "Cordero de Dios que quita los pecados del mundo [1]„.

Los oráculos proféticos del Antiguo Testamento se hallan admirablemente concordes entre sí. En su conjunto forman como un magnífico cuadro, donde el pincel del Espíritu Santo ha delineado por mano de los hombres el retrato del Mesías hasta en sus menores detalles, con tan perfecto parecido que cada cual puede reconocerle, y se ve, cuando ha contemplado sus rasgos, obligado á exclamar: es Él.

Ya desde el principio le fué mostrado á Adán como aquel que *quebrantará la cabeza de la serpiente* [2] infernal, que por la desobediencia de nuestro primer padre se había apoderado del mundo. La santidad é inmaculada pureza de su Madre vense significadas entonces por las "enemistades„ que Dios mismo pondrá entre la mujer y la serpiente. Abraham ve salir ese Redentor de su casa, y "*benditas en Él todas las naciones* [3]„. Repítense estas mismas promesas á Isaac y Jacob. Ilustrado del Espí-

[1] Hebr., XIII, 8.

[1] Joann., I, 29.
[2] Gen., III, 15.
[3] Gen., XII, 4; XVIII, 18; XII, 18.

ritu Santo este gran patriarca en su lecho de muerte, ve á ese mismo Redentor nacer de Judá. Por eso *le alabarán sus hermanos*, como Dios; *su mano en las cervices de sus enemigos; prosternaránse ante Él los hijos de su padre*, como ante su Dios. *Judá es un cachorro de león que se retira á su cueva después de haber ido de presa en presa* [1]. San Juan, en el Apocalípsis, contemplando el triunfo del Salvador, le designa con la misma denominación que Jacob: *El león de la tribu de Judá ha ganado la victoria* [2]. Otro detalle le fué también revelado á Jacob. *El cetro*, símbolo de autoridad, *no será quitado de Judá hasta que venga el que ha de ser enviado;* ó más bién, según el hebreo, *hasta que venga Shiloh*, es decir, el Mesías, según lo han comprendido siempre los judíos: *y Él será la expectación de las gentes;* ó mejor, según el hebreo: *los pueblos le prestarán obediencia*. Tenemos así una señal cierta é infalible de la venida del Mesías. Cuando Judá haya perdido su cetro; cuando la autoridad política, civil y judicial haya pasado á otras manos y se haya definitivamente perdido, será esto un signo de que ha llegado el Mesías. Y ese signo le tienen á la vista hace dieciocho siglos los judíos; el Mesías no puede venir ya; ha venido en el punto mismo en que Judá perdía su autoridad, la cual ha cesado completa é irrevocablemente cuando la ruina de Jerusalén y del templo y cuando la dispersión de los judíos.

Los demás Profetas acaban el cuadro y dan al retrato los rasgos por los cuales habrá de ser reconocido. Moisés anuncia el Mesías como un legislador mayor que él. *Será suscitado de en medio de Israel; Dios pondrá sus palabras en la boca de Él, y castigará á quien no quisiere obedecer* [3]. ¿Y cuánto no ve David? El Mesías, *engendrado entre los resplandores de la santidad*, nacerá de su familia y poseerá su trono. Y al mismo tiempo que poseerá las glorias, beberá del cáliz de las humillaciones. David ve *sus manos y pies horadados, sorteada su túnica*, y ve á *sus enemigos meneando la cabeza y rugiendo furiosos en redor de su cruz*, y le oye exclamar: *Dios, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?* Contémplale después *sentado á la derecha de su Padre llamando á sí todas las naciones*, mientras que *sus enemigos son puestos por peana de sus pies* [1].

Isaías escribe de antemano el Evangelio. Idénticos son los dos retratos, sin que le falte casi ningun detalle: "Dios mismo vendrá y os salvará„; "Él, Emmanuel, Dios con nosotros, nacerá de una Virgen„. "A su llegada, y por poder suyo, serán abiertos los ojos de los ciegos y serán abiertas las orejas de los sordos; el cojo saltará como el ciervo, y la lengua de los mudos será suelta, y hasta resucitarán los muertos.„ "El justo llovido del cielo como un rocío, el justo que la tierra recibe como un gérmen de salvación, puesto como señal para los pueblos, será invocado de las naciones, y será encendido para Sión como antorcha resplandeciente.„ Ese Mesías "bienhechor y despreciado, que lleva sobre sí nuestros pecados, desfigurado por sus llagas, curando con ellas las nuestras, es contado con los facinerosos y llevado á la muerte como cordero enmudecido delante del que lo trasquila.„ Pero sucederá también que "será glorioso su sepulcro, y que acudirán los gentiles de todas partes para unirse al pueblo de Dios [2]„.

Los otros profetas dan los últimos toques al retrato dibujado por Isaías. Miqueas anuncia que "el supremo dominador de Israel nacerá en Belén, y que su origen es eterno [3]„.

Ve Daniel la serie de los grandes imperios que se suceden hasta el advenimiento del imperio espiritual de Cristo, figurado en la "piedra desgajada del monte sin que mano ninguna la moviese„. El ángel Gabriel le revela las setenta semanas de años que han de pasar, á contar desde el decreto de la reconstrucción de Jerusalén hasta "Cristo Príncipe„, que vendrá "para que fenezca la prevaricación, y tenga fin el

[1] Gen., XLIX, 8-10.
[2] Apoc., V, 5.
[3] Deut., XVIII, 15, 20.

[1] Ps. 2, 21, 109.
[2] Is., VI, 7; XXX, 4; XXXV, 6; XLV, 8; XLIX; LIII; LV; LX; LXI.
[3] Mich., V, 2.

pecado y sea expiada la iniquidad, y sea traída la justicia perdurable y sellada la visión y el profeta [1]„.

Y cuando haya comenzado la última semana "será muerto el Cristo, y no será más suyo el pueblo que le negará. Y un pueblo con un caudillo, que vendrá, destruirá la ciudad y el santuario, y será en el templo la abominación de la desolación [2]„. "Zacarías mira la entrada triunfal del Mesías y los treinta siclos de plata„ dados á Judas por su traición; y hasta ve "el campo del alfarero„, en cuya compra se invierten. Una visión le muestra "herido el pastor, dispersas las ovejas y el pueblo puesta la vista en su Dios, á quien transpasó„, y luego al Señor llamando á los gentiles para agregarlos á su pueblo y permanecer en medio de ellos [3].„ Malaquias contempla "el Dominador, el Angel del Testamento que viene á su templo„. Establece la Eucaristía como sacrificio de la nueva ley: "Desde el nacimiento del sol hasta el ocaso y en todo lugar se sacrifica, y se ofrece [4] al nombre del Altísimo una hostia pura„.

Que el advenimiento del Mesías era la grande preocupación de Israel, no osan negarlo los racionalistas; y hasta la mayor parte de ellos se valen de ese dato para pretender que esas mismas esperanzas mesiánicas fueron motivo para que Cristo, impelido inconscientemente por ellas, se diese el papel de Mesías y sus discípulos le atribuyesen los milagros del Evangelio: por cuyo singular discurso intentan dichos racionalistas presentar el Evangelio como un mito, nacido al calor de los "ensueños mesiánicos„, sin que entren en ello para nada las profecías propiamente dichas. Así lo endilga Mr. Renan, uno de sus jefes, con Strauss y muchos otros. "Antes de la cautividad, dice el autor de la *Vida de Jesús* [5], soñóse con la restauración de la casa de David, la reconciliación de las dos fracciones del pueblo, el triunfo de la teocracia y del culto de Jehová sobre los cultos idolátricos. En la época de la cautividad, un "poeta„ [1], lleno de harmonía, vió el esplendor de una Jerusalén futura, de quien serían tributarios los pueblos y las islas lejanas, bajo tan suaves colores que se hubiera dicho que un rayo de la mirada de Jesús había penetrado en él á una distancia de seis siglos.„ "En Jerusalén el mesianismo excitaba todas las cabezas, y en cada línea de los sencillos escritos del Antiguo Testamento se veía la afirmación, y en cierta manera el programa del futuro reino que había de traer la paz á los justos y sellar para siempre la obra de Dios [2].„

Ya se puede ver en varios artículos de este DICCIONARIO—*Jacob, Daniel, Ageo, Malaquias, Isaías, Miqueas, Pasión, Zacarías*—que la espectación del Mesías y de su reino espiritual no estaba fundada en "sueños„, sino en verdaderas profecías, que tuvieron su perfecto cumplimiento en Jesucristo. Vamos aquí á mostrar ahora la vaciedad de las teorías racionalistas acerca de las profecías y la verdad de la doctrina católica acerca de tal materia: de lo cual resultará, en conclusión, que las profecías mesiánicas constituyen un argumento absolutamente convincente de la divinidad de Jesucristo.

I. *Las profecías según el sistema racionalista.*—Pretenden los racionalistas atajarnos el paso desde un principio; pues niegan la profecía y hasta pretenden que se la repute imposible. Según ellos, sólo hay predicciones conjeturales. La profecía, alegan, es un género de milagro, y como los milagros son imposibles, ó se hallan al menos insuficientemente comprobados, le falta ó la posibilidad ó la comprobación. ¿De dónde procede esta estraña y nueva pretensión de los racionalistas? Lo que en plata resulta es que el racionalismo no quiere ya nada de revelación sobrenatural, y, por consiguiente, nada tampoco de Religión cristiana.

Dos grandes testimonios afirman la revelación sobrenatural: los milagros y las profecías, ambos igualmente verídicos, ciertos é irrecusables. Apóyase el primero en la omnipotencia de Dios

[1] Dan., IX, 24.
[2] Ibid., 25 y siguientes.
[3] Zach., IX, XI, XIII.
[4] Mal., I, 11; III, 1.
[5] *Vie de Jesus*, edición 13.ª, pág. 52. Véase todo el capítulo IV y *passim*.

[1] Así designa Mr. Renan á Isaías, que vivió doscientos años antes de la cautividad.
[2] Ibid, pág. 65.

y el segundo en su omnisciencia, dos atributos que no pueden negarse en el Ser infinitamente perfecto sin caer en el ateísmo. Una doctrina demostrada por milagros y profecías viene, por lo tanto, de Dios, lleva impreso el sello divino. Así que puede seguramente reconocerse por esas señales, fáciles de comprobar, y que presentan un camino exento de equivocaciones á la recta razón. "A fin de que el obsequio de nuestra fe fuese apropiado á la razón, dice el Concilio del Vaticano [1], quiso Dios que con los internos auxilios del Espíritu Santo se uniesen los argumentos externos de su revelación, á saber: los hechos divinos, y en primer lugar los milagros y las profecías, los cuales, mostrando colmadamente la omnipotencia é infinita sabiduría de Dios, son signos de la divina revelación certísimos y acomodados á la inteligencia de todos. Por lo cual, ya Moisés y los profetas, ya, principalmente, Jesucristo, nuestro Señor, hicieron muchos y muy manifiestos milagros y profecías."

Y no es cosa de hoy el aducir los milagros y profecías en prueba de la divinidad del Cristianismo; el Concilio del Vaticano no ha hecho más que proclamar en el lugar ahora citado una doctrina de siempre, que intentan negar hoy, por razones refutadas ya repetidamente una y otra vez. Pues qué, ¿no ha invocado nuestro Señor Jesucristo mismo los milagros y las profecías como pruebas de su divina misión? ¿No son de él aquellas palabras: "Las mismas obras que yo hago dan testimonio de mí, que el Padre me ha enviado"? Esto por lo que hace á los milagros. Lo que después sigue se refiere á las profecías: "Escudriñad las Escrituras, en las que vosotros creeis tener la vida eterna, y ellas son las que dan testimonio de mí. Porque si creyéseis á Moisés, también me creeríais á mí; pues de mí escribió él [2]." Los Apóstoles imitaron á su divino Maestro, según se observa ya en el primer discurso de San Pedro, donde vemos que éste apela á los milagros del Salvador y á los profetas que habían predicho su pasión, muerte y resurrección. En esos dos fundamentos apoyaba el Príncipe de los Apóstoles su demostración de la fe cristiana, y esto que practicó el día de Pentecostés, lo siguió también en sus demás predicaciones. Otro tanto hicieron San Esteban, San Pablo y todos los Apóstoles. Y si San Pablo, dirigiéndose á los gentiles, recurre menos á las profecías, es porque no las conocían los paganos. Asimismo, los Santos Padres se apoyaron en estos dos testimonios de los profetas y los milagros para defender victoriosamente la fe contra los ataques de los incrédulos.

El racionalismo comprende bien que no llegará jamás á derrocar el edificio de la fe, si no hace flojear la base echando á un lado los milagros y las profecías, y á ese blanco dirige sus tiros. Y así, por de pronto, quiere oponernos una excepción declinatoria, diciendo: "La Filosofía positiva prescinde de los teólogos que suponen una acción sobrenatural [1]."

"Si no entramos en discusión acerca de lo sobrenatural, es por ser imposible entablarla sin aceptar una proposición inaceptable: que lo sobrenatural sea siquiera posible [2]."

Las ciencias históricas, arguye el racionalismo, suponen que ningún agente sobrenatural viene á turbar la marcha de la humanidad; que no hay ser libre superior al hombre á quien pueda atribuírsele una parte susceptible de apreciación en el curso moral, ni en el material tampoco del universo. En conformidad á lo cual, exclaman sus sectarios: "Mantenemos, pues, este principio de crítica histórica: que una narración sobrenatural no puede admitirse como tal; que implica siempre credulidad ó impostura [3]."

Para declarar imposible lo sobrenatural, preciso es negar á Dios y su poder creador. Porque, si Dios ha podido crear el mundo y darle las leyes que le rigen, claro es que puede suspender y destruir esas leyes ú obrar fuera de ellas; no puede hallarse atado por su obra y sujeto á su criatura. No nos detenemos, pues, en esa triquiñuela del positivismo, toda vez que suponemos demostrada la existencia de Dios, se-

[1] Constit. *de Fide cath.*, tomo III.
[2] Joann., V, 36 y siguientes.

[1] Littré, *Conservaduría, revolucion y positivismo.*
[2] Havet, *Revista de ambos mundos*, 1.º de Agosto de 1863.
[3] Renan, *Revista de ambos mundos*, año 1860, pág. 383. *Vida de Jesús*, idem, introducción, pág. 52.

gún pueden verlo efectivamente los ateos en las muchas obras publicadas en nuestros dias, donde se demuestra elocuentemente la existencia de Dios. (Véase el art. acerca de *Dios.)*

Así que nuestros adversarios, bastantes de ellos al menos, no insisten en ese punto, y hasta se abstienen de negar la posibilidad de los milagros y de las profecías. "No decimos, escribe Mr. Renan, el milagro es imposible; decimos: no hay hasta ahora un milagro bien comprobado [1]". Y añade al mismo tiempo una confesión, de la cual será bien tomemos nota: "En la base de toda discusión sobre tales materias se halla la cuestión de lo sobrenatural. Si el milagro y la inspiración son cosas reales, nuestro método es detestable. Si el milagro tiene alguna realidad, mi libro no es más que un tejido de errores [2]".

Que existen milagros y profecías; que esos hechos sobrenaturales tienen realidad, cosa es que siempre se había admitido, y que debe, en efecto, admitirse, según esperamos demostrarlo ahore en este artículo por lo que hace á las profecías.

En lo que toca á los milagros, introduce aquí el racionalismo una confusión que es preciso disipar. El milagro es un hecho producido por una causa sobrenatural. Desde ese punto de vista, es decir, considerado relativamente á la causa que lo produce, es sobrenatural; pero considerado en sí mismo, como hecho material, no difiere de los hechos puramente naturales; cae bajo los sentidos, se vé, se presencia, se toca, se comprueba como todos los demás hechos. En ciertos casos, podrá discutirse si una cura es directamente obra de Dios, ó efecto de la medicina; pero, sea milagrosa, sea natural esa curación, el hecho se comprueba de la misma manera y con los mismos testimonios. Que un hombre haya sido curado de la lepra por una palabra del Salvador, ó por los auxilios del médico, el caso es que yo podré comprobar que ese hombre estaba cubierto de lepra y que ya no la tiene. Preséntanse un sordo mudo, un ciego, un paralítico: Jesús les mira y les dice: Sanad, y al punto oye el sordo, habla el mudo, ve el ciego, anda el paralítico. Vélos la muchedumbre andar, óyelos hablar, comprueba que la sordera y la ceguera han desaparecido. ¿Habrá por ventura necesidad de otra vista y otros oídos para asegurarse de esos hechos porque son milagrosos? ¿Se comprobarían de otro modo, si fuesen resultado de la medicina? Muere Lázaro de muerte natural, entiérranle al estilo de aquel tiempo y pónenle en su sepulcro. Una palabra de Jesús le hace salir, y lo devuelve lleno de vida á sus desconsoladas hermanas, después de cuatro dias, cuando ya la corrupción se había apoderado del cadaver. ¿Conque, porque esto sea un milagro, no se podrá ya afirmar que se ha visto á Lázaro muerto y que cuatro días después se le ha visto salir vivo del sepulcro? ¿Quién osaría aducir semejante pretensión? Pues, sin embargo, á eso viene á parar el racionalismo, y sin más, con sólo ese pretexto de que son hechos sobrenaturales imposibles de comprobar, niega la existencia de los milagros. Y de semejantes pretextos echa mano también para rechazar las profecías, que son por sí mismas una clase especial de milagros.

Porque, en efecto, para los racionalistas, como suponen que no existe lo sobrenatural, no puede tampoco haber profecías propiamente tales, y quedan excluídas las manifestaciones sobrenaturales de Dios al hombre para revelarle el porvenir. Y con semejante principio, ¿cómo se las componen con los oráculos tan numerosos del Antiguo Testamento y los libros en que estos se contienen? Para guardar consecuencia, no habría remedio sino rechazarlos. Pero, á esa cuenta, tendría que desaparecer casi todo el Antiguo Testamento, quedando sólo algunas páginas de Historia y de Moral y algunos cantos sagrados. Por lo cual, asustado el racionalismo de las ruinas que preparaba, ha retrocedido ante las consecuencias de su principio, comprendiendo que aún no estaban los ánimos bastante preparados para una negación tan absoluta: y vamos á reseñar el sistema que ahora tiene adoptado mien-

1 *Vida de Jesús*, edición 13.ª Introd., pág. XCVI.

2 *Vida de Jesús*, prefacio de la edición 13.ª pág. V y IX. Pasaremos de largo sobre finezas como la siguiente. «El teólogo ortodoxo puede compararse á un pájaro enjaulado; le está vedado todo movimiento propio» (Ibid., pág. IX).

tras le llega la ocasión de avanzar más y caer del todo en la negación absoluta, que hoy por hoy le asusta todavía. De dicho sistema trazaremos solo los principales rasgos, comunes á la mayoría de sus partidarios; toda vez que en los detalles andan divididos los diversos autores, y se contradicen y se refutan de tantas maneras que es imposible seguir sus vueltas y revueltas. Hipótesis sin fundamento, conjeturas inventadas para acudir á las exigencias de la causa, asertos que se contradicen: hé ahí todo el bagaje que la ciencia que se apellida "Crítica„ nos presenta en sus escritos, acerca del "Profetismo.„ De Wette no piensa como Gesenio, ni Ewald como de Wette, ni Miguel Nicolás como Renán, ni Kuenen como Reuss ó como Reville.

Hay, sin embargo, ciertos datos comunes á todos, que forman los rasgos salientes del sistema. Los racionalistas admiten en el Antiguo Testamento los mismos libros proféticos y los mismos oráculos que nosotros; pero los interpretan de manera que no quede oráculo profético en que se halle descubierto el lejano porvenir, para lo cual se las arreglan por el siguiente estilo. Admiten en el periodo que vá de David á la cautividad, bajo los reyes de Judá y de Israel, lo que llaman ellos "el profetismo„, es decir, la aparición de hombres extraordinarios, dotados de grande inteligencia y rara perspicacia, que creyéndose inspirados por Dios, y diciéndose tales, predicaban contra la idolatría, y, con inflamados discursos, llamaban al pueblo á volverse al culto del verdadero Dios y á la observancia de la ley de Moisés. En aquella época de ignorancia, el pueblo los tomaba por enviados de Dios é intérpretes de su voluntad, y hasta se los llamaba "hombres de Dios„. Pero no había en ellos nada sobrehumano, y no conocían lo venidero mas que por conjetura, como los adivinos entre las naciones paganas.

En cuanto á las profecías mismas, las divide la crítica en dos categorías, dando las unas por auténticas y las otras por no auténticas ó dudosas. Dificultosilla es, como desde luego se comprende, la tal división, pues que para ella es preciso rechazar la tradición constantemente recibida entre los judíos y los cristianos, que han admitido siempre, sin distinción, la autoridad de todos los oráculos contenidos en los libros de los profetas. Así es que los racionalistas de allende el Rhin y sus discípulos en Francia se hallan acerca de esto en constante contradicción unos con otros, admitiendo el uno como auténtico lo que el otro declara apócrifo y recíprocamente, según que cada cual alcanza ó no á interpretar el documento de tal suerte que no contenga nada de profético. Así, por ejemplo, había sostenido Gesenio que el capítulo VII de Isaías no es obra de este Profeta, y Hitzig le impugna. Había pretendido Koppe que el capítulo XII es un himno, de fecha posterior á Isaías, y su hipótesis, rechazada por Gesenio y acogida otra vez por Ewald, ha sido de nuevo desechada por Umbreit. Según Koppe y Bertholdt, sería Jeremías el autor de los capítulos XV y XVI; Ewald y Umbreit quieren que esos capítulos sean de un autor desconocido, más antiguo que Isaías; de Wette los declara dudosos; Higtzig, Maurer y Knobel los atribuyen á Jonás, mientras que Hendeverk y Credner los restituyen á Isaías [1]. La mayor parte rechazan los capítulos XIII y XIV, donde se encuentra predicha la toma de Babilonia, y los XXXIV y XXXV, donde se habla de la ruina de Edom y de la libertad de los judíos, figura de la liberación de los hombres por el Mesías. Todos casi, con pocas excepciones, refieren al tiempo de la cautividad de Babilonia los veintiséis últimos capítulos de Isaías, é intentan aplicar al pueblo judío lo que, con términos precisos, se halla dicho del Mesías y de sus padecimientos. En suma, que todos los pasajes que están demasiado terminantes, demasiado claros, demasiado por encima de la penetración del espíritu humano para que se pueda explicarlos naturalmente, los convierten por eso, y sin más prueba, los racionalistas en apócrifos, y quisieran hacerlos pasar por profecías de lo ya pasado, escritas *post eventum*, como por ejemplo, las que se encuentran en la Eneida acerca de la historia de Roma.

La tal crítica admite, según acaba-

[1] Cfr. De Wette, *Tratado de la Crit. Hist., Introducción al A T.*, Berlín, 1852, pág. 282-286.

mos de ver, como auténticas cierto número de profecías, es á saber: las que se refieren, según dicha crítica, á sucesos próximos, que la perspicacia de los Profetas les permitió prever y anunciar de antemano, ó tambien aquellas que tienen por objeto el reinado mesiánico. Porque las profecías concernientes al Mesías quieren los racionalistas suponer que son fruto de las vagas y mal definidas aspiraciones que eran preocupación constante de los judíos, las cuales se han originado de la expectación y esperanza de un futuro libertador, cuya idea se habría implantado, no se sabe cómo, en el pueblo de Israel. Tal es, en sus principales líneas, el sistema en boga. Lleno está de errores en el conjunto y los detalles, y apoyado en asertos arbitrarios. Lo cual procuraremos demostrar, exponiendo y apoyando la enseñanza católica respecto á las profecías.

Mas antes de cerrar este rápido bosquejo del sistema racionalista, no podemos menos de hacer notar que es un proceder puramente arbitrario eso de rechazar la autenticidad de un escrito sólo porque contenga oráculos proféticos. Preciso les sería, para discurrir lógicamente, haber antes demostrado que son imposibles las profecías: punto que el racionalismo rehuye discutir, y que, por otra parte, no podría probar, según más adelante veremos. Ahora, pues, si no está demostrado que sean imposibles las profecías, no se puede en buena lógica rechazar *a priori*, y sin más prueba, la autenticidad de un libro, por que contenga oráculos proféticos; y, sin embargo, semejante sinrazón es casi siempre el argumento decisivo de la crítica.

II. *Definición y naturaleza de la profecía según la doctrina católica.* —Para embrollar las ideas, nada más á propósito que desnaturalizar el sentido de las palabras. Así que, como por ahí empiezan nuestros adversarios en sus discusiones acerca de esta materia, preciso será restablecer ante todo la verdadera significación de la profecía.

Tanto los teólogos como los cristianos todos, en general, han entendido siempre por profecía "la manifestación de lo venidero oculto á las criaturas„ ó para expresarnos con mayor precisión, "la previsión cierta y el anuncio de cosas futuras que no pueden ser conocidas por causas naturales [1]„. La profecía, es, pues, según Santo Tomás [2], un conocimiento impreso por revelación divina en el entendimiento del Profeta. Abraza la profecía una revelación sobrenatural, que ordinariamente descorre el velo de sucesos venideros, y una misión divina para anunciarlos á los hombres. De modo que no toda predicción es profecía. No lo es, verbigracia, la predicción de un eclipse, pues que se prevé por causas naturales que saben los astrónomos; ni corresponde tampoco á los dominios de la profecía la predicción de un acontecimiento que se puede prever. Pero la predicción de la toma de Babilonia por Ciro, anunciada por Isaías doscientos años antes del nacimiento de aquel Príncipe, es seguramente un oráculo profético; pues ningún talento humano podía prever entonces dicho suceso.

El racionalismo echa por tierra estas sencillas y claras nociones. Según Salvador [3], los Profetas de los hebreos eran simplemente oradores públicos: opinión adoptada también por Mr. Miquel Nicolás, para quien "la palabra *Nabi* no lleva consigo en manera alguna la idea de profecía en el sentido de predicción de lo porvenir. El *Nabi* es un orador que defiende, expone y explica la ley mosaica y recomienda su cumplimiento [4].„ De Wette, Kuenen, Reuss y los demás dan definiciones parecidas, más ó menos arbitrarias y nunca conformes á la doctrina católica, pues que excluyen toda revelación divina, todo don sobrenatural, toda predicción cierta de un porvenir lejano ú oculto á los hombres.

Interpretar así la palabra "Profeta„ es desnaturalizar su sentido y tomar una significación accesoria por la principal. Sin duda que los Profetas eran

[1] Cfr. Santo Tomás, *Summa theol.*, 2.ª 2.ae, q. CLXXI, a. 1 y 6; q. CLXXIV, a. 2; Perrone, *Theol. dogm.*, vol. I, cap. III, a. 2. París; Gaume, 1866; Card. de La Luzerna. *Disert. sobre las profecías*, cap. I.

[2] *Summa theol.*, 2.ª, 2.ae, q CLXXI, a. 6.

[3] *Historia de las Instituciones de Moisés*, II, 3.

[4] *Estudios Bíblicos*, Antiguo Testamento, pág. 334. «Para designar un discurso que tenía por asunto las cosas divinas, se empleaba entre los hebreos la palabra profetizar, como se usa entre nosotros la de predicar.» (Herder, *Historia de la Poesía Hebrea*, pág. 302-309.)

oradores; hablaban á los Reyes y á los pueblos en público y en privado para alejarlos de la idolatría y atraerlos de nuevo á la observancia de la ley de Moisés. Pero eso era solamente un lado de su misión, y en los asertos de los racionalistas á este propósito se omite lo principal, es á saber, que los Profetas eran suscitados por Dios y sobrenaturalmente ilustrados para anunciar la voluntad de Dios y en especial la venida del Mesías. Ni es otro el sentido de la voz נָבִיא, que siempre se traduce Profeta (προφήτης en la versión de los Setenta, *propheta* en la Vulgata.) Cierto es que dicha palabra tiene en los Libros Santos un significado, ora más ámplio, ora más estricto; pero siempre, en el uno como en el otro caso, lleva consigo la idea de revelación sobrenatural. En un sentido amplio, el Nabi ó Profeta es "el suscitado por Dios de una manera sobrenatural para manifestar á los hombres sus revelaciones y su voluntad [1]". El Profeta habla en nombre de Dios; es intérprete y envia do suyo cerca de los hombres para hacer saber su voluntad, sus designios, sus revelaciones concernientes al presente ó al porvenir, y en particular las relativas á la venida del Mesías,

"El Nabi, dice el Sr. Le Hir [2], es, así conforme á la etimología [3] como según el uso del razonamiento, aquel á quien Dios inspira y que sirve de órgano á la Divinidad. No es preciso que revele el porvenir, pero es esencial que su palabra sea una revelación divina."

Resulta de esa definición que la noción de Profeta y profecía comprende necesariamente:

1.º Una revelación sobrenatural, revelación que ordinariamente descubre lo porvenir.

2.º Una misión divina.

Decimos, en primer lugar, una revelación sobrenatural, cosa en que no quieren convenir nuestos adversarios, pero que lo demuestra con evidencia el lenguaje de los Sagrados Libros. Por doquiera vemos que á la palabra de los Profetas se la llama "palabra de Dios"; sus visiones son "visiones de Dios". Están llenos del "Espíritu de Dios" y dirigidos por Él. Se les distingue de los adivinos y de los falsos Profetas que no han recibido misión; que hablan por su capricho, sin que Dios les haya hablado, y cuyos oráculos no son más que mentiras [4].

¿Qué sentido pueden tener las siguientes expresiones, que sirven de título á varias profecías, si no indican una revelación sobrenatural? "*Palabra de Dios á Isaías*", "*palabra de Dios á Ezequiel*", "*palabra de Dios á Oseas*", "*palabra de Dios á Zacarías*". Y estas otras: "*Y me dijo el Señor: Mira que yo he puesto mis palabras en tu boca* [2]." "*Suscitaré para ellos un Profeta de en medio de sus hermanos, semejante á ti: y pondré mis palabras en su boca, y les hablará todo lo que yo le mandare* [3]." Isaías, dirigiéndose á Ezequías, da sus palabras como las propias palabras de Dios: "*Por tanto, esto dice el Señor acerca del Rey de los asirios: no entrará en esta ciudad* [4]". Y asimismo: "*Escucha la palabra del Señor de los ejércitos: he aquí que vendrán días en que todas las cosas que hay en tu*

[1] Cognitio prophetica, dice Santo Tomás, est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci, tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit. Horum autem est triplex gradus... Ultimus autem gradus est eorum quae sunt procul ab omnium hominum cognitione: quia in seipsis non sunt cognoscibilia; ut contingentia futura, quorum veritas nont est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud; ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio talium eventuum. (2.ª 2.ae q. CLXXI, a. 3.)

[2] *Etudes bibliques.*—Los Profetas de Israel, cap. I, páginas 55 y 58.

[3] נָבִיא, nabi, viene del verbo נָבָא. La etimología de ese verbo es dudosa. Gesenio, á quien siguen Knobel, De Wette, Redslop y otros, compara el radical נָבָא á נָבַע y le da significación de brotar, proferir, producir con abundancia, como una fuente de agua viva. Fürst, en su magna concordancia hebraica, examina la opinión de Gesenio y la rechaza para sustituirle otra, que no es más segura. Según Fürst vendría נָבָא de na-ba, convencer. Sea lo que quiera de su etimología, ello es cierto, por los pasajes en que lo vemos usado, que el verbo נָבָא designa la acción del Nabi, y significa profetizar. Para Mr. Reville "el nabi es propiamente en su origen el murmullante, el hombre de cuyos labios sale con volubilidad un flujo de palabras, que apenas parece ser dueño de ellas". Más, como observa el Sr. Le Hir, la raiz נָבָא se adapta tan poco al sentido de murmullo, que no se aplica nunca al rumor de una fuente, al mugir de las olas ó al susurro de los árboles.

[1] Jerem., XIV, 14.

[2] Jerem., I, 9.

[3] Deut., XVIII, 18.

[4] Isaías, XXXVII, 33.

palacio y cuanto atesoraron tus padres hasta el día de hoy, será todo llevado á Babilonia [1].„ Y he aquí expresiones más fuertes todavía: "*Y vino sobre mí el espíritu del Señor*, dice Ezequiel [2], *y me dijo habla. Esto dice el Señor Dios: Ay de los Profetas insensatos que siguen su propio espíritu y nada ven.*„

Si esas expresiones no denotasen una revelación divina, carecerían de sentido; y los Profetas que las emplearon habrían evidentemente engañado á sus oyentes dando como palabra de Dios la que no lo era; y serían unos pillos é impostores, como sostenía la escuela de Voltaire, más consecuente en ese punto que la escuela de los racionalistas contemporáneos. Ver en esos textos tan sólo una predicación de la ley mosaica, un llamamiento á la observancia de los mandamientos de la ley de Dios, según pretenden Miguel Nicolás y otros tales [3], parécenos que es dar muestras de excesiva distracción; toda vez que no se trata allí de la observancia de la ley, sino de la predicción de lo porvenir. El anuncio de los sucesos futuros, y sobre todo la descripción del advenimiento del Mesías: he ahí la nota dominante en los libros de los Profetas; he ahí lo que estos llaman la palabra de Dios. Si al mismo tiempo se levantan contra los vicios, si predican contra la idolatría, si, por orden de Dios, llaman nuevamente al pueblo á la observancia de la ley de Moisés, no se sigue de ello que sean unos meros predicadores, y menos aún que prediquen de propia autoridad, pues que claman: "¡ Ay de los Profetas insensatos que siguen su propio espíritu...!„ Más crédito dará, sin duda, todo cristiano á la palabra de San Pedro y de San Pablo que á la de Mr. Renán y Mr. Miguel Nicolás. Y tenemos que, según el Doctor de las naciones, como tambien según el Príncipe de los Apóstoles, la palabra de los Profetas es la palabra de Dios mismo, palabra que ciertamente no viene de los hombres.

He aquí como se expresa San Pablo [4]. "*Dios, que en otro tiempo habló á nuestros padres muchas veces y de muchas maneras por los Profetas.*„ San Pedro lo marca aún con más precisión: "*Porque no traen su origen las profecías de la voluntad de los hombres: sino que los varones santos de Dios hablaron siendo inspirados del Espíritu Santo* [1].„

Sin duda, en todos los citados textos, y en otros análogos, no es preciso, ordinariamente al menos, entender por "palabra„ sonidos articulados que hieran el oído, por más que Dios haya hablado así á Moisés en la zarza ardiente, á Samuel en el Tabernáculo y á los Patriarcas en diversas ocasiones [2]. Trátase, por lo ordinario, de una voz que se hace oir dentro, de una palabra interior que ilumina la inteligencia. Pero que esa palabra sea sensible ó puramente mental, poco le hace para nuestra conclusión, y queda sentado que esa palabra indica una comunicación divina, sobrenatural, hecha al Profeta para que la transmita él de viva voz y á veces por escrito.

Véase otra segunda prueba no menos sólida que la primera. Dios reveló el porvenir á los Profetas, no sólo por una iluminación interior ó por palabras exteriores, sino también por visiones y sueños: "*Si alguno fuere entre vosotros*, dice el Señor á Moisés, *Profeta del Señor, me le apareceré en visión ó le hablaré por ensueño* [3].„ Numerosas son las visiones en los escritos de los Profetas, y hasta ese es el título que llevan las profecías de Isaías; y en Ezequiel, Daniel y Zacarías las visiones forman todos los oráculos. De ahí el que á los Profetas se les llame frecuentemente חֹזֶה Hozeh, y רֹאֶה Roeh "Vidente„. Esta palabra es sinónima de nabi, conforme á aquello del libro I de *Los Reyes* [4]: "*El que se llama hoy Profeta, se*

[1] Isaías, XXXIX, 5-6.
[2] Ezech., XI, 5 y siguientes; y XIII, 3.
[3] Libro citado, págs. 335 y 336.
[4] Hebr., I, 1.

[1] II Petr., I, 21.
[2] Ora admitamos, con la opinión común de la Escuela, que Dios ha aparecido y hablado á los Patriarcas por sus ángeles, ora sostengamos, con varios Padres antiguos y con muchos autores modernos, que les habló por el Verbo divino, que se hizo visible ya antes de la Encarnación, resulta siempre que las palabras pronunciadas herian los oídos corporales. Cuando Dios reveló á Daniel las setenta semamas, le instruyó por la voz del arcángel San Gabriel; y el mismo arcángel fué enviado á la Santísima Virgen para revelarle los designios de Dios.
[3] Num. XII, 6.
[4] I Reg., IX, 9. Mr. Miguel Nicolás (en el citado libro, pág. 306), confundiendo las visiones con los sueños, á pesar de que la Escritura los distingue categóricamente, traduce la palabra hebrea חֹזֶה Hozeh por soñador! Sin duda no

llamaba antes Vidente.„ Esta denominación, aunque menos frecuente que la otra, no cayó por completo en desuso. El autor del libro de *Los Paralipomenos* la emplea bastante á menudo, y la encontramos también trazada por la pluma de Isaías y de Ezequiel. Falso es de todo punto lo que alguien ha pretendido de haberles sido dado ese nombre "por las turbas ignorantes y groseras, que los asimilaban á los adivinos de las poblaciones cananeas„ [1]. Jamás los judíos han asimilado los Videntes á los adivinos, y la Escritura los distingue así por el nombre como por las cualidades, según más adelante veremos.

Los vocablos "Vidente„ y "Visión„ indican bastante por sí mismos una revelación sobrenatural. Pero, con todo, ya que nuestros adversarios quieren confundirlas con las adivinaciones, bueno será añadir aquí algunos textos, que demostrarán hasta la evidencia que las visiones de los Profetas son visiones sobrenaturales. Oigamos á Ezequiel: he aquí el comienzo de su libro: "*Y acaeció en el año trigésimo, el cuarto mes, á cinco del mes, que estando yo en medio de los cautivos, junto al río Chobar, se abrieron los cielos y vi visiones divinas* [2]„. Y más adelante: "*En este mismo día vino sobre mí la mano del Señor, y me llevó allá. En visiones de Dios me llevó á tierra de Israel* [3]„. De análogo modo se expresa Isaías al referir la visión con que comenzó la serie de sus profecías: "*En el año en que murió el Rey Ozías vi al Señor sentado sobre un solio excelso y elevado... Y oí la voz del Señor que decía: ¿á quién enviaré? ¿Y quién irá por nosotros? Y dije: Aquí estoy, envíame. Y dijo: Anda y dirás á este pueblo*„ [4].

A no tratar á Ezequiel é Isaías de visionarios, extremo á que no se atreve todavía el desvarío de la crítica, necesario es admitir que han tenido visiones sobrenaturales. Las visiones que tuvo Daniel, unas veces en sueños y otras despierto, particularmente aquella en que el arcángel San Gabriel le reveló las setenta semanas que habían de transcurrir hasta la muerte de Cristo, no pueden tampoco dejar de tomarse cual visiones sobrenaturales. ¿Cómo es posible se pretenda no ver en ello más que "ficciones„ ó "delirios de imaginación„, cuando Daniel escribe: "Y la visión de la tarde y mañana que se ha dicho, es verdadera... Y yo Daniel perdí las fuerzas y estuve enfermo por algunos días, y cuando me levanté me ocupaba en los negocios del Rey, y estaba pasmado de la visión y no había quien la interpretase [1].„ En la visión de las setenta semanas apareciósele el arcángel San Gabriel mientras estaba él orando.

Otra visión se le mostró después de tres semanas de ayuno, estando á las orillas del Tigris. "Y yo Daniel vi solo la visión, mas los hombres que estaban conmigo no la vieron, sino que se apoderó de ellos un extremo terror y huyeron á esconderse [2]„.

Sería de seguro una "ficción„ harto singular, y un muy singular "delirio de imaginación„ aquel que hiciese huir á varios hombres temblando al aspecto de su compañero que no hubiese visto nada, sino que únicamente se imaginase ver una cosa cualquiera. Y no se arguya que dicha visión habría producido delirio en Daniel, dando así ocasión á temerle; pues Daniel nos dice: "Y habiendo quedado yo solo, vi esta grande visión, y me quedé sin aliento, y se me demudó el rostro, y quedé pálido, perdidas todas las fuerzas [3]„. Así que los compañeros de Daniel huyeron aterrados, no por Daniel, sino por la visión que no veían, pero cuya terrible voz escuchaban. Si nada sobrenatural hubo aquí, que nos expliquen el desfallecimiento de Daniel y el terror de sus compañeros.

Por último, si se intentase decir que esos sueños y visiones nada tienen de sobrehumano, porque son apropiadas al carácter de cada Profeta, como se ve por presentar las visiones de Daniel y Ezequiel color local de la Caldea, mientras que en las de Isaías y Jeremías se

habrá reparado en aquel pasaje del *Libro de los Números*, XII, 6, que acabamos de citar, ni en el del *Deuteronomio*, XIII, 3, donde se dice: «No oirás las palabras de aquel profeta נָבִיא ó aquel soñador חֹלֵם הַהוּא» es un Vidente, y no un חֹלֵם, soñador.

[1] Miguel Nicolás, libro citado, pág. 337.

[2] Ezech., I, 1.

[3] Ezech., XL, 1-24.

[4] Isai., VI, 1-9.

[1] Dan., VIII, 26-27.

[2] Dan., X, 4-7.

[3] Ibid., 8.

advierte el aire de hombres que habitaban la Palestina, responderemos que el Espíritu divino dejaba á cada Profeta sus cualidades naturales y se proporcionaba al genio, carácter y conocimientos de esos Profetas. Servíase para revestir sus revelaciones de las imágenes familiares á los mismos, y, en una palabra, conservaba á cada uno su propio tipo.

Por otra parte, la revelación profética no en todos los Profetas alcanzaba igual grado. Así el Señor dijo á Moisés: "*Si alguno fuere entre vosotros Profeta del Señor, me le apareceré en visión, ó le hablaré por ensueño. Mas no así mi siervo Moisés, que es el más fiel en toda mi casa; porque le hablo boca á boca; y él claramente, y no bajo de enigmas y figuras ve al Señor* [1]". Y también además: "*Y el Señor hablaba á Moisés cara á cara, como suele un hombre hablar á su amigo* [2]". De donde resulta claro que la luz profética concedida á Moisés superaba á la de los demás Profetas.

Añadamos con Santo Tomás [3] que, pues que Dios se revelaba á los Profetas por iluminación intelectual, por palabras, por visiones y por sueños, no era permanente y habitual el don de profecía, sino transitorio, como la palabra, la visión ó el sueño que lo comunicaba. El Espíritu Santo no iluminaba constantemente á los Profetas, y no les revelaba sino lo que Dios quería descubrirles [4].

Que la profecía no es una simple predicación, como quiere suponerlo la escuela racionalista, sino una comunicación sobrenatural de los designios de Dios al hombre, cosa es que resalta también por la distinción entre los Profetas verdaderos y los falsos, tercera prueba no menos decisiva que las dos anteriores.

El racionalismo se forja la ilusión de triunfar aquí, y asimila los profetas hebreos á los adivinos, las sibilas y los augures de los gentiles. Los oráculos de aquellos, dice el racionalismo, son parecidos á los oráculos de los paganos. No conocen el porvenir; predícenlo todos por conjetura; los acontecimientos que son objeto de una predicción efectiva no exceden los límites de la previsión humana [1]. La única diferencia que separa á los Profetas hebreos de los adivinos y de los falsos Profetas en general es que éstos defienden la idolatría y aquellos el mosaísmo; de suerte que en nuestros dias serían, como quién dice, los unos los conservadores y los otros los progresistas.

Esta asimilación que se pretende establecer no existe. Sólo en un punto estamos de acuerdo con la escuela racionalista: en que los verdaderos Profetas predicaban el culto del verdadero Dios y la observancia de la ley mosaica, mientras que los falsos Profetas predicaban la idolatría. Confor-

[1] Num., XII, 6-8.

[2] Exod. XXXIII, 11. Véase Santo Tomás, *Summa theol.*, 2.ª 2ae., 2. 174, a. 2-4.

[3] *Summa theol.*, 2.ª 2ae., q. 171., a. 2. «Ad prophetiam requiritur lumen quoddam intellectuale excedens lumen rationis... Lumen autem dupliciter alicui inesse potest. Uno modo, per modum formae permanentis; sicut lumen corporale est in sole et in igne. Alio modo, per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis, alias oporteret quod semper prophetae adesset facultas prophetandi, quod patet esse falsum... Relinquitur ergo quod lumen prophetarum insit animae prophetae per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur Exod., 33 et III Reg., XIX. Et inde est quod sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetae semper indiget nova revelatione: sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde Is. LX dicitur: mane erigat mihi aurem, et audiam quasi magistrum.»

[4] «Non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant (prophetae).» (Santo Tomás, *Summa theol.*, 2.ª 2ae., q. 171, a. 4.)

[1] «Tales son las concernientes á la caida de la odiosa familia de Acab, la muerte de Ocozías, la retirada de Rabsaces, General de Senaquerib, las funestas consecuencias de la imprudencia de Ezequías, que habia mostrado sus tesoros al Rey de Babilonia, la ruina de Jerusalén y del reino de Judá, inevitable en el conflicto de los caldeos y de los egipcios, etc.» Así se expresa Miguel Nicolás, resumiendo el sentir de la escuela racionalista (Obr. cit. p. 350). Confesamos desde luego que concedemos á la presciencia humana más estrechos límites que los que ahí se le atribuyen. Así Ezequías muestra sus tesoros á los enviados del Rey de Babilonia. En tal ocasión, Isaías (XXXIX, 5-8) le predice que sus tesoros serán un día llevados á Babilonia, lo cual así sucedió doscientos años después. ¿Pudo Isaías prever tal acontecimiento mediante sus luces naturales? Mr. Miguel Nicolás así lo afirma. En cuanto á nosotros, semejante presciencia humana es mas difícil de admitir que las profecías y los milagros. Porque, necesario se hace reconocerlo, nuestra vista tiene respecto á las cosas futuras tan corto alcance, que en el momento mismo en que asistimos al nacimiento de un niño, nadie de nosotros es capaz de decir lo que habrá de ser aquel niño, si su vida será larga ó breve, tranquila ó agitada, feliz ó penosa, digna de estimación ó de menosprecio; ¡y se nos descuelgan éstos ahora diciendo que los Profetas han previsto naturalmente la retirada de Rabsaces antes de que se verificase, y la ruina de Jerusalén doscientos años antes de suceder!

mes nos hallamos en eso, pero en nada más. Porque para nosotros, hay entre los Profetas hebreos y los adivinos paganos la distancia que separa á la verdad de la mentira. Esa asimilación, que imaginan los adversarios, es contraria á todos los documentos contenidos en los Libros Sagrados.

Desde luego, la Biblia á los Profetas los distingue de los adivinos, por el nombre que les dá. Al Profeta se le llama "Nabi„, al adivino קסם "Quesem„, y en ningún pasaje se da este último nombre á los Profetas del verdadero Dios. Tan marcada era esa distinción, que hasta los gentiles mismos la hacían: "*No hay agüero en Jacob*, exclamaba Balaam, *ni adivinación en Israel*„.

Los oráculos de los paganos consistían en sentencias sueltas, sin hilación, sin encadenamiento, sin mutua relación unas con otras; referíanse á sucesos próximos posibles de prever; dábanse por miras interesadas en favor de ciertas personas, ciudades ó partidos, para halagar su vanidad ó sus pasiones, lo cual hacía decir á Demóstenes: la Pitonisa filipiza; eran tan ambiguos y obscuros que, como quiera que saliese el suceso, podía casi siempre aplicarse su cumplimiento, cosa que no somos nosotros quién lo dice, sino Cicerón, en su libro acerca de la adivinación [1], donde añade que muchas veces tales oráculos no se cumplen. Aun en el caso de que el suceso no correspondiese á lo que se esperaba, nada tenían que temer los augures y los arúspices. Añádase, por último, que los adivinos y las sibilas, cuando pronunciaban los oráculos, no eran dueños de sí propios; estaban como fuera de sí, apoderándose de ellos y agitándolos un delirio mezclado de furor, como si un poder oculto los impulsase y compeliese [2].

Hé ahí lo que eran los oráculos paganos; mientras que en los oráculos bíblicos, en las profecías, nada de eso se halla. Estas son numerosas y enlazadas las unas con las otras, y se apoyan mutuamente, de modo que la una demuestra la verdad de la otra. Todas son concernientes á la historia de Israel y de los pueblos con quienes se hallaba en contacto; todas son convergentes hacia el advenimiento del Mesías, cuyas diversas circunstancias predicen de tal manera, que, sin anunciar las mismas cosas, no se contradicen, sino que se harmonizan, se completan y forman en su conjunto una historia anticipada del nacimiento, vida y muerte del Salvador [1]. Ni tienen por objeto acontecimientos próximos, sino sucesos cuya lejanía excluye toda previsión humana, como lo son, en efecto, todas las profecías mesiánicas, y como lo son también las predicciones de Isaías acerca de la destrucción de Jerusalén y del Templo, acerca de la cautividad y acerca de la toma de Babilonia por Ciro y la vuelta del destierro. ¿Cómo con doscientos años de antelación habría podido Isaías prever esos sucesos y llamar por su nombre á Ciro? Cierto es que la crítica, para salir del apuro, ha inventado un Isaías II, desconocido antes, pero no ha podido hasta ahora presentarnos su partida de nacimiento, y muy de temer es que no habrá de encontrarla, puesto que los escritores católicos, y aun ahora recientemente los señores Le Hir, Vigouroux y Trochón han demostrado que nunca ha habido más que un Isaías, y que, lo mismo que por la Historia, no podrían tampoco por la Filología admitirse dos [2].

Los Profetas, empero, anunciaron también acontecimientos próximos; pero entonces añaden circunstancias particulares, que no hubiera podido adivi-

[1] *De Divinat.*, II, 56. En dicho pasaje, dirígese Cicerón al oráculo de Delfos en los siguientes términos: «Tuis oraculis Chrysippus totum volumen implevit, partim falsis, ut ego opinor, partim casu veris, ut fit in omni oratione saepissime, partim flexiloquis et obscuris, ut interpres egeat interprete, et sors ipsa ad sortes referenda sit, partim ambiguis et quae ad dialecticam deferenda sint». Y cita luego el oráculo que dieron á Pirro: «Aio te, Eacida, Romanos vincere posse».

S. J. Chrysost. *Hom. in I Cor.*

[1] «Con que un solo hombre hubiese hecho predicciones acerca de Jesucristo, en cuanto al tiempo y á la manera, y que Jesucristo hubiera venido, conforme á tales profecías cosa sería de infinita fuerza; pero mucho más tenemos aquí. Preséntase un pueblo entero que lo anuncia y que subsiste durante cuatro mil años para dar colectivamente testimonio de las seguridades que tienen, y de las cuales no pueden apartarles ningún género de amenazas y persecuciones. Lo cual tiene una fuerza mucho más considerable todavía.» Pascal, *Pensamientos*, XV, 2.

[2] Cf. Le Hir, *Etudes bibliques*, Paris, 1869, tomo I, página 85 y sig.; Bacuez y Vigouroux, *Manuel biblique*, París, 1881, tomo II, págs. 489 y sig.; Trochon, *El Profeta Isaías*, Paris, Lethielleux, 1878, introducción.

nar el espíritu más sagaz. Así, cuando el Rey de Siria sitiaba á Samaría, y la población se hallaba apretada por el hambre, predice Eliseo que al día siguiente se verá libre la ciudad; y nos dirán que podía preverlo, á lo cual nosotros contestaremos: pase, sin insistir sobre esto, por más que ningunas trazas había de que sobreviniese tal libertad. Pero el Profeta añade: "*Mañana, á esta hora, el modio de flor de harina se venderá por un siclo: y dos modios de cebada, un siclo en la puerta de Samaría*„ [1]. Y, como uno de los Jefes respondiese con una chanza de incredulidad, añadió el Profeta: "*Veráslo con tus ojos, mas no comerás de ello*„. Circunstancias todas que se cumplieron al pie de la letra. ¿Osará alguien sostener que el Profeta había podido preverlas? ¿Dirán, por ventura, que fué efecto del azar el suceder todo así? ¿Que el Profeta había dado su adivinación como lo practicaban los adivinos, y que las diversas circunstancias, tan exactamente descritas, se han verificado fortuitamente? Sería lo mismo que si quisiésemos decir que son obra del azar el cuadro del Descendimiento, de Rubens, y la Concepción, de Murillo. Tiempo ha que Cicerón, con ser pagano, dejó formulada la contestación á semejante sofisma. "Unos colores arrojados al acaso sobre una mesa, pueden figurar los contornos de una cara; pero, ¿piensas, acaso, que con esparcirlos así, fortuítamente, podría formarse la hermosura de la *Venus* de Cos? Si un cerdo hubiese hecho en la tierra con el hocico la letra A, ¿podrías por eso sospechar que sea capaz de trazar así la *Andrómaca* de Ennio?„ [2]

Podríamos multiplicar así tales ejemplos. El falso Profeta Hananías arranca del cuello de Jeremías las cadenas, diciendo: "Esto dice el Señor: Así quebraré el yugo de Nabucodonosor, Rey de Babilonia, después de dos años de días„.—Jeremías le responde: "Este año morirás, porque has hablado contra el Señor„. Y murió efectivamente en el séptimo mes [3]. El primer año de Nabuconosor, Rey de Babilonia, anuncia Jeremías que la cautividad durará setenta años [1], y la Historia confirma su profecía. ¿Podrá decirse que fué el acaso quien le inspiró, quien le reveló la muerte de Hananías, y la duración de la cautividad?

Otro carácter distintivo de la verdad vemos en los Profetas hebreos, y es que, lejos de hablar con un fin interesado para halagar las pasiones y el amor propio, reprimían los vicios, las injusticias, y, sobre todo, la idolatría de los Reyes y de los pueblos, y les declaraban los castigos divinos que iban á sobrevenir, sin que temor de amenazas, ni prisión, ni muerte, ni nada fuese bastante para hacer enmudecer la voz valerosa de aquellos predicadores inspirados. Jeremías predice á Jerusalén su completa destrucción á causa de sus crímenes; cógenle los sacerdotes clamando: "¡Muera!„ Jeremías repite con más fuerza su predicción, y es puesto en prisiones. De igual modo fueron tratados los demás Profetas [2]. Ni tenían tampoco los Profetas hebreos en sus discursos nada de aquel furor, delirio y turbación rayana de la demencia, que caracterizan al oráculo pagano. Ya fuesen sobrenaturalmente iluminados en el estado de vigilia, en éxtasis ó en sueño, anunciaban sus revelaciones y visiones sin turbación, con palabra clara, persuasiva y poderosa, predicando al mismo tiempo la virtud, el culto del Dios verdadero y la abolición de la idolatría. No les guiaba interés humano alguno, y del mismo modo que no buscaban los honores, no temían tampoco las persecuciones.

Las más veces, Dios se revelaba á los Profetas por una iluminación interior. En tal caso no perdían el uso de sus facultades, ni se efectuaba turbación ó modificación alguna en el regular y normal ejercicio de su inteligencia y de su voluntad. "Profetizaban, dice San Juan Crisóstomo, con plena y entera libertad é inteligencia [3].„ Podían hablar ó callarse; ninguna coacción les encadenaba; se honraban de ser due-

[1] IV *Reg.*, VI-VIII.
[2] *De Divinat.* I, 13.
[3] Jerem., XXVIII.

[1] Jerem., XXV, 11.
[2] Hablando de los Profetas, dice San Pablo: «Qui per fidem vicerunt regna, obturaverunt ora leonum... Alii vero ludibria experti, insuper et vincula, et carceres: lapidati sunt, tentati sunt, in occisione gladii mortui sunt». Hebr., XI,36-37.
[3] *Hom. in I Cor.*, n. 2.

ños de sí mismos. Así vemos que Jonás huyó, que Ezequiel empleó retardos y Jeremías opuso dificultades. Dios no les doblega á la fuerza, sino que emplea para con ellos consejos, exhortaciones y amenazas sin perturbarles nunca el ánimo. Cosa propia del demonio es el perturbar, causar furor y obscurecer la inteligencia, así como es propio de Dios el iluminar y enseñar con inteligencia lo necesario. En el éxtasis y en el ensueño perdía el Profeta el uso de sus sentidos; pero no tenía nada de desordenado, nada del delirio que caracterizaba los oráculos paganos [1].

En todos los estados tenía el Profeta conciencia de lo que profetizaba, aunque no siempre comprendiese todo el alcalce de ello.

Por otra parte, para comprobar mejor la misión divina de ios verdaderos Profetas y sus luces sobrenaturales, había Dios dado signos ciertos, que se hallan expresados en la Escritura, mediante los cuales podía distinguirse con seguridad entre los Profetas verdaderos y los falsos, y esto ya desde aquel tiempo en que, según Mr. Reville, se hallaba aun el profetismo en su "período de incubación„. Porque es de saber que desde la época de Moisés, al lado de los Profetas inspirados, hubo, durante todo el curso de la historia de Israel, Profetas de mentira, que se daban por suscitados de Dios é intérpretes de sus mandatos.

La primera señal de un falso Profeta era manifiestamente el error, la predicación de la idolatría, toda vez que Dios no puede adornar el error con las galas sobrenaturales de la profecía, prestando así garantías á la mentira. "*Si se levantare en medio de ti un Profeta*, dice el Señor en el Deuteronomio [2], *ó quien diga haber tenido alguna visión en sueños, y pronosticare alguna señal ó prodigio, y acaeciere lo que habló, y te dijere: vamos, y sigamos dioses ajenos, que no conoces, y sirvámosles, no oirás las palabras de aquel Profeta ó soñador... Y aquel Profeta ó forjador de ensueños será muerto.*„ Algo más adelante añade el Señor: "*Mas el Profeta que, corrompido de presunción, quisiese hablar en mi nombre lo que yo no le he mandado que dijera, ó hablare en nombre de dioses ajenos, será castigado de muerte. Y si dijeres secretamente en tu pensamiento: ¿Cómo puedo yo discernir cuál es la palabra que el Señor no ha hablado? Tendrás esto por señal: Si lo que aquel Profeta hubiere vaticinado en el nombre del Señor no se verificare, ésto no lo habló el Señor, sino que se lo forjó el Profeta por orgullo de su corazón*[1].„ Así, pues, el no cumplirse la predicción era otra de las señales de la falsa profecía. Parece aquí como si Dios hubiera querido cerrarle todas las salidas á la crítica, la cual no quiere admitir lo sobrenatural en la profecía y define al falso Profeta: "Un hombre que pretende predecir lo que Dios no le ha dicho„.

No era aún bastante marcar las señales seguras de la falsa profecía; precisábanse también las que habían de atenderse para discernir á los Profetas verdaderos, y la Escritura tampoco omite el dárnoslas. En primer lugar la irreprochable vida de los Profetas, sus virtudes, su celo en servir al Dios verdadero indicaban ya que aquellos hombres no eran unos impostores. Sin embargo, como los falsos Profetas podían por hipocresía aparentar la piedad y decirse enviados de Dios, sin serlo de ningún modo, había dado el Señor otras señales seguras é infalibles. Así es que Dios demostraba la misión de los Profetas otorgándoles el don de milagros. Célebres son por los suyos Moisés, Elías y Eliseo. Las profecías de Isaías y de Daniel van acompañadas de prodigios. A menudo confirmaba un Profeta las profecías de otro Profeta, como lo vemos en Jeremías, que confirma á Isaías [2].

Mas frecuente aún era el confirmar un Profeta su misión con profecías, que, realizándose en seguida, garantizaban el cumplimiento de las demás. Así cuando Senaquerib amenaza á Jerusalén y Ezequías teme por su corona, hasta el punto de dar sus tesoros para aplacar

[1] Cf. Santo Tomás, *Summa theol.*, 2.ª 2.æ, q. 173, a. 3.
[2] Deut., XIII, 1-5.

[1] Deut., XVIII, 20-22.
[2] Compárese, Is., XIII y siguientes con Jerem., XLVI y siguientes.

al conquistador, y, sin que baste remedio alguno, prosigue Senaquerib sus proyectos, y su general Rabsaces sitia á Jerusalén; cuando ya Ezequías y su pueblo se creen perdidos, entonces es cuando Isaías manifiesta de parte del Señor á Ezequías lo siguiente: "*Esto dice el Señor acerca del Rey de los asirios: No entrará en esta ciudad, ni arrojará allí saetas, ni la ocupará el escudo, ni levantará trinchera alrededor de ella. Por el camino que vino, por el mismo se volverá; y no entrará en esta ciudad, dice el Señor*„ [1]. Aquella misma noche vino el ángel del Señor é hirió en el campo de los asirios 185.000 hombres, y al levantarse á la madrugada, vióse el campo sembrado de cadáveres. Y Senaquerib, Rey de los asirios, se volvió á Nínive [2]. Este hecho se halla mencionado en varios lugares de los sagrados libros, y está tan bien fundado que nuestros adversarios no intentan negarlo. De Wette, con todo, califica esto de mito redactado con posterioridad á Isaías. Mr. Reville parece admitir la redacción, pero niega el milagro. "La opinión más extendida, dice el teólogo de la *Revista de ambos mundos*, es que la partida fué motivada por una peste que se declaró de pronto entre los soldados.„ Una peste que se lleva en una noche 185.000 soldados en un ejército, presenta indudablemente algo de maravilloso, y nos parece más difícil de admitir que el milagro mismo. Si absolutamente se quiere que haya intervenido la peste, como el historiador Josefo lo refiere, diremos que muy bien podía la peste ser enviada por el ángel exterminador, y el carácter fulminante de sus ataques, como también el inaudito número de víctimas, bastante muestran que no es una peste natural.

Mr. Miguel Nicolás no trata del milagro, pero niega la profecía; su parecer es que Isaías previó el hecho por sagáz perspicacia de su espíritu. ¡Y ésto, cuando ni Ezequías ni ninguno de los hombres instruidos que le rodeaban había sospechado tal desenlace! Así que M. G. Rawlinson prefiere asimilar dicho suceso á la fábula contada por el sacerdote Sethon y conservada por Herodoto, según la cual Sethon habría recibido de lo alto la promesa de una gran victoria; mas á la segunda noche invadieron los ratones el campamento de los asirios, cerca de Pelusa, y royeron los carcajes, los arcos y las correas de los escudos, de manera que al día siguiente los enemigos se hallaron en la imposibilidad de combatir. Para admitir semejante asimilación se necesita rechazar el relato de Isaías, la autoridad del libro IV de los Reyes, del Eclesiástico, de los Macabeos y del historiador Josefo, y á ese andar pronto no quedaría nada histórico en toda la Historia Sagrada; de modo que fuerza es admitir el relato tal como es, con el milagro y la profecía.

Jeremías y Daniel hicieron igualmente profecías, cuyo inmediato cumplimiento demostró la divinidad de su misión profética. Y hasta vemos respecto á Daniel que semejante cumplimiento fué tan notable, que los reyes de Babilonia, aunque idólatras, le elevaron á las primeras dignidades. Y á Jeremías le vemos también retar á los falsos profetas al cumplimiento de lo predicho. "El Profeta que profetizó paz, cuando se cumpliere su palabra, se sabrá que es Profeta que en verdad envió el Señor.„

Convendrá resumir ahora aquí brevemente las nociones que dejamos expuestas. Según la Biblia, es falso profeta quien falsamente se dice enviado de Dios, quien inventa sueños y visiones divinas que no ha tenido, quien pretende revelar el porvenir que ignora y pronuncia oráculos que no ha recibido del cielo. Es, por el contrario, verdadero Profeta quien ha recibido la misión de profetizar; quien, por revelaciones, visiones ó sueños, ha adquirido conocimiento del porvenir y lo anuncia á los pueblos, dando señales ciertas de su misión divina. Resulta, pues, de esta tercera prueba, como de las dos anteriores, que, según los Sagrados Libros, los profetas hebreos son hombres suscitados por Dios, y sobrenaturalmente ilustrados por las revelaciones divinas. Convertirlos en simples predicadores ú oradores públicos y nada más, es desconocer extrañamente la enseñanza de los libros donde se pretende encontrar la base de esos pe-

[1] Is., XXXVII, 33-34; IV Reg., XIX, 32-33.
[2] Is., XXXVII, 36-38; IV Reg., XIX, 35-36.

regrinos asertos, Así que con lo que llevamos dicho creemos hay bastante para todo entendimiento no ofuscado de prevenciones.

Respecto á la misión profética, es innecesario insistir. Todos los Profetas han sido enviados de Dios, y los más de ellos nos refieren al principio de sus profecías de qué manera los llamó y envió Dios. Isaías recibió su misión en una visión célebre; Jeremías fué destinado para profeta desde el seno materno; Ezequiel fué llamado al ministerio profético en las riberas del Chobar; Amós, cuando se ocupaba en apacentar el ganado; Eliseo, cuando estaba con la mano en el arado, y así otros. Es una prueba más, y con indicarla basta. Despues de lo cual, resulta chocante oir á Mr. Reville decirnos que "el Profeta en los primeros tiempos poco más es que un decidor de la suerte, un hombre capaz, por ejemplo, de indicar el sitio en que se hallan las cosas perdidas„ [1]. Y, por añadidura, según dicho autor, ese su período "de incubación„ dura hasta Samuel, y sólo entonces es cuando "el profetismo, todavía desordenado, comienza á organizarse„.

Siendo la profecía uno de los criterios de la verdadera Religión, ha querido Dios que existiese desde los comienzos del mundo. Abraham, Isaac, Jacob, Moisés fueron Profetas y se les denomina á veces así en la Escritura. Nos han dejado oráculos claros y precisos acerca de la posesión de la tierra de Canaan por sus descendientes, y han predicho el advenimiento del Mesías y señalado el tiempo de su venida. Abraham vió que saldría de su raza por Isaac y no por Ismael; vió benditas en Él todas las naciones; Isaac le saludó en la posteridad de Jacob, y no de Esaú; Jacob marcó el tiempo preciso en que "Aquél que había de ser enviado„ nacería de la tribu de Judá, hijo cuarto del mismo Jacob; Moisés describió su carácter de Taumaturgo, de Profeta y de Legislador. ¡Y vendrán á decirnos que esos Patriarcas no eran más que "echadores de suertes„! Sólo la "crítica„ puede permitirse semejantes audacias. Sólo ella puede también perjeñar que, desde Samuel hasta la cautividad, "el profetismo, rectificándose uno y otro día, irá dejando cada vez más de ser el arte de predecir y transformándose en predicación religiosa y moral, fundada sobre un cierto número de principios fijos„ [1]. Basta leer los libros de los Profetas para ver que, lejos de transformarse en mera predicación, el "profetismo„, ya que quieran llamarlo así, se ocupa, al contrario, constantemente en descorrer el velo del porvenir. Casi no se encuentra otra cosa en Ezequiel, Daniel y Zacarías, mientras que de los oráculos de los Profetas contemporáneos de David y Salomón nada ha llegado á nosotros, excepto lo que se halla en los escritos inspirados de aquellos dos grandes Reyes.

Mas la escuela de Voltaire viene en auxilio de la crítica con algunos principios de Filosofía, y nos dice: "La profecía es imposible, por ser evidente que no se puede saber lo por venir, ya que no se puede saber lo que no es„ [2], y añade "que si fuese posible la profecía, destruiría la libertad humana, porque lo que está predicho debe necesariamente suceder„.

He aquí ahora nuestra respuesta: Dios es eterno. No hay para Él ni pasado ni futuro. Su ciencia comprende todos los acontecimientos sin distinción de tiempo. Todo lo que sucederá, como todo lo que ha sucedido, está presente á su eterna é infinita ciencia. "*Dios*, dice el autor del Eclesiástico [3], *conoce todo saber, y registra la señal de los tiempos, declarando las cosas que pasaron, y las que están por venir, descubriendo los rastros de las que están escondidas.*„ Y San Jerónimo [4], á propósito de la presciencia divina, dice: "para quien (para Dios) todas las cosas futuras son ya sucedidas, y á quien antes de que se realice le son todas las cosas conocidas„. Si, pues, Dios conoce las cosas futuras, si ve presentes en su eternidad las acciones libres que ejecutará el hombre, puede dar conocimiento de ellas á quien Él quiera. Si su presciencia no destruye la libertad humana, ¿por

[1] *Revista de Ambos Mundos*, año 1867, tom. LXIX, pág. 839.

[1] Ibidem.

[2] Voltaire, *Filosofía de la Historia*, cap. XXXI, Oráculos.

[3] *Eccl.* XLII, 19.

[4] *In Epist. ad Ephes.*, I, 1.

qué habrá de destruirla el conocimiento que comunica Él á los Profetas? Para hablar con exactitud: no suceden las cosas por estar predichas, sino que están predichas porque Dios sabe que sucederán.

Se nos objeta, en fin, la obscuridad de las profecías, que San Pedro mismo confiesa cuando compara el oráculo profético á "una antorcha que luce en un lugar tenebroso hasta que el día esclarezca„ [1]. No negamos esa obscuridad, y reconocemos que la interpretación de las profecías es difícil; pero de eso no puede sacarse que no haya profecías.

La obscuridad de los oráculos proféticos depende de diversas causas. Primeramente de la naturaleza misma de la profecía; pues como las profecías anuncian cosas futuras, no es fácil hasta tanto que se realizan formarse de ello una idea enteramente exacta. Pasa como con las señas personales de un sujeto, que los que las tienen á la vista, no por eso conocen al sujeto antes de verle; pero, luego que se presenta, es reconocido por las señas y éstas á su vez son entonces mejor comprendidas.

Además, los Profetas ven, como Dios, las cosas futuras sin distinción de tiempo. Así que juntan en una profecía misma sucesos que han de realizarse en tiempos diferentes, y pasan á menudo del uno al otro sin transición, de lo cual tenemos un notable ejemplo en la profecía referida en el capítulo XXIV de San Mateo, donde Nuestro Señor trata juntamente la predicción del fin del mundo y la de la ruina de Jerusalén. "Las visiones proféticas, dice el señor Glaire [2], guardan mucha analogía con los cuadros en perspectiva. Porque así como en esa clase de cuadros no están representados todos los objetos con la misma claridad, sino que los más cercanos se hallan pintados con colores más fuertes y distintos, al paso que los más distantes lo están sólo de una manera obscura, perdiéndose en la lejanía; así también en las perspectivas proféticas, están los acontecimientos proximos, ordinariamente, descritos con mayor claridad y distinción, mientras que los otros, representados más obscuramente, se pierden, por decirlo así, en la noche de los tiempos. Y puesto que en las perspectivas de los pintores los objetos próximos y los lejanos se tocan realmente en el lienzo, y no aparecen separados sino merced á una como niebla graduada, que el arte del pintor ha sabido hábilmente procurar, en las de los Profetas, donde falta esa niebla artificial que pueda hacer discernir la distancia de los objetos, preséntanse á nuestra vista los acontecimientos próximos y los remotos como si en efecto se tocasen.„

Otra causa de obscuridad es nuestra ignorancia. Muchas cosas que eran familiares á los contemporáneos de los Profetas, nos son ahora desconocidas; por donde resulta que lo que para ellos era claro, no lo es para nosotros, de suerte que no entendemos multitud de alusiones á lugares, tiempos, usos y costumbres, y muchas metáforas tomadas de objetos naturales ó de costumbres del pueblo sólo nos presentan un sentido obscuro, porque no conocemos de un modo suficiente ni la lengua ni los objetos de que están tomadas dichas expresiones. Conforme á lo cual, vemos que, con los descubrimientos arqueológicos en Palestina y los progresos de lo que se llama Asiriología y Egiptología, se ha logrado ya y se logrará en lo sucesivo disipar muchas obscuridades y explicar muchos pasajes que habían permanecido hasta hoy incomprensibles.

Vamos á terminar. Con lo que hemos dicho acerca de la verdadera definición y naturaleza de la profecía, queda sentado, por una parte, que no puede el racionalismo negar el carácter sobrenatural de ciertos oráculos, sino negando su autenticidad, y por otra que tampoco puede rechazar esta autenticidad, sino oponiendo, digámoslo así, como excepción previa, la pretensión *apriori* de que la profecía no puede existir: proposición cuya demostración rehusa. Al discutir en diversos artículos las profecías mesiánicas, traemos un nuevo argumento contra semejante proposición; pues tenemos derecho para decir: existen verdaderas profecías; luego es posible la profecía.

T. J. Lamy.

1 II Pet., I, 19.
2 *Introducción á la Sagrada Escritura*, tomo III, pág. 3.

PROGRESO.—I. Palabra nueva podemos decir que es ésta para expresar una idea tan antigua como el mundo, la de perfección y adelantamiento, ya en el orden intelectual y moral, ya en el físico y material.

Tiene dicho vocablo una significación restringida ó relativa, y otra general ó absoluta. La primera, que es la menos importante, y en cuyo examen no nos toca ocuparnos aquí, aplícase á cada perfeccionamiento en particular, de cualquiera categoría que sea; la segunda, que es la de que vamos á tratar, abraza á la vez todos los géneros de desarrollo y perfeccionamiento: representa el *progreso* mismo, y no *tal* ó *cual progreso*. Desde el punto de vista católico, comprende el progreso general y absoluto dos condiciones esenciales: ha de ser 1.°, *integro*, y 2.°, *harmónico*, en el desarrollo de los bienes concedidos al hombre por Dios. Si se desenvuelve la razón sola y no la fe, si se perfecciona el cuerpo y el alma no, si los individuos se hacen en alguna manera mejores, y no así la familia y la sociedad, si el ser natural adquiere auge en el mundo y no el ser sobrenatural, habrá progresos, pero no el progreso. Y si el cuerpo progresa en detrimento del alma, la razón en detrimento de la fe, la naturaleza en detrimento de la gracia, el poder civil en detrimento del poder sagrado; si, en una palabra, la harmonía que Dios ha querido, y el equilibrio que ha instituído entre los diversos grados de perfección de que ha decidido constase su obra, se rompen en provecho de tal ó cual categoría, y, por consiguiente, con desventaja de las demás, entonces podrá suceder que haya algún progreso, pero no tendremos tampoco el progreso en sí mismo.

II. Los enemigos del Catolicismo le achacan que es enemigo del progreso, ó que al menos no siente interés por él ni le presta concurso alguno. A lo cual la Iglesia, por boca de León XIII, responde: "Por lo tanto, eso que dicen de que la Iglesia mira con malos ojos la moderna constitución de las sociedades, y repudia indistintamente cuanto ha producido el ingenio de estos tiempos, es una vana é infundada calumnia. Repudia, ciertamente, la locura de las malas opiniones, desaprueba los criminales intentos de las sediciones, y especialmente aquel estado de los ánimos en el cual se encierran los comienzos de un voluntario alejamiento de Dios; pero ya que toda verdad sólo de Dios puede proceder, por ende cualquier resultado verdadero que indagando se obtenga, reconócelo la Iglesia como un vestigio, digámoslo así, de la mente divina. Y, como en la naturaleza de las cosas ningunas verdades hay que perjudiquen á la credibilidad de la doctrina divinamente revelada, y sí muchas que la confirmen, y como el descubrimiento de cualquiera verdad puede mover al conocimiento de Dios ó á sus alabanzas, de ahí que todo adelantamiento que venga á ensanchar los límites de las ciencias será siempre con gozo y agrado de la Iglesia; la cual, con su acostumbrado celo, fomentará y promoverá, así como las demás ciencias, aquellas que tienen por objeto el estudio de la naturaleza.

Y si en tales investigaciones de la ciencia, surge algún nuevo invento, no lo contraría la Iglesia, ni repugna el que se busquen varias trazas para el decoro y comodidad de la vida; antes bien, como enemiga que es de la inercia y de la desidia, desea mucho que con el ejercicio y la cultura produzca el humano ingenio copiosos frutos; presta alientos á toda clase de artes y oficios; y, dirigiendo, en virtud de su acción, todas esas ocupaciones al bien y á la salud eterna, se esfuerza en impedir que la inteligencia é industria del hombre vengan torcidamente á apartarle de Dios y los bienes eternos„. (Encíclica *Immortale Dei*, del 1.° de Noviembre de 1885.)

III. No andan los adversarios escasos en objeciones contra esa solemne declaración en que el Soberano Pontífice ha resumido las de sus dos predecesores y de todo el episcopado contemporáneo. Veamos, pues, tales objeciones.

1.ª El Catolicismo, dicen los adversarios, no puede amar el progreso, porque teme las causas de éste, que son la curiosidad del espíritu y el gusto de las investigaciones; sus medios, que son el libre examen y el método positivo; sus resultados, que son la destrucción de lo sobrenatural y de todas las supersticiones, la ruina de la antigua

Metafísica, y la substitución de la Ciencia Moderna á la Escolástica.

2.ª El progreso es el ideal del libre pensamiento, el fruto del espíritu liberal, cuando no revolucionario; ¿cómo, pues, ha de poder amarlo la Iglesia?

3.ª El progreso es el factor principal de la fortuna, las riquezas y los placeres; y la Iglesia, enemiga de tales consecuencias, necesariamente lo habrá de ser del principio.

4.ª El progreso es incompatible con los dogmas inmutables, con los caracteres encadenados é inmovilizados, con los sacramentos misteriosos y las prácticas enervantes del Catolicismo.

5.ª La educación que se da en su gremio es antipática á todo progreso formal; tiende más bien á hacer retroceder las almas hasta la Edad Media.

6.ª ¿Qué progreso moral se ha visto en la Iglesia, que no se haya visto en grado igual, si no superior, fuera de ella?

7.ª El tan alabado medio de la confesión y de la dirección espiritual no ha elevado á los pueblos católicos al primer lugar, ni la comunión tampoco.

8.ª ¿Es posible en la tierra el progreso con una religión que quiere obligar á la humanidad á que siempre fije sus miradas en un mundo problemático?

9.ª Y ¿no ha condenado el Papa Pío IX esta proposición extremadamente verdadera: Que el Pontífice Romano debe reconciliarse con el progreso y la civilización moderna?

IV. Tales objeciones y muchas otras por el estilo apenas llegan á ser especiosas; que lo que es de sólidas nada absolutamente tienen.

1.º En varios lugares de este Diccionario, hemos hecho ver que la Iglesia favorece y alienta la inclinación á saber y la afición á las investigaciones: sólo censura los excesos que en eso hay realmente, y que son en realidad censurables; porque al cabo limitada es la inteligencia humana, y tiene sus linderos, que debe respetar. La ilimitada libertad de examen, en presencia de las afirmaciones divinas y de otros varios asertos que tienen derecho á ser respetados, no es filosófica ni moral. El método positivo tiene su bondad; pero no cuadra á todos los órdenes de verdades. A la Iglesia le desagrada más que á nadie la superstición; pero lo invisible, lo espiritual, lo sobrenatural están muy lejos de ser supersticiones. La antigua Metafísica cristiana, en sus partes esenciales, y dejando á un lado detalles secundarios, ha conservado toda su solidez; y las ciencias modernas le proporcionan cada día un inesperado mayor abundamiento de demostraciones; y así podemos decir que la Escolástica se rectificará, completará y robustecerá; pero no será abatida ni reemplazada.

2.º Los librepensadores y los revolucionarios tienen una falsa noción del progreso, y se forjan de él una falsa idea; y, naturalmente, un progreso así no lo quiere la Iglesia. Mas hay un progreso que de Dios viene y á Dios se dirige, impulsando todas las cosas hacia ese adorable y luminoso fin; y este progreso, el único verdadero, el único posible, sí que halla en el catolicismo afecto, favor y amparo, sí que tiene por principal é indefectible factor la acción de la Iglesia.

3.º Indudable es que ésta no aprueba, ni puede aprobar fortunas mal ganadas, placeres culpables, riquezas injustamente adquiridas ó empleadas en malos usos. Este es el sentido en que, acorde con toda la Escritura, acorde con Jesucristo y sus Apóstoles, y, aun sin subir tan alto, acorde también con todos los filósofos honrados y con todos los hombres de buen juicio, se declara la Iglesia contra los honores, los placeres y las riquezas. Mas cuando esas tres clases de bienes —pues la Iglesia los reconoce como tales, á diferencia de los maniqueos de diversas épocas— cuando esas tres clases de bienes, decimos, tienen una procedencia limpia, un empleo racional, un fin bueno, los autoriza y los hace entrar en la esfera del progreso universal. Sus anatemas recaen sólo sobre los vergonzosos é inmorales abusos cometidos en busca de esas cosas, y en el uso y distribución de las mismas.

Y prueba evidente de ello es que tiene muchas y minuciosas enseñanzas, ya pastorales, ya teológicas, para la reglamentación racional y cristiana de esos asuntos. Y muy de notar es que sus enseñanzas son de lo más útil para la adquisición y conservación de esos mis-

mos bienes. ¡Cuántas veces, por ejemplo, no se ha comprobado, con el ilustre economista Le Play, que la observancia de los mandamientos de Dios, procurada por la Iglesia, es un elemento capital de prosperidad para los individuos, las familias y las naciones! No puede, pues, la Iglesia en manera alguna asustarse del progreso como causa de fortuna, placer y riqueza. Se asusta, sí, de la decadencia que lleva consigo una falsa noción y un empleo criminal de esos bienes: en cuyo sentir ciertamente, no podrá menos de estar á su lado toda persona de buen juicio.

4.° La inmutabilidad de nuestros dogmas no empece tampoco para que haya á la par un constante progreso en su inteligencia y en su aplicación á las necesidades de la humanidad. La constancia que se recomienda á los católicos no se opone, en verdad, á que deban tender siempre á ser más perfectos, como su Padre celestial es perfecto. Los Sacramentos y las demás prácticas del Catolicismo tienen su razón de ser en el designio de otorgarnos medios para reparar las caídas pasadas y para preparar ulteriores adelantamientos en el camino de la perfección. ¿Hay, por ventura, en todo esto algo que sea incompatible, ó, mejor dicho, que no sea ventajosamente compatible con la idea de progreso? Porque, en fin, el progreso no es el trastorno, el desorden, la revolución; sino que debe ser el desarrollo lógico, prudente y durable de las perfecciones anteriormente adquiridas. La idea moderna de progreso y la idea católica de perfección deben, pues, interpretarse de idéntica manera, y si así no sucede, es que se ha falseado la idea de progreso.

5.° La educación fundada en los principios católicos es de tal modo favorable al progreso que podemos sin exageración decir que, durante dieciocho siglos, no ha habido progreso en el mundo sino por ella, y que hoy todavía continúa formando, y en muy considerable número, hombres de progreso. Mas por lo que toca al progreso incompatible con la sana Teología, y aun también ya con la sana Filosofía, convenimos en que la educación católica no le es ni le será nunca favorable. La Edad Media, cuyas glorias nos complacemos en reconocer, ha tenido sus sombras y sus errores, que no queremos, y á los cuales el progreso moderno, si no fuese corregido por la doctrina de la Iglesia, nos haría, sin duda, volver para llevarnos más abajo todavía, hasta traernos otra vez al paganismo y á la barbarie. Pruebas convincentes de ello se ofrecen á nuestra vista. Considérese, si no, á qué extremo ha conducido la filosofía racionalista los espíritus de sus adherentes, y á que situación ha reducido la industria materialista las clases obreras. No; no es la Iglesia quien retrograda, sino sus adversarios.

6.° Para comparar el progreso moral de la Iglesia romana con el de las sectas religiosas ó irreligiosas, preciso es: *a)* no atribuir á la Iglesia los defectos y vicios que puedan encontrarse en sus súbditos, pero que, lejos de proceder de sus doctrinas, están en manifiesta contradicción con las mismas; *b)* no atribuir tampoco á las sectas adversas el bien que hayan podido heredar de la Iglesia cuando de ella se separaron, y que hayan conservado después por un resto de catolicismo más ó menos inconsciente, y no atribuirles, sobre todo, el bien que puedan producir por un movimiento de regreso hacia Roma, que, de cierto tiempo acá, se echa de ver fácilmente en algunas regiones; *c)* no poner en paralelo pueblos naturalmente apasionados y violentos con otros naturalmente calmosos y sosegados; *d)* no confundir tampoco lo que en bien ó en mal pueda dar de sí el régimen político con lo que la Religión produce de suyo y por su propia influencia. Y, una vez deslindada así la cuestión de los elementos que pudieran falsearla, manifiestamente se resuelve en favor de la Iglesia católica. Porque en ella el celo por la gloria de Dios y la santificación de las almas ha producido efectivamente un movimiento á cuya extensión, intensidad y permanencia nada hay que pueda equipararsele en las sectas. Cuanto de verdad, de belleza, de riquezas y de recursos materiales ó morales, han comunicado al universo mundo desde el principio de la era cristiana la Literatura, la Filosofía, la Teología, la erudición, las Bellas Artes, la caridad así pública como privada, fruto es en gran parte, casi

en todo, del espíritu católico. No repetiré aquí lo que dejamos dicho en varios artículos de este DICCIONARIO, señaladamente en los correspondientes á las palabras *Iglesia* y *Papado;* pero tengo el derecho y el deber de deducir, como conclusión, que el verdadero progreso tiene su centro en el Papado y que ese es el vívido foco de donde se difunden é irradian sus benéficos resplandores.

7.º Ni temo tampoco afirmar, si se observan las precauciones que ha un momento indicábamos como precisas para que pueda resultar exacta y útil una comparación de la moralidad de los diversos pueblos, no temo, decía, afirmar que la eficacia de la confesión y de la dirección espiritual aparecerá como uno de los datos culminantes en la historia del progreso.

Noticia hay de que varios sabios de la antigüedad, y especialmente Pitágoras, vislumbraron en cierto modo su importancia. Ni se ignora tampoco que los anglicanos, y hasta los luteranos, comienzan á echar de menos el sacramento de la Penitencia, cuya supresión habían llevado á cabo los pretendidos reformadores del siglo XVI. Y en realidad, bien practicados esos ejercicios íntimos de examen de conciencia, contrición, propósito firme, confesión y exhortaciones, expiación y reparación, pueden, aun hecha abstracción de la influencia sobrenatural del Sacramento, contribuir en muy eficaz manera al progreso moral del cristiano y del ciudadano. Y el progreso moral no sólo es el más importante de todos, sino que es también la condición *sine qua non* de los demás, ya que sin él, todo progreso intelectual, científico y material se pone fatalmente al servicio de las pasiones, que son los peores enemigos del progreso individual y social. ¿Quién no ve que el orgullo, la intemperancia, la lujuria, la pereza, los vicios y desórdenes todos por fuerza han de ser una remora para el adelantamiento de la humanidad? Y ¿puede darse nada mejor que los confesores y directores, cuando formalmente les prestamos atención, para remover esos obstáculos y devolver al entendimiento y la voluntad la libertad de su marcha, y la fuerza de sus vuelos? Podrá un observador superficial imaginarse que esto es un ensueño, y que los pueblos que no se confiesan valen tanto y aun más que los que tienen la confesión. Pero quién sepa mirar bajo las brillantes apariencias la realidad de las cosas cual en sí son, ve la corrupción de los individuos, las familias y las sociedades subir á modo de creciente marea, que, surgiendo de impuras cloacas, llega pronto á anegarlo todo. Las revelaciones cuyos ecos han llegado hasta nosotros desde las opuestas riberas del Océano y del canal de la Mancha, y las que, por desgracia, podemos también recoger en nuestro mismo país, confirman la expresada apreciación.

Añádase que los pecados secretos, muy numerosos y muy opuestos al progreso individual y social, apenas pueden ser eficazmente reprimidos sino por la confesión, y así lo atestigua la experiencia: respecto á lo cual, si los Pastores protestantes, en su mayor ó menor desconocimiento de la situación íntima de las almas, no se hallan bastante al tanto de lo que pasa, no pueden, en cambio, dudarlo los sacerdotes católicos confesores y directores de las almas.

En cuanto á la Comunión eucarística, nos muestra asimismo la experiencia que, recibido ese Sacramento con las debidas condiciones de pureza, piedad y frecuencia, señaladas por los teólogos y los autores ascéticos, aumenta en alto grado, no sólo ese ser sobrenatural de la gracia santificante y de las virtudes infusas, que pudiéramos llamar el alma misma de las virtudes cristianas y que no es visible, sino también esa perfección particular que se manifiesta en los actos exteriores y sensibles de esta vida. La atmósfera moral de un pueblo ó de una familia en contacto habitual con la Eucaristía es enteramente diferente de la atmósfera moral del mundo; es infinitamente más luminosa, más delicada, más vivificante.

El estudio de las biografías y autografías publicadas en la Iglesia católica desde hace siglos, pero principalmente desde comienzos del actual, que las ha hecho más íntimas y más comunicativas, el estudio, sobre todo, de aquellas que muestran cómo se ha pasado de la herejía ó del vicio á la fe ó á la

virtud, presenta desde ese punto de vista el interés más vivo. De la vida religiosa de las sectas ó de las religiones falsas, de la vida puramente psicológica del racionalismo y de la vida animal del materialismo no se hable; nada ofrecen que pueda aproximarse, ni aun de lejos, á lo que diariamente vemos en la esfera, verdaderamente sublime, del ascetismo y la mística en la Iglesia católica. Así, pues, un progreso que no quisiese contar con esto sería cuando menos incompleto, y se parecería más bien á un movimiento de descenso y decadencia.

8.º Lejos de perjudicar al progreso el pensamiento de las cosas de la otra vida y la creencia en Dios, lo atraen más bien y lo animan, al proponerle un fin infinitamente elevado y una recompensa de infinito valor. Los mayores sábios, los fundadores de la ciencia moderna, así como también los más notables representantes de la antigua, han sido casi todos, ya que no todos, hombres profundamente religiosos. El ateísmo y la incredulidad sólo progresan grandemente en el sentido de las pasiones sensibles y la depravación moral.

9.º La proposición 80, condenada en el *Syllabus* de Pío IX, es que "El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización„. En el progreso, en el liberalismo y en la civilización moderna hay elementos buenos y malos. ¿Se intenta decir que el Papa debe reconciliarse con los elementos buenos? Pues eso es acusarle muy injustamente de haberlos rechazado. ¿Se quiere que pacte con los elementos malos? Pues eso es pedirle, y no hay para qué añadir si es injuriosa tal petición, que haga traición á su deber esencial. La proposición merece, por lo tanto, de lleno la censura de que es objeto, y su condenación no prueba en modo alguno que la Iglesia Romana sea enemiga del progreso.

(Véase la bella colección de las *Conferencias* del Revdo. P. Félix en Nuestra Señora de París, acerca del *Progreso por el Cristianismo*; las de los Revdos. Padres Lacordaire, De Ravignan y Monsabré; *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, de Balmes; *El buen sentido de la Fe*, del reverendo P. Caussette; *Los esplendores de la Fe*, del presbítero Sr. Moigno, etcétera, etc.

DR. J. D.

PROSTITUCIÓN. — No es ciertamente culpa nuestra que semejante palabra haya de figurar en este DICCIONARIO, sino que las exigencias de la defensa apologética nos imponen esa triste necesidad. He aquí, en efecto, lo que ha llegado á estampar en sus *Estudios históricos* Mr. J. Soury: "Después de los sacrificios humanos, la prostitución sagrada es lo que caracteriza esencialmente la religión primitiva de los Beni-Israel... Las prostitutas... llevaban al tesoro del templo de Jahveh el producto de su prostitución. He ahí lo que pagaba en parte los gastos del culto„. ¿En qué ha podido fundarse el crítico racionalista para creerse autorizado á lanzar acusación tal contra una religión cuyo carácter divino se había reconocido hasta ahora? En tres argumentos, cuyo meollo vamos á poner brevemente en evidencia.

1.º "No habrá ramera, dice el Deutoronomio (XXIII, 17), entre las hijas de Israel... No ofrecerás la paga de la prostitución en la casa del Señor Dios tuyo.„ ¿Qué se deduce de este pasaje? Que Dios, para precaver á los israelitas de las monstruosas prácticas de los pueblos vecinos, les había prohibido expresamente imitarlas; eso es lo que nos hace ver el texto. Pero lo que Mr. Soury quiere sacar es precisamente lo contrario; es, á saber, que los hebreos se daban á tales prácticas, pues que Dios atendía á vedárselas. ¡Vaya! Y entonces, ¿qué diremos de la ley que, en Francia verbigracia, veda el asesinato, el robo, etc.? A discurrir como Mr. Soury, vendría á deducirse de esa disposición que los franceses son un hato de asesinos y ladrones; pues que la ley atiende á vedarles esos delitos. Sin duda que entre los judíos ha habido, como en todos los pueblos, excesos de inmoralidad; pero á la humana flaqueza hay que achacarlo, y no, en modo alguno, á la ley religiosa. "Una religión, dice el señor Vigouroux, sólo es responsable de lo que ella autoriza.„

2.º Dicho Mr. J. Soury remite al lec-

tor á varios textos de la Biblia (Isaías, LVII, 7 y sig.; II Reg., XVII, 30; XXIII, 7, etc.), de donde pretende sacar que las tiendas de las prostitutas *sagradas* se levantaban en las eminencias, á la par de la cabeza de Baal ó de Jehová y es el caso que ni en los pasajes que nuestro adversario indica, ni en otro ningún lugar de la Biblia, se halla traza ninguna de tráfico ejercido por las prostitutas junto á la cabeza de Jehová ó en honor suyo, sino que al contrario, todos los textos condenan formalmente tal infamia y ven en ella un honor tributado á los falsos dioses y no á Jehová.

3.° A más llegó el tal Mr. Soury; pretende, en la *Revista de Ambos Mundos* (Febrero 1872), que existía una fiesta de las prostituciones sagradas, y que era, sin duda, la que hoy llamamos la fiesta de los Tabernáculos, es decir, de las Tiendas, para lo cual pretende apoyarse en la autoridad de Movers y de F. Lenormant y, por fin, en la existencia de una ciudad de Palestina llamada Soucoth, "tiendas„.

Todo es falso en esas afirmaciones del crítico:

a) La fiesta de las prostituciones sagradas (Soucoth Benoth), que menciona la Biblia, la designa como una fiesta babilónica y no judía: *Viri Babylonii fecerunt, Souchoth Benoth.*

b) Siendo esa una fiesta babilónica, no puede ser la misma que la fiesta judía de las Tiendas; y Movers, cuya autoridad se invoca, coteja ambas fiestas solamente por razón del nombre, mas no de la institución.

c) Por lo que hace á F. Lenormant, parécenos que Mr. Soury ha abusado ahí algún tanto de la autoridad que invoca; porque remite, en efecto, al lector á las *Cartas asiriológicas,* I, 80, donde Lenormant habla únicamente de los scitas; pero no para en esto la cosa, sino que Mr. Soury copia textualmente del *Comentario de Beroso,* del mismo Lenormant, la siguiente frase: "La Biblia designa la fiesta de las prostituciones sagradas con el nombre de *Souchoth Benoth*„; pero suprime en la frase citada un inciso tan importante que, truncada así, parece decir lo contrario de lo que antes expresaba; pues lo que Lenormant había dicho es: "La Biblia designa la fiesta de las prostituciónes sagradas, *traídas de Babilonia á Samaría por los colonos que reemplazaron á los israelitas*, con el nombre de *Souchoth Benoth*„. Vése, por ende, con qué fundamento ha podido Mr. Soury invocar á Lenormant en favor de su tesis, y que Lenormant habla como Soury... con tal que se le haga decir lo contrario de lo que en realidad ha dicho.

Baste, pues, con esto: que, aparte de quedar disipadas tales acusaciones, no sin repugnancia nos hemos visto obligados á examinarlas y perseguir á los enemigos de la Religión en semejante terreno.

Véase Vigouroux: *La Biblia y los descubrimientos*, tomo III. *Los Quedeschim.*

DUPLESSY.

PROTESTANTES (*Supuesta superioridad de los pueblos*). — Para formular contra la Religión católica la objeción en cuyo examen vamos á ocuparnos, empiezan los adversarios con una afirmación general. Que la profesión de la Religión verdadera ha de procurar la prosperidad del Estado, puesto que atrae las bendiciones del cielo y hace virtuosos á los ciudadanos: es, nos dicen ellos, cosa cierta y aserto que el sentido común dicta, y que los Papas repetidamente han proclamado. Y una vez enunciada esa premisa, continúan dichos adversarios el hilo de su argumentación en los siguientes términos: Si se comparan, nos dicen, las diversas naciones de Europa, se echa de ver desde luego la superioridad de las que profesan el protestantismo ó el cisma respecto á las que profesan el catolicismo, bastando, para convencerse de ello, considerar por un lado á Prusia, Inglaterra y Rusia, y por otro á Francia, Austria y España, y mirar en éstas la debilidad militar, la instabilidad de los gobiernos, el quebrantamiento de las leyes fundamentales de la moral cristiana, mientras, por el contrario, se contempla en aquéllas la fuerza militar, la estabilidad de las instituciones y el respeto á la ley evangélica; de lo cual ha de sacarse, como conclusión, que la verdadera Religión cristiana no se encuentra en el Catolicismo, sino en los cultos que se hallan separados de la Iglesia

romana, pues que por los frutos se conoce el árbol.—Tal es la aludida objeción, muy extendida hoy, y cuyo valor vamos á analizar, examinándola en cada una de sus partes.

Y, por de pronto, la premisa mayor del argumento en cuestión requiere desde luego algunas aclaraciones y ciertas reservas.

1.º Cierto es que Dios recompensa á las naciones que obedecen sus leyes, y que la profesión de la Religión verdadera es uno de los preceptos que les impone; pero, además de esta última ley, hay otras, y no basta el cumplimiento de esa sola para hacer que una nación merezca las bendiciones de la divina Providencia. Además de que, y este es un punto capital, ignoramos de qué manera y con qué beneficios recompensa en las naciones Dios la obediencia á sus leyes, pues se halla velada para nosotros, en impenetrable misterio, la norma de conducta que en eso sigue el Señor, bastando para convencerse de ello echar una mirada á la historia del mundo cristiano. Sucede con las naciones como con las familias, donde bastante á menudo vemos á las que practican la justicia caer en la miseria ó desaparecer, mientras que duran y prosperan otras cuyas injusticias son notorias. Del secreto de la conducta de la Providencia en tales materias, si exceptuamos lo concerniente al pueblo judío bajo la ley mosaica, no se nos alcanza nada, y el ver en la prosperidad de una nación una recompensa que la Providencia le otorga por tal ó cual acto de justicia es una mera conjetura. Tanto menos se podrá, pues, inferir que esa prosperidad es la recompensa de la profesión de esta ó la otra Religión, en el supuesto de que se ignorase si dicha Religión es ó no la verdadera.

2.º Cierto es que la profesión de la verdadera Religión contribuye á la prosperidad de las naciones haciendo virtuosos á los ciudadanos; pero lo es también que eso sólo puede ser una causa parcial, insuficiente por sí sola para procurar dicha prosperidad, y que esa causa puede encontrarse anulada por otras más poderosas en contrario sentido.

Porque salta á la vista que la prosperidad de una nación depende en gran parte de la riqueza de su suelo, de su situación geográfica, de su clima, del poder de los pueblos rivales, del buen éxito de sus armas, de la perfección de la forma de su Gobierno, del vigor y número de sus habitantes, de su pasado y de muchas otras causas. Puede, pues, ocurrir que un pueblo profese la verdadera Religión, y sucumba, sin embargo, en la lucha por la vida, mientras que otro pueblo, que profesa una religión falsa, pero que conserva los principios de la moral natural y una parte de los principios cristianos, llegue á una grande prosperidad. En resumen, la profesión de la Religión verdadera contribuye á la prosperidad de los pueblos; pero esa prosperidad depende también de muchas otras causas; de tal suerte que puede existir en un punto donde no está la verdadera Religión, y puede darse también el caso recíproco.

La premisa menor exige más amplias reservas todavía, las cuales habrán de versar sobre los dos puntos que allí se afirman; es á saber: la Religión de las naciones llamadas católicas, y la prosperidad de las otras.

1.º Preciso es, en primer lugar, hacerse cargo de que, desde hace un siglo, no posee ya en Francia la Religión católica el carácter de Religión del Estado, hallándose colocada por la ley civil al mismo nivel de los demás cultos reconocidos. En segundo lugar se quebrantan las prescripciones de la Religión católica, desdéñanse ó combátense sus enseñanzas por una porción considerable de los franceses, y la autoridad civil las más de las veces suscita trabas á la acción del clero católico; de modo que Francia, desde el punto de vista religioso, se halla dividida en dos partidos opuestos é irreconciliables, los católicos y los incrédulos ó librepensadores, y ejercita en el mundo dos influencias contradictorias, cristiana y católica la una, revolucionaria la otra. Es, pues, absurdo considerar la situación de Francia de un siglo á esta parte como resultado de la influencia social de la Religión católica, á la cual pertenece nominalmente la gran mayoría de sus habitantes. Y lo que decimos de Francia puede aplicarse en bastante grado á Austria, Portugal,

Italia y España. Prueba de ello son la serie casi continua de quejas y protestas que los Soberanos Pontífices no han cesado de formular contra los Gobiernos de esos países, contra sus leyes é inicuos procederes respecto á la Iglesia. El hallarse, pues, actualmente en situación inferior dichos países, dado que así realmente sea, no prueba, por lo tanto, nada contra el Catolicismo, sino que muestra, al contrario, cuán sabias eran las advertencias de la Iglesia que tal anunciaban.

2.º Para juzgar con equitativo criterio acerca de la superioridad ó inferioridad de dos naciones, preciso es considerar el conjunto de su historia, y no tan sólo tal ó cual período determinado. Ahora bien; la historia de Francia, de España y de Austria, desde la reforma, no le va en zaga en nada á la de Inglaterra, Prusia ó Rusia, ora desde el punto de vista de la gloria militar, ora desde el de la paz interior, ora desde el de la moralidad. Por lo que hace á este último punto, las naciones católicas han producido eminentes Santos, sin que haya nada que les sea comparable en las naciones separadas de la Iglesia romana. En cuanto á las virtudes naturales y cristianas de la masa de los ciudadanos, pueden los países católicos, aun hoy mismo, entrar sin desventaja en comparación con cualquier otro país. Conviene, además, tener en cuenta que los pueblos, como sucede también á los individuos y las familias, tienen sus períodos de crecimiento y de decadencia; que la mayor parte de las naciones católicas de Europa tienen ya una larga historia, y que tal vez algunas de ellas han llegado á aquel período crítico en que es necesario venga á infundirse una nueva sangre, para comenzar una nueva evolución histórica.

Basta, creemos, con las observaciones que acabamos de presentar al lector, para mostrar que la conclusión formulada en la objeción no tiene fundamento formal ninguno, Porque, efectivamente, de nuestras observaciones resultan las conclusiones siguientes:

1.ª Aun en el caso de que las naciones llamadas católicas profesasen verdadera y oficialmente el Catolicismo, y aun cuando su inferioridad respecto á las naciones protestantes, fuese incontestable; no podría inferirse de ahí nada contra el Catolicismo; pues que esa inferioridad podría y debería explicarse por efecto de otras causas ciertas y manifiestas.

2.ª En realidad, desde cien años á esta parte, las naciones que llamamos católicas no siguen en sus leyes y conducta los principios católicos: el Catolicismo ha encontrado casi siempre en los Gobiernos, y en considerable parte de los súbditos de los mismos, adversarios encarnizados, y, por consiguiente, la inferioridad relativa de esas naciones, caso de admitir que la haya, no es de ningún modo imputable al Catolicismo y no prueba nada contra él.

3.ª Y por último, bien miradas las cosas, y examinadas en su conjunto, desaparece esa supuesta inferioridad, y queda disipada también del todo la objeción alegada.

J. B. J.

PROTO-EVANGELIO.—La primera profecía mesiánica nos la refiere el capítulo III del Génesis, y fué dirigida á nuestros primeros padres á raíz de su caida. Apenas se había pronunciado la condenación, cuando viene al punto á suavizarla la promesa de un Redentor: pues Dios, en sus misericordiosos designios, no quiso dejar á la humanidad, ni aun por un instante, sin esperanza. Fué esta la *primera buena nueva* comunicada al hombre caído; así que con razón la denominaron los Padres *Proto Evangelium*, nombre que se ha conservado después [1].

Conviene, empero, observar que la Providencia no quiso revelar de una sola vez á la humanidad todo lo concerniente al Mesías; sino que, en obsequio á la libertad humana y para dar al hombre tiempo de reconocerse, se le anunció primero al Redentor de una manera general y como á través de un velo, y después, á medida que avanzaban los tiempos y se acercaba la época del Mesías, fueron disipándose las sombras, y

[1] Véase Mons. Meignan, *Las Profecías mesiánicas*, París, 1856, págs. 205-286; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gandavi, 1844, tomo I, págs. 347 y 373; Patritius, *Dissert. decas.*, Romae, 1877, págs. 27-53. Véase también mi *Commentar. in Gen.*, Mechliniae, Dessain, 1883, ad. h. l.

las profecías se hicieron más claras y precisas, hasta llegar, en fin, á su completo conjunto. Y, por último, una vez completa la descripción y acabado el retrato, se vió aparecer al Mesías, y se oyó la voz del Precursor que clamaba en el desierto: "Preparad el camino del Señor; haced derechas sus sendas [1]. Porque está cerca el reino de los cielos [2]„. Va á revelarse al múndo el Mesías. No es, pues, de maravillar que la primera promesa del Redentor sea obscura y no contenga sino rasgos generales; pues así debía ser según los designios de Dios. Nuestros primeros padres divisaron de lejos al Redentor sin poder distinguir todos los rasgos, pero lo bastante, sin embargo, para poder comprobar que de Él era de quien hablaba Dios y no de otro: y después, á medida que la humanidad continúa y avanza en su camino á través de los tiempos, fué distinguiendo cada vez mejor á la luz de las profecías al Redentor que iba á venir.

No quieren admitir esto los racionalistas, antes pretenden tener por mito la historia de la caída con la promesa de un Redentor. Para Philipson la serpiente seductora no es otra cosa que el símbolo de la tendencia al mal; para Bunsen es el símbolo de la voluptuosidad, como lo había pensado ya Filon, en el sentido alegórico. Peor imaginan todavía Nork, Donaldson, Inman, Sorensen [3], para quienes es uno de aquellos símbolos obscenos que desaparecieron con el paganismo, y á los cuales no se da nombre en nuestra lengua. Rosenmuller [4], con M. Reuss [5] y varios otros, no ve en todo el relato más que una fina alegoría, bajo cuyo velo quiso Moisés enseñar que la ciencia ó la razón cultivada es el más funesto don y la fuente de todos los males, por el abuso que de ella hacen los hombres. Según dicho autor, nuestros primeros padres fueron felices en el estado de la inocencia, mientras que no despertó su razón; pero luego que poseyeron el pleno desarrollo de la razón, luego que llegaron á ser semejantes á Dios por el conocimiento del bien y del mal fueron desdichados, siendo ya presa de todos los cuidados y comprendiendo todos los males de la vida.

Verdad es que ciertos Doctores de la Iglesia, sobre todo los de la escuela de Alejandría, interpretaron alegóricamente el relato de Moisés, ó al menos ciertas partes de ese relato. Pero sería infundada pretensión en los racionalistas querer buscar apoyo en ellos; porque el sentido alegórico admitido por los Padres conserva la doctrina de la caída original y de la subsiguiente promesa: no tiene nada de común con el sentido racionalista. Por lo demás esa interpretación no tiene nuestro voto; pues para nosotros, como para San Efrén, San Agustín y San Juan Crisóstomo, la serpiente tentadora es una verdadera serpiente, movida por el demonio, que se sirvió de aquel animal como instrumento para engañar á la mujer. Así que San Juan llama al demonio *la antigua serpiente*, según más adelante veremos. Las promesas de aquella serpiente son las promesas del demonio, y el castigo que se le inflige, por más que haya alcanzado también al instrumento, es ante todo castigo al demonio; y á él es, en efecto, y no á la serpiente, á quien ha de aplastarle la cabeza el Redentor futuro, quebrantando el poder del espíritu de las tinieblas, que tenía al mundo cautivo en los errores y los vicios de la idolatría.

Pero, antes de pasar adelante, será preciso que pongamos aquí aquel relato, tal como Moisés nos lo ha transmitido. Lo traducimos literalmente del hebreo, por más que la Vulgata está aquí sumamente exacta, á fin de quitarles todo subterfugio á los adversarios.

"1. Pero la serpiente era más astuta que todos los animales del campo que había hecho el Señor Dios [1]. Y dijo á la mujer: qué ¿también Dios os ha dicho: no comeréis de todos los árboles del huerto?

„2. La mujer respondió á la serpiente: de la fruta de los árboles del huerto comemos.

[1] *Matth.*, III, 3.

[2] *Ibid*, III, 2.

[3] Delitzch, *Comentario sobre el Génesis*, Leipzig, 1872, página 135.

[4] *Scholia in Gen.*, III, 1.

[5] *La Biblia*, nueva traducción, tercera parte (Pentat. y Josué), Paris, 1789, tomo I, pág. 296.

[1] En hebreo «Jehovah» ó «Jahve Elohim». La voz Jehovah significa «el Ser por esencia» ó ὢν como tradujeron los Setenta y no «el Eterno» como translada el Sr. Reuss. La eternidad es tan sólo uno de los atributos del Ser.

„3. Pero de la fruta del árbol que está en medio del huerto, dijo Dios: no comeréis de él y no le tocaréis, no sea que muráis.

„4. Y dijo la serpiente á la mujer: ciertamente que no moriréis.

„5. Porque sabe Dios que en cualquier día que comeréis de él, se abrirán vuestros ojos [1], y seréis como dioses [2], sabiendo el bien y el mal.

„6. Y vió la mujer que el árbol era bueno para comer, que era hermoso á los ojos, y de desear para la inteligencia. Y tomo del fruto de él; y comió y dió á su marido, y éste comió con ella.

„7. Y se les abrieron á entrambos los ojos, y echaron de ver que estaban desnudos, y cosieron hojas de higuera, y se hicieron unas cinturas.

„8. Y oyeron la voz del Señor Dios, que se paseaba en el huerto al aire de la tarde; y escondióse el hombre y su mujer de la presencia del Señor Dios en medio de los árboles del huerto [3].

„9. Y llamó el Señor Dios al hombre y díjole: ¿dónde estás?

„10. Y respondió: oí tu voz en el huerto y temí, porque estaba desnudo, y escondíme.

„11. Y dijo (Dios): ¿quién te ha dicho que estabas desnudo?

¿No es que has comido del árbol de que te mandé que no comieras?

„12. Y respondió el hombre: la mujer que me diste por compañera me dió del árbol, y comí.

„13. Y dijo el Señor Dios á la mujer: ¿por qué has hecho esto? Y respondió la mujer: la serpiente me engañó y comí.

„14. Y dijo el Señor Dios á la serpiente: Porque hiciste esto, maldita eres [4] entre todos los animales y entre todas las bestias del campo: sobre tu vientre andarás y polvo comerás todos los días de tu vida.

„15. Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu prole y su prole: ésta te quebrantará la cabeza, y tú le quebrantarás el calcañar.„

Tal es el relato de Moisés, relato que no nos corresponde explicar ahora en todas sus partes, sino únicamente en la profecía con que concluye; para lo cual es necesario investigar ante todo quién es esta serpiente tentadora, causa de la primera falta, y cuya cabeza ha de quebrantar el descendiente de la mujer.

El racionalismo que, por necesidad de sistema, rechaza todo cuanto lleva el sello de lo sobrenatural, quiere absolutamente que esa serpiente sea un animal mitológico, ó si se prefiere otra explicación, un animal de aquellos que hablan y dicen moralidades como los de Esopo ó de La Fontaine. Esto último apenas merece que paremos en ello la atención; pues que habiendo tan grande distancia entre Moisés y los fabulistas, y tal diferencia entre los escritos de aquél y los de éstos, se comprende á primera vista cuán descaminada es semejante comparación. Ha habido empero personas de talento que se dejaron seducir de la idea de que la aurora, digámoslo así, de la Historia podría ser fabulosa en los hebreos, como lo es en los griegos y los romanos, en los egipcios, asirios, persas é indios. Pero hay que reparar que los griegos y los romanos tienen un sistema de mitología completo con una jerarquía de dioses y diosas, semidioses y héroes, y un conjunto de mitos tan completos que basta leer aquellos relatos para sentir que se halla uno en pleno campo mitológico. Así que todos sus historiadores distinguen cuidadosamente entre tiempos fabulosos y tiempos históricos. Lo mismo se ve en los demás pueblos antiguos, al menos en cuanto de ellos se nos alcanza. Pero muy de otra manera sucede con los hebreos, no siendo posible hallar en la Biblia ni siquiera sombra de un sistema de mitología. En aquel divino libro no hay ni esas genealogías singulares, ni esas historias ridículas ó vergonzosas, y esas metamorfosis de dioses y diosas, de genios buenos y genios malos, que nos han

[1] Es una metáfora. Sus ojos no estaban cerrados, como lo han pretendido algunos; pues Eva, antes de comer del fruto, vió que era bueno. Esa misma metáfora se halla empleada en Gen. XVI, 19; VI Reg., IV, 17.

[2] Puédese también traducir, con la versión siriaca: *seréis como Dios.*

[3] Perdida la túnica de la inocencia, echaron de ver por la rebelión de los sentidos su desnudez; se hicieron unos delantales de hojas, y sintiéndose culpables, se escondieron de la presencia de Dios, que, por sí mismo ó por su ángel, se les mostraba de una manera conforme á su naturaleza.

[4] El hebreo, tomado á la letra, dice «maldita, tú», lo cual indica no una maldición para el tiempo venidero, sino una maldición inmediata.

transmitido los escritores griegos y latinos, y que encontramos bajo otra forma en los libros sagrados de los persas y de los indios.

Desde la primera palabra del Génesis estamos ya por completo en el terreno histórico. Y tanto es así, que jamás ningún escritor de Israel ha hecho esa distinción de tiempos en fabulosos é históricos; antes bien los relatos del Génesis han sido siempre el fundamento de la creencia de Israel. En la base misma de su legislación colocó Moisés el dogma de un Dios único, eterno, todopoderoso, criador del mundo y del hombre, que gobierna todas las cosas y quiere que se le tribute adoración á Él tan sólo. El símbolo de los hebreos ha contenido siempre, además de estos dogmas que acabamos de mencionar, el de un estado de inocencia y justicia original seguido de una caída hereditaria, suavizada al punto por la promesa de un Redentor. No podría, pues, traerse á cuento para el capítulo III del Génesis una serpiente mitológica; preciso es ver allí más que una vana fábula ó un símbolo.

Verdad es que nos oponen la fábula del jardín de las Hespérides con sus árboles de pomas de oro y su serpiente que los guardaba, y en donde las ninfas, parecidas á Eva en la desnudez, cercaban el árbol, mientras que Hércules cogía los frutos. Pero ¿es, por ventura, esa fábula otra cosa sino tal vez un recuerdo desfigurado del relato del Génesis? Lejos de debilitar, la verdadera historia muestra, por el contrario, que el recuerdo de ésta se había transmitido hasta entre los pueblos paganos. Parece que los monumentos asirios descubiertos á mediados de este siglo nos han conservado un recuerdo análogo en aquellos bajorrelieves del Museo Británico, que representan un árbol cargado de frutos entre un hombre y una mujer, que los cojen mirándose, y detrás de ellos una serpiente que se yergue sobre la cola [1]. Sabemos también que entre los egipcios la serpiente Apophis era el símbolo de las tinieblas en lucha con la luz. En el Avesta la serpiente es la primera criatura por quien Ahrimano, el principio del mal, destruye la *airyana Vaeja*, ó el paraíso creado por Ormuz. El recuerdo del paraíso terrestre y del estado de justicia original se ha conservado, en la edad de oro de los poetas, y en las tradiciones de multitud de pueblos. Todos estos recuerdos, aunque desfigurados, lejos de quitar fuerza al relato de Moisés, sirven por el contrario admirablemente para confirmarle, y muestran bien no ser otra cosa que una expresión desfigurada de la verdad, que solamente los Libros Sagrados han conservado por entero.

Pero ya que la serpiente no es un ser mitológico, ¿qué es, pues? ¿Por ventura, un simple reptil? Así lo pretende el Sr. Reuss. "No nos detendremos á probar, escribe, que la serpiente es un animal, pues que el autor lo dice en todas sus letras, y no el diablo, como han querido los teólogos (Sap., II, 20 [1]; Apoc., XII, 9). El diablo no marcha sobre su vientre, y no come polvo. El diablo es desconocido en el Antiguo Testamento [2]."

Admitimos con el Sr. Reuss que, en efecto, se trata en el relato mosaico de una verdadera serpiente que se arrastra sobre la tierra y come el polvo como los reptiles de su especie; y hasta concedemos que el epíteto de "astuta" le cuadra perfectamente, según el lenguaje de la Escritura. Pero eso no basta para explicar el relato de Moisés, sino que es necesario admitir que estaba el demonio en el interior de la serpiente. Como en las posesiones demoniacas, de que está lleno el Evangelio, es el diablo quien hacía hablar y obrar á la serpiente, es él quien en realidad hablaba y obraba por la serpiente, la cual, en cierta manera, había venido á ser, por permisión divina, instrumento suyo para tentar á la mujer. No hay medio de explicar el relato del Génesis sin una intervención del demonio. Perfectamente lo han comprendido los teólogos, como lo han igualmente comprendido los mayores doctores de la Iglesia. La serpiente no habla hoy, ni hay trazas de que jamás haya tenido el don de la palabra. Si la serpiente del

[1] Cf. Vigouroux, *la Biblia y los descubrimientos modernos*, 2.ª edic., I, 199.

[1] Es II, 24.

[2] *La Biblia*, nueva traducción, 3.ª parte, (Pentateuco y Josué), Paris, 1879, I, 297.

Génesis habló, es que estaba en ella el demonio. ¿Qué interés le hubiera tenido á la serpiente, si no hubiese sido más que un reptil, el engañar á la mujer é inducirla á rebelarse contra Dios y quebrantar su mandato? ¿Y á qué vendría aquel castigo enteramente espiritual del versículo 15? Según luego veremos, todo se explica muy bien con la doctrina de los teólogos; pero con el sistema de los racionalistas nada se explica.

Cierto es que, de creer al Sr. Reuss, el diablo sería desconocido en el Antiguo Testamento, á lo cual respondemos nosotros que bastaría con que fuese conocido en el Nuevo, que es la explicación del Antiguo. Ahora bien, en el Nuevo Testamento vemos al demonio desempeñar para con el Salvador el papel de tentador, que la serpiente había desempeñado para con Eva; y le vemos tomar posesión, no sólo de seres dotados de razón, sino también de animales, y entrar en éstos como antes en la serpiente, de suerte que una piara entera se precipitan arrebatados por él en el mar de Galilea [1].

No parece sino que San Pablo quiso dejar sin salida á los futuros racionalistas cuando dijo: "*La serpiente engañó á Eva con su astucia* [2]; *por un hombre (Adán) entró el pecado en este mundo, y por el pecado la muerte* [3]". Cristo destruyó "*por su muerte al que tenía el imperio de la muerte, es á saber, al diablo* [4]". Y así, cuando San Juan ve en el Apocalipsis al demonio persiguiendo la prole de la mujer, le denomina la serpiente antigua: "*Y fué lanzado fuera aquel grande dragón, aquella antigua serpiente que se llama diablo y Satanás. Y el ángel prendió al dragón, á la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y le ató por mil años* [5]". Y por último, confirma también esta doctrina el Salvador, cuando dice del demonio, que "*fué homicida desde el principio* [6]".

Con razón, pues, los teólogos, conformes con la exposición de los mejores intérpretes, han visto en la serpiente del Génesis otra cosa que un simple reptil, ilustrados por el Nuevo Testamento que proyecta sobre el Antiguo los resplandores de la luz que Cristo nos ha traído.

Pero al Sr. Reuss no le basta esto, y desecha la doctrina de los teólogos porque "el diablo es desconocido en el Antiguo Testamento". Pero ¿y es eso efectivamente así? ¿No será éste uno de aquellos asertos atrevidos que suele á veces regalarnos el racionalismo para relevarse de suministrar pruebas? Expongamos el asunto, y el lector juzgará.

Reconocemos que Moisés no nombra al demonio al hablar de la serpiente, mientras que sí nombra al ángel cuando aquello de la burra de Balaán, porque no le placía hablar de los demonios á los israelitas, que eran inclinados á adorarlos [1]. Moisés se contenta con referir el hecho tal como pasó, sin comentario, que no era preciso para los hebreos. Habla de la serpiente sin explicar quién es, como más adelante habla de los tres hombres que aparecieron á Abraham, sin explicar que son ángeles. Por tradición sabían los hebreos la doctrina de los ángeles buenos ó malos. Y de la misma manera que guardaban el recuerdo de los ángeles enviados á Abraham y á Sodoma, y la escala misteriosa de Jacob con los ángeles que subían y bajaban, de la misma manera hacían memoria de la tentación de nuestros primeros padres por el ángel malo y de la caída de ellos.

Mucho tiempo después hablaba según esta tradición el autor del libro de la Sabiduría, al decir: "*Mas por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo* [2]". No pertenece dicho autor al Nuevo Testamento sino al Antiguo, y su testimonio no puede ser más terminante. Ni es ese, diga lo que quiera el Sr. Reuss, el único pasaje que al efecto nos suministra el Antiguo Testamento. El libro de Job nos muestra á Satanás con todas las maléficas cualidades que al demonio atribuímos, y otro tanto hace el profeta Zacarías [3]. En otra parte, Satanás sugiere á David

1 Matth., VIII, 32.
2 II Cor., XI, 3.
3 Rom., V, 12.
4 Hebr., II, 14.
5 Apoc., XII, 9; XX, 2.
6 Joann., VIII, 44.

1 Lev., Deut., XXXI, 17.
2 Sap., II, 24.
3 Job, I, 7; II, 2 y siguientes; Zach., III, 1-2.

el orgullo, como lo había sugerido á nuestros primeros padres [1]. ¡Y vaya si figura en el libro de Tobías! Bien sé que el Sr. Reuss desecha de su canon el libro de Job y el de la Sabiduría. Mas, aun concediéndole, que en ningún modo se la concedemos, la razón en eso, no por ello resultaría menos cierto ser esos dos libros unos testimonios, y testimonios muy antiguos, de las creencias judías.

Razón tenía, pues, San Agustín al decir en su libro sobre el Génesis, que el demonio se sirvió de la serpiente como se sirve de los hombres en las posesiones diabólicas. "La serpiente, pues, dice, habló al hombre como le habló la burra en que iba Balaán, sino que lo primero fué obra del demonio, y lo segundo de un ángel [2]." Y explica así su pensamiento: "En la serpiente habló el diablo valiéndose de ella como órgano, moviendo su naturaleza de la manera que él pudo moverla y ella ser movida para expresar sonidos de palabras y signos corporales, por cuyo medio la mujer entendiese la voluntad del que intentaba persuadirla. No entendía, pues, la serpiente los sonidos de palabras que por ella se dirigían á la mujer.

No se ha de creer que se convirtiese su alma (de animal) en naturaleza racional; pues que ni los hombres mismos, cuya naturaleza es racional, saben lo que hablan cuando habla el diablo en ellos en aquel estado para el cual se requiere un exorcista". Y en su *Ciudad de Dios:* "Después que aquel ángel soberbio, y por tanto envidioso..., cayó del paraíso espiritual..., procurando con pérfida astucia insinuarse en los sentidos del hombre, á quien le pesaba ver en pie habiendo él caído, eligió en el paraíso corporal, donde con el hombre y la mujer también moraban sumisos y amantes los animales terrestres, á la culebra, animal escurridizo y versátil con sus tortuosos pliegues, y acomodado á su intento, para hablar por conducto de ella, y, habiéndola sometido á sí por su presencia angélica y superior naturaleza con espiritual malicia, y usando malamente de aquel animal como instrumento suyo, habló á la mujer con falaz discurso" [1].

Pero, ¿y cómo no echó á correr Eva al oir hablar á la serpiente, ya que sabía muy bien, como lo muestra la historia de la creación, la diferencia y la distancia que hay entre los brutos sin habla y sin razón y el hombre racional? Santo Tomás no encuentra en eso nada de singularmente extraño; Eva sabía que la serpiente no hablaba; habría creído que un ángel la hacía hablar, sin atender á si era un ángel bueno ó malo [2]. Con breves palabras lo explica todo Bossuet en sus *Elevaciones:* "Los ángeles conversaban con los hombres en la forma que Dios permitía y bajo la figura de los animales, por lo cual no se sorprendió de ver á la serpiente, como no se sorprendió tampoco de ver al mismo Dios aparecer bajo una forma sensible".

Queda, pues, sentado, que el relato del Génesis habla de una serpiente que no es un mero reptil, sino el órgano del demonio tentador, que es quien la mueve y se vale de ella como instrumento. Admitido lo cual, será fácil explicar la maldición del versículo 14, y la profecía del versículo 15.

Dios comienza por maldecir á la serpiente, á quien se dirige en estos términos: "*Porque hiciste esto, maldita eres entre todos los animales y entre todas las bestias del campo; sobre tu vientre andarás, y polvo comerás todos los días de tu vida*".

Como observa San Agustín, es cierto que esas palabras fueron dirigidas á la serpiente, y la verdad de la Historia no permite negarlo; pero ¿á quién se refieren? ¿A la serpiente, instrumento inconsciente del demonio, ó al demonio, que se valía de la serpiente? ¿ó bien á ambos? Acerca de esto son diversas las opiniones de los Padres y de

[1] I Par., XXI, 1.

[2] *De Gen. ad litt.*, XI, 27-29.

[1] *De Civit. Dei*, XIV. 11. A San Agustín pueden añadirse: San Justino, *Dial. cum Triph*, XCI, 112; San Ireneo, *Contra Hær.*, III, 23; V, 23; San Teófilo de Antioquía, *Ad Autol*, II, 26-28; San Arquelao, *Disp. c. Manet*, 33; San Antonio, *Epist.* 18; San Basilio, *Homil.* 9, *quod Deus non est auctor malorum*, 9; San Epifanio, *Hær*, 37, núms. 1 y 5; San Juan Crisóstomo, *Hom.* 16, *in Gen.*, I, 2; San Cirilo, de Alej., *Glaphyra in Gen.*, I, 2; *contra Julian.*, 3, y todos los escolásticos. Parécenos que estas autoridades ya valdrán tanto como la del Sr. Reuss, y aún pudiéramos añadir aquí la de sabios protestantes como F. Delitzsch. *Coment. sobre el Gen.*, 4.ª edic. Leipzig, 1872, págs. 137-139.

[2] 2 *Sent.*, Dist. 21.

los intérpretes católicos, y pueden, en efecto, según San Agustín, ser diversos respecto á eso los pareceres; es una cuestión de libre discusión: "*Libero lectoris intellectui relinquuntur, utrum proprie an figurate accipi debeant* [1]."

Por no extendernos demasiado, nos limitaremos á exponer el sentir que nos parece verdadero y que tiene por defensores á San Efren, el Tostado, Pererio, Bonfrerio, Cornelio a Lapide, Mons. Meignan y otros. Según dicho sentir, la maldición se refiere á la serpiente, en sentido propio. Ella es quien es maldecida entre todos los animales, tanto domésticos como indómitos; ella quien es condenada á arrastrarse sobre la tierra y también á comer polvo. Se objetará que, siendo como es la serpiente un animal irracional, no ha podido pecar, ni por consiguiente merecer castigo: á lo cual respondemos que el reptil ha sido instrumento del demonio en la tentación, y que eso basta para que le castigue Dios. Pruebas al efecto nos ofrece en abundancia la Escritura. Así, en tiempo de Noé tampoco los animales eran culpables, como no lo era la serpiente, y sin embargo, Dios los destruyó como á los hombres. En el incendio de Sodoma los niños, inocentes todavía, perecieron como las demás gentes. La ley de Moisés manda matar al buey que, hiriendo con el asta á una persona, le haya causado la muerte [2]. El animal que hubiese servido para cometer un crimen nefando debía ser muerto [3]. Pues análogo á los expresados casos es el de la serpiente. Por otra parte, según advierte San Juan Crisóstomo en este pasaje, nos parece muy natural que se arranque el puñal de manos de un asesino y que en señal de horror hacia el crimen se haga pedazos aquella arma. Pero dejemos la palabra á San Efren, comentador de la Escritura, no tan conocido como merece: "Mas el que la sentencia comprendiese también á la serpiente, como partícipe en aquel delito que perdió á todos los hombres, cosa justa fué, y no inútil para ellos ciertamente, si ellos, que habían obedecido á la serpiente, quisiesen considerar y conocer en esa misma pena la sanción de la disciplina del temor de Dios: pues entendieran cuán severamente debe ser castigada la voluntad libre y árbitra de sus actos, cuando un animal, en ninguna manera dueño de sí, pagaba las penas de ajeno delito. Así como santamente se dispuso que si alguno cometiese abuso nefando con una bestia, se matase también con él al animal, no porque en éste pudiera sospecharse consentimiento al crimen, sino porque dando materia al pecado parecía también haber acarreado la perdición, así, en el juicio de que aquí tratamos, no sin motivo queda sujeta á la maldición la serpiente, que en su tanto parecía también haber conspirado al daño del hombre. Y si no díme: ¿Qué pecado habían cometido, pregunto, las bestias ó las aves que mató el diluvio? ¿ó los rebaños de Job consumidos por repentino incendio? ¿ó los becerros, corderos y tórtolas degollados por los pecados del pueblo?.... Y pues no sólo evitamos los venenos, sino que solemos romper los vasos que los contuvieron, no fué inadecuado el que se usase análogo proceder contra la serpiente..... Y por último, como si aconteciese matar un malhechor al hijo de un Rey, el padre le condena á cruel suplicio y manda además que se haga pedazos el puñal de que se valió el asesino, así pareció á Dios usar de análoga severidad [1]".

Pero San Efrén, se nos dirá, supone como el historiador Josefo y otros, que la serpiente andaba antes con patas como los cuadrúpedos, y ese es un concepto que la ciencia no admite ya; la serpiente ha andado siempre como hoy; las serpientes prehistóricas tienen la forma de las de nuestros días. Cierto es, sin duda, que la serpiente siempre se ha arrastrado y tragado el polvo del camino, que la Escritura, por acomodarse al lenguaje vulgar, dice lo come [2]; Dios no cambia las cualidades y propiedades naturales de las bestias á causa del pecado á que han servido, así como tampoco cambió la naturaleza del hombre ó de los ángeles que peca-

[1] *De Gen. ad litt.*, XI, 36.
[2] Exod., XXI, 28.
[3] Lev., XX, 15-16.

[1] *Opp. Syr. lat.*, t. I, 136. Cfr. S. Chrys., *Hom.* 17 *in Gen.*, n. 6.
[2] No solamente aquí, sino en Is., LVI, 25, y Mich., VII, 17.

ron. Pero lo que antes del pecado era cosa natural se hizo después del pecado un castigo. Porque esa acción de arrastrarse ha hecho á la serpiente odiosa, vil, repulsiva y objeto de aversión, lo cual no era antes del pecado. Así también la deznudez, ornato glorioso del hombre en el estado de la inocencia, vino á ser después de la caída, motivo de vergüenza para el hombre.

Sin embargo, aunque la maldición en el sentido propio se refiera á la serpiente, nada veda referirla en el sentido figurado al demonio, que estaba en la serpiente y hablaba y obraba valiéndose de ella. Al contrario, la pena corporal de la serpiente denota evidentemente, en la intención divina, el abatimiento del ángel soberbio y sus viles instintos que tienden á amancillar al hombre, sobre todo, en su carne.

Así que en el versículo 15 Dios no se dirige ya al animal visiblè, sino al ser invisible que se había ocultado en la serpiente para hablar y obrar.

"15. *Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu prole y su prole: ésta te quebrantará la cabeza y tu le quebrantarás el calcañar.*„

Tal es esta primera *buena nueva* traída al mundo, á la cual se ha llamado el Proto-Evangelio. ¿Cuál es el sentido de esta promesa hecha bajo el velo de la profecia? Todos los Padres han visto ahí el anuncio del Redentor, pero no entienden, sin embargo, de una misma manera el texto.

Quieren los unos que se entienda estar allí anunciado el Mesías en el sentido literal, y los otros que ese anuncio se halle solo en el sentido alegórico, figurado ó espiritual, fundado en ser Eva figura de María, y Jesucristo, según San Pablo terminantemente enseña, el segundo Adán. Los racionalistas no admiten este sentido espiritual, á pesar de que San Pablo ha dicho de los israelitas: "*Omnia in figura contigebant illis*„, y de que los santos Padres enseñan que el Antiguo Testamento es la figura del Nuevo. No los combatiremos con argumentos sacados del sentido espiritual; pero sí haremos observar que á los doctores que admiten ese sentido no se les puede presentar como defensores del sentido racionalista por esa sola circunstancia de que no hayan referido el texto al Mesías en el sentido literal. Así, á San Juan Crisóstomo y á Bonfrère, que le sigue, no se los puede contar entre los patronos del racionalismo porque la enemistad expresada en el texto la entiendan de la aversión natural del hombre hacia la serpiente; pues que para ellos esa aversión es la figura profética de la enemistad espiritual que ha de haber entre el Redentor y el demonio, y á consecuencia de la cual aplastará el Redentor la cabeza, es decir el poderío, del demonio, de modo que en último resultado, para ellos contiene el texto la promesa del Redentor, cosa que el racionalismo no admite. Añádase además que más de una vez los Padres han confundido el sentido metafórico con el alegórico, y de resultas de eso no han especificado tan bien sobre cual de ambos sentidos fundaban su enseñanza. Y ahora, hechas estas observaciones, que cortan de raíz muchas dificultades de pormenor, vamos á mirar el texto: lo examinaremos según las reglas de la exegesis, y lo someteremos á una crítica rigorosa, esperando demostrar para todas las personas ajenas de prevenciones, que contiene la más antigua promesa de un Redentor.

Por de pronto la palabra hebrea איבה *Ebah*, traducida exactamente en la Vulgata por *enemistad,* no se emplea, según constante uso de los Sagrados Libros, sino en el sentido moral; se entiende siempre de una enemistad que media entre dos seres dotados de razón, entre dos enemigos, por ejemplo, ó entre Dios y el hombre, y en pasaje ninguno de una simple antipatía ó aversión natural. Así lo ha entendido la traducción siriaca que presenta á menudo con tanta exactitud el sentido de las voces hebreas. No se trata, pues, aquí, de la aversión ú horror natural que inspira la serpiente. Tanto más que Dios habla como de una cosa futura y excepcional, que debe hacer Él mismo; pues que no dice "he puesto„ ó "pongo„, sino "pondré„. Si hubiera querido hablar de una antipatía natural, hubiera dicho: "habrá, existirá una enemistad entre tí y la mujer„, como dijo: "polvo comerás„. Por otra parte, este sentido se confirma con las palabras que siguen "entre tí y la mujer„; donde es de reparar que no dice "entre tí y el hombre„, como hu-

biera sido natural si se hubiera tratado del horror involuntario que inspira la serpiente: pues que dicho horror es común al linaje humano, al hombre como á la mujer. Trátase aquí de una antipatía, de una enemistad peculiar á la mujer. ¿Contra quién, pues, se endereza esa enemistad, de no ser contra la serpiente?

Solo puede ir dirigida contra el demonio que obraba en aquel animal y por él; y es, por lo tanto, una enemistad entre la mujer y el demonio. Y esa enemistad se nos indica, no como cosa presente sino futura; que en el porvenir, en un porvenir cuya fecha no se nos fija, es cuando se establecerá esa enemistad, no en el tiempo presente; ya de entonces es maldecida la serpiente, es condenada á arrastrarse; pero sólo más adelante será establecida la enemistad. La mujer venidera de quien habla el espíritu profético, no es pues Eva, que se halla presente. Pues Eva, lejos de ser la enemiga del demonio, se ha hecho voluntariamente su esclava por el pecado; de reciente había caído bajo su poder y se había hecho enemiga de Dios. Por otra parte, Dios, después de haber castigado á la serpiente, va á hablar en seguida á Eva y á imponerle castigo.

Pues si no es Eva esa mujer, ¿quién deberá ser? ¿Es la mujer, así en general? No parece que pueda aludirse aquí al sexo femenino en general: porque en primer lugar la enemistad entre el demonio y la mujer no es mayor que entre el demonio y los hombres, y además se alude inmediatamente á un hijo de esa mujer que derribará el imperio del demonio. No se alude, pues, al sexo en general. Y asi queda, como solución, el que la mujer designada por Dios sea aquella mujer única, excelente sobre todas las demás, la mujer κατ' ἐξοχήν, para servirnos de un término escolástico, entre la cual y el demonio suscitará Dios una enemistad, la sin par entre todas las mujeres por santas que sean. Nada indica que esa enemistad deba cesar; será, pues, constante y perpetua. Dios por una gracia singular, en virtud de los méritos de su hijo, preservará de la mancha del pecado original desde la concepción hasta la muerte á esa mujer, á esa virgen, y establecerá perpetuas enemistades entre ella y la serpiente [1].

Excelentes intérpretes nos oponen el texto hebreo, donde la voz "mujer„ אִשָּׁה va precedida del artículo (הָאִשָּׁה). Esa palabra, nos dicen, acompañada del artículo, designa al sexo en general, ó bien á una mujer determinada. Pues bien en el relato, así antes como después, el vocablo "mujer„, precedido del artículo, designa siempre á Eva. En todo el relato no se trata sino de ella, y quien quiera que, sin parecer preconcebido, lea el versículo, no podrá pensar en referirlo más que á ella. Y, por consiguiente, de quien se trata es de Eva. No podemos participar de esa opinión. Porque si es verdad que el artículo en hebreo tiene las dos significaciones arriba mencionadas, verdad es también que tiene otra tercera, es decir, que se emplea además cuando se quiere designar una persona ó una cosa única en su género ó muy excelente.

Así es como Isaías llama á María הָעַלְמָה [2] "la Virgen„ en la célebre profecía hecha á Acaz. Del mismo modo se la llama "la mujer„, como quien dice, la mujer única, la mujer por excelencia, en la profecía dirigida á la serpiente. El precedente relato no hace aquí al caso: pues de que en dicho relato esa expresión "la mujer„ designe á Eva, no se sigue que en la profecía donde Dios muestra el porvenir haya de tratar también de Eva. Porque la profecía es distinta del relato; la profecía se hace con ocasión de la tentación y de la caida, y mira á lo futuro; mientras que el relato trata de lo que acaba de suceder. No es, pues, achaque de opinión preconcebida el ver en la profecía una mujer diferente de Eva, y muy diferente, toda vez que el texto nos dice que será la enemiga de la serpiente, al paso que el relato trata de una mujer que se ha hecho amiga de la serpiente. Más bien es una distracción el no reparar que en el relato y en la profecía se trata de dos mujeres diferentes. Si Dios hubiese

[1] Véase la Bula en que se define la Inmaculada Concepción, 8 Dic. 1854.

[2] Otros ejemplos podemos citar, como הַיָּם *el mar*, por el Mediterráneo; הַכֹּהֵן *el sacerdote*, para designar al Sumo Pontífice; הַשָּׂטָן *el adversario*, es decir, Satanás; הַנָּחָשׁ *la serpiente*, κατ' ἐξοχήν...

querido designar á Eva, era natural que lo efectuase al dirigirse á ella. Cuando la dice "multiplicaré tus dolores„, fácil le hubiera sido añadir "enemistad pondré entre tí y la serpiente„.

Dios añade: "entre tu prole y su prole„, pues aunque vemos que á menudo se traduce dicha frase "entre tu raza y la suya„, es versión ocasionada á una idea falsa, pues, según luego veremos, no se trata aquí "de la raza„, sino de un vástago, de un descendiente de la mujer, y por eso preferimos la voz "prole„, que puede entenderse de los descendientes en general ó de uno solo.

Palabras son éstas de mucho alcance, y que confirman nuestra interpretación, demostrando que no se alude en dicha profecía á la serpiente y á la mujer en general. Porque si el término "mujer„ designase al sexo en general y se aplicase á todas las mujeres, inútil sería añadir "entre tu prole y la suya„.

¿Pero en qué sentido ha de entenderse esta prole de la mujer? La palabra זרע *zera*, en latín *semen*, se usa para designar, ya la posteridad de alguno, ya, en particular, un vástago de la familia, significa todos los descendientes en general ó un descendiente particular. Demás está buscar pruebas del uso de ese vocablo en la primera de las expresadas acepciones; la segunda es evidente en el Génesis, IV, 25, donde se trata de Seth, y en el II Libro de los Reyes, VII, 12-13; I Par., XVII, 11-12, donde se trata de Salomón. Cuando dicha palabra se toma en el sentido colectivo de posteridad, el pronombre correspondiente se pone por lo regular en plural [1], regla de la cual no se hallan más que tres excepciones [2]. Pues bien, en el texto que examinamos, el pronombre hebreo הוא que sigue se halla en singular, como también el verbo. Trátase, pues, según la regla general, de uno solo de los descendientes y no de todos ellos. Por otra parte, el sentido de posteridad ó descendientes en general no puede admitirse aquí; porque la posteridad de la mujer comprende todos los hombres, el género humano. Y cuando la Escritura quiere designar á éste, usa otras expresiones, como, por ejemplo, "Bene-Adam, hijos de Adán„, ó también "nacidos de la mujer„. Así es que Onkelos, en su paráfrasis caldea, vierte la voz "zera„ por hijo, y traduce "entre tu hijo y su hijo„. En las otras profecías mesiánicas, hechas á Abraham y á Isaac, se encuentra la misma palabra "zera„ para designar al Mesías. Y aquí interviene una autoridad incontestable, San Pablo, en su Epístola á los Galatas, III, 16: "*Abrahae dictae sunt promissiones et semini ejus. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus*„. Esta explicación de San Pablo se refiere desde luego al sentido literal de la bendición prometida á Abraham (Gen., XII, 3 y *passim*) y no al sentido místico, pues no sabemos que lo tenga dicha promesa.

Es de notar con cuánta precisión habla aquí Dios. No dice "el descendiente del hombre„, sino "el descendiente de la mujer„, porque Cristo había de nacer de la Virgen María y ser concebido por obra y gracia del Espíritu Santo, no como los demás hombres, sino obrando Dios sobrenatural y milagrosamente.

En cuanto á la palabra "prole„ de la serpiente ó del demonio, como éste no engendra, no puede tener descendientes, y es por lo tanto aquella palabra una expresión metafórica para designar los pecadores ó los impíos. En tal sentido llama nuestro Señor Jesucristo á los fariseos "progenies viperarum„ y dice á los judíos "Vosotros sois hijos del diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre„ [1]. Y no se alegue que el rigor del paralelismo exige que se aluda aquí á un descendiente único, como respecto de la mujer, porque aquí la palabra está tomada en sentido metafórico y allí en el propio.

Nuestra interpretación se ve confirmada por las palabras que siguen después: "*Este te quebrantará la cabeza y tú le quebrantarás el carcañal.*„ La palabra "esta„ se refiere en la Vulgata á la mujer. Dos ó tres manuscritos hebreos, un manuscrito de Onkelos y ca-

[1] Cfr. Gen., XV, 13; XVII, 8-9; Exod., XXX, 21; Lev., XXI, 17; IV Reg., XVII, 20; Nehem., XI, 2; Jerem., XXIII, 8; XXX, 10; XXXIII, 26; XLVI, 27; Ezech., XX, 5.

[2] Gen., XVI, 10; XXII, 17; XXIV, 60.

[1] Joann, VIII, 44. Cfr. Act. XIII, 10.

si todos los manuscritos latinos apoyan esa lección. Pero todos los demás manuscritos hebreos, samaritanos, caldeos y siriacos, con San Efren y todos los Padres griegos, y aun algunos manuscritos de la Vulgata dicen "éste„ refiriendo ese pronombre al descendiente de la mujer, es decir, al Mesías. Adoptamos, pues, como verdadera esta lección. Así el sentido es: "El descendiente de la mujer quebrantará la cabeza de la serpiente„. El verbo שוף *suph* que traducimos "quebrantar„, tiene esa significación, en el *vers. 27 del cap. IX del Libro de Job*: ni se encuentra en otro lugar más, á no ser en el salmo CXXXIX, 11, donde significa velar, obscurecer. Los Setenta, á quien siguen los Padres griegos, han traducido aquí τηρησει *observar*, y San Jerónimo enseña que el verdadero sentido es *quebrantar*. Mas como no puede referirse en este sitio á quebrantar, tal como suena, la cabeza de la serpiente, puesto que en seguida la serpiente muerde ó quebranta el calcañar del descendiente de la mujer, resulta que hallamos aquí, como es frecuente en las profecías, una expresión metafórica. Y tenemos que en la Escritura quebrantar la cabeza de alguien es quebrarle las fuerzas, el poderío, hacerle incapaz de dañar, vencerle. Y así el sentido es: el descendiente de esta mujer única, á quien se acaba de aludir, quebrantará tu poderío, oh Satán, destruirá tu tiránico imperio, libertando de la cautividad del pecado á los hombres. Parece que San Pablo pensaba en nuestro texto al escribir á los romanos [1]: *Y el Dios de la paz quebrante presto á Satanás debajo de vuestros pies.*

Tal es el sentido de esta profecía, determinado por la aplicación de las leyes de una rigorosa exegesis. Los santos Padres por más que difieran en la exposición de este pasaje, han visto en él anunciado al Mesías; y han visto en la serpiente al diablo, en la mujer á la Santísima Virgen y en su prole á Cristo, y en la prole de la serpiente á los adversarios de Cristo, los infieles, los herejes, los hombres perversos y aun también los demonios. Bástenos citar el testimonio de uno de los más antiguos Padres, San Ireneo, cuyas palabras son como sigue: "Restaurando restauró, pues, todas las cosas (Cristo), y declarando guerra á nuestro enemigo, y quebrantando á aquél que en la persona de Adán nos había reducido á cautividad, según ves en el Génesis haber dicho Dios á la serpiente: *Enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu prole y su prole; ésta observará tu cabeza, y tú observarás su calcañar.* Pues de Aquél que debía nacer de una mujer virgen, según la semejanza de Adán, se anunciaba que había de observar la cabeza de la serpiente. Esta es la prole de quién dice el Apostol en la Epístola á los Galatas (III, 19; IV, 4): *la ley puesta para las acciones, hasta que viniese la prole á quién se hizo la promesa,* y más manifiestamente aún en la misma Epístola diciendo: *Cuando vino la plenitud del tiempo, envió Dios á su Hijo formado de una mujer.* Ni hubiera sido bien vencido el enemigo, si su vencedor no hubiera sido hijo de la mujer„ [1].

La tradición judía va acorde con la cristiana. Sobre lo cual tenemos, además de la autoridad de los Targums, el testimonio de Maimónides, que puso en su símbolo un artículo concebido en estos términos: "Creo firmemente en el advenimiento del Mesías, que fué prometido *desde el principio*„. Por donde se ve qué muestra ha dado de su ciencia quien se ha atrevido á escribir que "es una muy singular aberración exegética el ver en la *raza* de la mujer que se encarnizará contra la cabeza de la *raza* de la serpiente, ya á la Virgen María (teología latina), ya á su hijo (teología griega y protestante) [2]„.

T-J. LAMY

PROVIDENCIA.—La doctrina de la Iglesia católica acerca de la Providencia nos la presenta el Concilio del Vaticano resumida en los siguientes términos (Const. *Dei Filius*, cap. I): "Y en efecto, todas las cosas que ha hecho las

[1] Rom. XVI, 20.

[1] *Contra Haer.*, III, 23; IV, 21, 40; V, 18, 19, 21. Cf. S. Just., *Dial. cum Triph.*, 100; Clemens Alex. *Cohort. ad gentes*, 1, 6; Tertull. *De spectac.*, 18; Origenes, *De principiis*, III, 2.; Ciprianus, *Contra Judaeos*, II, 9; Chrysost. *Homil.* 16 *in Gen.*, 2; Epiphan. *Haer.* 78, n. 19; S. Basil., *Hom. quod Deus non est auctor malorum* 9; Augustin., *De Adam et Eva*, ap. Mai, *Nova Patr. bibl.*, 1, 3-4; Joan. Damasc., *De fide orth.*, II, 10.

[2] Reuss, en la citada obra, pág. 298.

protege y gobierna Dios por su providencia, alcanzando con fortaleza de uno á otro extremo y disponiéndolo todo con suavidad. Pues todas las cosas están descubiertas y patentes á sus ojos, aun aquellas que han de acontecer por la libre voluntad de las criaturas„.

La divina Providencia es el plan conforme al cual gobierna Dios el mundo y lo conduce á sus fines. Asunto es éste en que el apologista deberá responder á varias cuestiones, pues pudiera, en primer lugar, preguntársele: ¿Hay, en efecto, una Providencia? ¿Gobierna Dios el mundo después de haberlo creado? ¿El gobierno divino mira tan sólo al fin general del universo, ó bien se extiende á cada especie de seres, á cada criatura, á cada suceso? Primer punto en cuyo examen hemos de ocuparnos.

Otro debemos proponer también y dilucidar, y es como sigue. Toda vez que Dios ha sacado el mundo de la nada por satisfacer su bondad repartiendo sus dones á las criaturas, y que tal es el fin del universo (véase el artículo *Creación*), síguese de ahí que la Providencia, si existe, debe disponerlo todo en vista de ese fin, y que la bondad de Dios debe, por lo tanto, manifestarse en el gobierno del mundo más que ningún otro de sus atributos, no debiendo ofrecer el mundo á nuestras miradas sino beneficios de Dios. ¿Cómo, pues, entonces ha podido el mal encontrar aquí cabida? Tal será la segunda cuestión que nos corresponde resolver.

I. — ¿Existe una Providencia? ¿Se extiende á todas las criaturas y á todos los actos de éstas? — Indicaremos primeramente los errores que acerca de esta materia se han presentado, y pasaremos después á exponer y explicar la doctrina católica; probaremos que existe la Providencia y mostraremos cómo se concilia su acción con la de las criaturas.

I.—Errores.

Los que niegan que hay Dios no admiten tampoco su Providencia; pero estos tales quedan ya refutados en el artículo que trata de *Dios*. Deséchanla también aquellos que miran como inútil para la marcha del mundo la acción de Dios, cuales son en su mayor parte los evolucionistas, para quienes las fuerzas y las leyes de la naturaleza son las únicas causas que obran en este suelo. La noción de la Providencia aparece, cuando no suprimida, restringida al menos en las ideas de los racionalistas, que alegan la necesidad de las leyes de la naturaleza y la independencia de nuestro libre arbitrio para combatir la existencia ó la posibilidad de los milagros, la eficacia de la oración y el concurso de Dios en nuestras acciones.

Otra clase de errores en esta materia consiste en negar, por el contrario, la acción de las criaturas en el mundo y buscar en sólo Dios la causa de todos los fenómenos que aquí se realizan. Tal es el sentir de los panteístas (véase el artículo *Panteísmo*); pero no son solamente ellos quienes han caído en esa falsa sentencia. Sostuviéronla asimismo Malebranche y los partidarios del ocasionalismo. Consiste éste, efectivamente, en reputar á Dios por la única causa eficiente de todas las cosas y en mirar á las criaturas como ocasión, pero no como causa verdaderamente eficiente de los efectos que les atribuímos. Según esta teoría, cuando un obrero parte la leña con su hacha y la quema después, no sería el obrero ni su hacha ni el fuego que aquel enciende quien produjese dichos efectos; sería Dios únicamente quien haría henderse y reducirse á cenizas la leña; sería Él solo quien produjese todo cuanto se hace en el mundo. De este mismo modo sacrificaban la parte que á nuestro libre arbitrio pertenece en nuestras acciones meritorias aquellos numerosos herejes que pretendieron que la gracia divina producía esas acciones en nosotros sin cooperación propiamente dicha por nuestra parte.

II.— Exposición y explicación de la doctrina católica.

La doctrina católica admite la acción simultánea de Dios y de las criaturas en todas las operaciones de estas. Las criaturas son verdaderamente causas de sus actos, pero causas segundas, quiere decir que obran por un poder que les es propio, pero que les ha sido dado y les es conservado por el Creador, y que obra siempre bajo el influjo de la causa primera.

El Creador es la causa primera de

todo cuanto se hace en este mundo. No solamente reciben de Él las causas segundas todo el poder que poseen, sino que es además quien les da á todas lo que las hace obrar, y, en una palabra, bajo su acción es como pasan de la potencia al acto. Así, para que cante un pájaro, es necesario, no tan sólo que haya recibido y reciba de Dios los órganos de que está provisto, sino que es además preciso que aquella causa primera le dé el poner dichos órganos en movimiento, y que obre con él para que resuene su canto. Nada en el mundo, ni aun nuestros actos libres mismos, se exime de esa acción divina que lo penetra todo.

Añádase que Dios prevé de toda eternidad, y hasta en sus menores detalles, todo lo que existirá en el curso de los tiempos. De suerte que, hallándose todas las cosas así bajo la dependencia de Dios y previstas por Él antes de la creación, lo ha dispuesto todo, ya en la naturaleza, ya en la vida, la conducta y la historia de los individuos, de las sociedades y de la humanidad entera, y, al tiempo marcado, produce y hace producir todo lo que en sus designios ha regulado para alcanzar los fines que se propone.

Si nuestros adversarios experimentan alguna dificultad para admitir esta doctrina, depende las más de las veces de que no entienden la manera en que obra Dios por su Providencia.

Conviene no olvidar que en Dios no hay más que un acto eterno, siempre el mismo, pero con la eficacia de producir en las criaturas, al tiempo que Él quiere, todas las revoluciones y todas las transformaciones que Él ha resuelto. Así, pues, es comprender mal la acción de Dios suponer en Él cambios semejantes á los que en nosotros se verifican. Dios produce todos esos cambios en nosotros, pero sin cambiar como nosotros, y los produce por la virtud de una voluntad inmutable, eterna é infinita.

No hay que imaginar tampoco que la acción de Dios dificulta la de las criaturas. No por cierto; las criaturas son causa verdadera de todas sus operaciones. El fuego es quien quema, el pájaro quien canta, nuestra voluntad quien libremente se determina; mas al mismo tiempo Dios, por la eficacia de sus eternos decretos, produce el calor en el fuego, el canto en los pájaros y las determinaciones libres en nuestras voluntades.

Y sería, en fin, un desacierto persuadirse que Dios concibe á nuestra manera la multitud de fenómenos que aquí se suceden. Nosotros, criaturas limitadas, como no podemos pensar en cada uno de esos sucesos de una manera distinta, reunimos en agrupaciones los que tienen los mismos caracteres, y distinguimos así familias, géneros y especies cuyas propiedades se encuentran en cada ser de los pertenecientes al respectivo grupo. Formulamos también por igual manera las leyes según las cuales los mismos fenómenos se realizan en las mismas circunstancias. Si no pudiésemos referir cada ser particular á una especie y á un género, cada fenómeno á una ley, nos sería imposible reconocer los seres y los fenómenos en la variedad infinita del universo, é imposible nos sería también comprender la marcha del mundo y adivinar los efectos que deben producirse en tales ó cuales circunstancias. Nos hallaríamos, en tal supuesto, sin ciencia, sin arte, sin industria, parecidos á los brutos irracionales, ó más bien inferiores á ellos, toda vez que carecemos de los instintos de que están dotados los animales para evitar los peligros que les amenazan.

A nosotros, pues, nos es preciso referir cada ser á un género y cada hecho á una ley, sobre todo cuando queremos dominar la naturaleza por nuestra industria y hacerle que ejecute nuestros designios. Así que, después de haber subido de la percepción de algunos hechos al concepto de leyes generales, partimos de esas leyes generales para determinar el camino que siguen las criaturas en los variados fenómenos en que, como autores ó como testigos, intervenimos.

Pero guardémonos de juzgar los conceptos de Dios por nuestros débiles conceptos. Dios posee una inteligencia ilimitada y ve, por lo tanto, simultáneamente, sin confusión y sin fatiga, todas las criaturas y todas las operaciones de ellas hasta en sus mínimos detalles; no le es preciso clasificarlas en géneros y

en especies, ni concebir leyes generales cuyo cumplimiento ordene. Habría podido formar el mundo de una gran muchedumbre de seres que formase cada uno su especie aparte y estuviese sometido á leyes completamente particulares, y hubiera indudablemente podido hacer que surgiesen de un conjunto así admirables resultados. Plúgole, por el contrario, constituir el mundo de otra manera, y crear en él especies donde se hallan comprendidos un gran número de individuos semejantes, y asignar á sus criaturas leyes generales que todos los seres dotados de las mismas propiedades observan en iguales circunstancias. Con esto ha dado al universo una especial belleza que procede de la realización de una maravillosa unidad en una variedad prodigiosa. Y de este modo ha puesto en la naturaleza los medios que permiten al hombre penetrar los resortes de esa misma naturaleza y ser el rey de ella.

Pero si el hombre tiene precisión de recurrir á las leyes generales para disponer la marcha de los seres, ya se ve que á Dios no le sucede así; de modo que es comprender mal la Providencia querer restringirla á la ejecución de las leyes generales y negarle la facultad de hacer cosa alguna en derogación de esas leyes. La Providencia recae sobre los hechos particulares; pues en atención á ellos existen, por voluntad de Dios, las leyes generales.

Síguese de estas verdades, como primera consecuencia, que Dios puede, en atención á un bien superior, producir de cuando en cuando fenómenos que no se conformen á esas leyes. (Véase el artículo *Milagros*.)

Otra consecuencia es, que las leyes generales del mundo no son sino la expresión de la Providencia de Dios; que la Providencia se ejerce por la ejecución misma de esas leyes generales, y que, sin embargo, la misma Providencia obra de un modo particular en cada ser, al cual conduce á la realización de su fin, á la par que procura el bien general del universo.

III.—Demostración de que existe la Providencia.

Para que haya Providencia, según acabamos de explicar, es preciso y también suficiente que nada suceda en el mundo sino según el plan que Dios ha querido desde toda la eternidad y por la eficacia de su soberana voluntad, ora se sirva de las causas segundas para realizar su plan, ora su intervención se verifique fuera de esas causas.

Ahora bien; dos caminos se nos presentan para demostrar que existe esa Providencia. Podemos, en efecto, demostrarlo partiendo del admirable espectáculo que ofrece á nuestros ojos el conjunto del universo, ó bien partiendo del conocimiento que tenemos ya de la existencia y de los atributos de Dios; pero lo más acertado será combinar ambos métodos, y esa será la mejor manera para formar el convencimiento de que aquí lo conduce todo la Providencia.

El orden del mundo basta, sin duda, para probar la existencia de una inteligencia superior, que lo dispone todo en él. Mas lo limitado de nuestros conocimientos no nos permite alcanzar todas las harmonías del universo, y un hombre instruído, pero que pretende desconocer á Dios, no puede siempre discernir si las que alcanzamos suponen necesariamente un plan preconcebido, ó si son simplemente el resultado mecánico de las fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, el mundo nos ofrece, si no en los seres simples, al menos en los complejos, es decir, sobre todo en los organismos vivientes, unas combinaciones y una marcha que tienden á un fin evidentemente preconcebido, y muestran que un arquitecto inteligente emplea las fuerzas ciegas que existen en el universo. Así que los apologistas prueban la existencia de Dios por la de una Providencia infinitamente sabia, que preside á la marcha del mundo. En el artículo que trata de *Dios* se encontrará desenvuelta esa prueba de la Providencia, que aquí no hacemos más que indicar.

Los milagros, las profecías y todas las intervenciones divinas que se efectúan fuera del curso de la naturaleza, prueban también la existencia de la Providencia; pues demuestran que Dios obra en el mundo y alcanza en él sus fines por los medios que le place; pero, aunque la realidad de estos hechos es indudable, como en su lugar dejamos

probado (artículos *Milagros*, *Iglesia*, *Profecías*, etc.); no la admiten, con todo, aquellos que rechazan la verdad en cuya demostración ahora nos ocupamos.

Es, pues, útil recurrir al conocimiento natural que de Dios y sus atributos tenemos para completar esas pruebas y mostrar que á todo en este mundo se extiende la Providencia. Fácil es, en efecto, probar que nada existe sino en virtud de una creación que es obra de Dios; y fácil es, asimismo, demostrar que ninguna criatura conserva la existencia, sino por voluntad de Dios, puesto que á esa voluntad pertenece fijar la duración y los atributos de cada ser; de suerte, que ha podido decirse, que la conservación de los seres por Dios es una creación continuada. Porque, en efecto, la dependencia de las criaturas respecto del Creador no es menor después de hallarse creadas que en el momento de recibir el ser, y por el mismo acto divino han sido sacadas de la nada y son conservadas en la existencia. De modo que es verdad que ninguna cosa dotada de realidad se verifica en el mundo, que no sea un efecto de la voluntad de Dios, porque Él es quien da y conserva continuamente á las criaturas cuanto poder y actividad poseen éstas. Ejerce, pues, Dios, una plena soberanía sobre todos los seres y sobre todos los actos de ellos, aun respecto á los actos más libres, no solamente en el sentido de que Él traza las reglas que deben seguir los seres, sino también en el de que es la causa eficaz de cuanto hay de realidad en esos seres y en las operaciones de ellos, y ha dispuesto el conjunto del mundo, haciendo entrar en sus designios esas operaciones. De modo que, por una Providencia, de la cual nada se exime, gobierna Él los seres inanimados y los vivientes, los seres libres, los pueblos y la humanidad entera. Así, "nosotros, dice Bossuet (*Tratado del libre arbitrio*), concebimos á Dios como un Ser que todo lo sabe, todo lo prevé, á todo provee y hace lo que quiere de sus criaturas, y al cual deben referirse los sucesos todos del universo. Y el no comprender á las criaturas libres en este orden de la Providencia divina, sería quitarle la dirección de lo más excelente que hay en el universo es á saber, de las criaturas inteligentes."

"Pero, ¿y no podría decirse que esa dependencia en el ser creado había de entenderse tan sólo de las cosas mismas que son, y no de los modos y maneras de ser?—Por ningún estilo; pues las maneras de ser, en cuanto que se relacionan al ser, como que son, en efecto, análogas á él, deben necesariamente venir del Ser primero. Así, por ejemplo, el que un cuerpo tenga tal ó cual figura, y se halle en esta ó la otra situación, cosa es, sin duda, que pertenece al ser; porque es verdad que ese ser está dispuesto de esa manera, y siendo esa disposición en él algo verdadero y real, debe tener por causa la causa universal de cuanto existe.

"Y si al decir que Dios es la causa universal de cuanto existe, hubiese de restringirse la proposición únicamente á las substancias, sin quedar comprendidos en ella los modos de ser, habría que decir que, efectivamente, los cuerpos vienen de Él, pero no los movimientos y combinaciones de esos cuerpos ni su diverso arreglo, que producen, sin embargo, el orden todo del universo.

"Y si es preciso que Él sea autor de la combinación y arreglo de ciertos cuerpos que constituyen los astros y los elementos, ¿cómo cabe pensar que no haya de referirse al mismo principio la combinación y arreglo que se advierte entre los hombres; esto es, sus repúblicas y su mutua dependencia, en que consiste el orden todo de las cosas humanas?

"La razón, pues, nos muestra que no sólo todo ser subsistente, sino también todo el orden de los seres debe venir de Dios, y, con más motivo, que el orden de las cosas humanas ha de tener esa misma procedencia, toda vez que, siendo sin duda ninguna, las criaturas libres la porción más noble del universo, son, por consiguiente, las más dignas de que Dios las gobierne."

Así, pues, las leyes del mundo físico que marcan el giro de los astros en el espacio, las que regulan los movimientos, las transformaciones y las combinaciones químicas de los cuerpos, las que presiden el nacimiento, desarrollo y muerte de los individuos y de las es-

pecies en el reino vegetal y en el orden animal, los instintos que admiramos en los insectos, en los pájaros y en todos los seres vivientes, la razón humana, las leyes que presiden á la formación de nuestros pensamientos y de nuestras acciones libres, nuestra ciencia, nuestros descubrimientos, nuestras artes, nuestra conducta, el orden de las sociedades, la vida de los individuos y de las asociaciones, la marcha de los pueblos que pasan por la escena del mundo, la elevación de la humanidad al orden sobrenatural, la Encarnación de Jesucristo, nuestra Redención, la acción de la Iglesia á través de las edades, la felicidad eterna de los escogidos; todo, en una palabra, es, en su respectiva esfera, el cumplimiento de las soberanas disposiciones del Todopoderoso.

"No hablemos, pues, ya de azar, dice Bossuet (*Discurso sobre la Historia Universal,* lib. III, c. VIII), ni de fortuna, ó cuando más, hablemos de eso tan sólo como de un nombre destinado á cubrir nuestra ignorancia: lo que es casual respecto á nuestros inciertos planes, es un designio concertado en otro más alto plan; es á saber: en aquel plan eterno que encierra todas las causas y todos los efectos en un mismo orden. De esta manera, todo concurre á un mismo fin, y el no llegar nosotros á comprender el conjunto total es lo que nos hace hallar azar ó irregularidad en los lances particulares.„

Por doquiera que no interviene algún ser libre, está todo sometido á las leyes de la naturaleza, y esas leyes no son otra cosa sino el plan que Dios ha trazado al mundo de los cuerpos. A las voluntades no las comprende un tan absoluto determinismo; pero no por eso dejan de estar también sometidas en sus más libres actos á la influencia eficaz de Dios, de modo que hacen infaliblemente lo que Él había previsto.„

Escuchemos de nuevo á Bossuet, que se hallaba, digámoslo así, dominado del pensamiento de la Providencia (*ibid*). "Este largo encadenamiento de causas particulares, que hacen y deshacen los imperios, depende de las secretas órdenes de la Providencia. Dios, desde lo alto de los cielos, posee el resorte de todos los imperios, tiene en su mano todos los corazones; ora retiene las pasiones, ora afloja la presión, y remueve así todo el género humano. ¿Quiere formar conquistadores? Hace que ante ellos vaya el espanto, y les inspira á ellos y á sus soldados invencible ardimiento. ¿Intenta formar legisladores? Envíales su espíritu de sabiduría y de previsión; háceles prevenir los males que amenazan á los Estados, y asentar los fundamentos de la tranquilidad pública. Conoce la sabiduría humana, siempre limitada por algún lado, ya la ilustra y le presta mayor grandeza de miras, ya la abandona á sus ignorancias, la ciega, la precipita, la confunde por sí misma, deja que esa sabiduría se envuelva y se enrede en las propias sutilezas, y que las mismas precauciones se le conviertan en lazo, ejerciendo Dios por este medio sus temibles juicios, según las reglas de su siempre infalible justicia. Él es quien, en las más remotas causas, prepara los efectos, Él quien envía aquellos golpes solemnes cuyo sacudimiento alcanza tan lejos.„ La misma Providencia es quien dispensa á los hombres las gracias sobrenaturales que los conducen á la salvación y ejercita para con ellos su bondad y misericordia ó su justicia, y, pasado el tiempo de la prueba, castiga á los pecadores y recompensa eternamente los méritos de los santos; ella quien acoge nuestras preces de cada día, y quien manifiesta sus designios y órdenes con profecías, revelaciones y milagros.

IV.—De cómo se concilia la acción de la Providencia con la acción de las criaturas.

Esa acción de Dios que conduce todas las cosas ¿suprime acaso la acción de las criaturas? Ya hemos dicho que no han faltado quienes así lo imaginasen. Ciertos racionalistas dijeron que la Providencia no obraba cuando obran las criaturas; mientras que, por el contrario, los ocasionalistas se figuraron que doquiera se ejerce la Providencia desaparecen ante ella las causas segundas. Los partidarios de estos sistemas imaginaron una especie de conflicto entre Dios y sus criaturas, y como quien cita ante su tribunal á los litigantes para pronunciamiento del fallo, decidieron el supuesto conflicto, los pri-

meros asignando estrechos límites á la divina Providencia, y reduciéndola las más de las veces á una total impotencia; y los ocasionalistas, por el contrario, negando toda causalidad á las criaturas.

Para refutar esas teorias basta observar que la Providencia se extiende así á la acción de las causas segundas naturales, como á las obras sobrenaturales, y que aquel imaginado conflicto ni existe ni puede existir.

Podemos, en efecto, distinguir en el mundo cinco clases de hechos:

1.º Los hechos naturales que no dependen de la libre determinación de las criaturas.

2.º Los hechos naturales que dependen de la determinación de cada individuo.

3.º Los fenómenos sociales y los acontecimientos históricos á que concurren un gran número de voluntades libres y de causas sin libertad.

4.º Los efectos de las oraciones que Dios acoge.

5.º Los milagros, revelaciones y demás obras que las criaturas no pueden producir naturalmente, y que son tan sólo obra de Dios.

Examinemos, pues, la acción de Dios en estas diversas clases de hechos, y veamos si esa acción destruye la de las criaturas.

1.º *De la acción de la Providencia en los hechos naturales que no dependen de la libre determinación de las criaturas.* —Precisamente respecto á los efectos naturales que no están sometidos á la libre determinación de las criaturas, es donde más fácil se presenta el problema. Todos esos efectos se producen de una manera constante, y según determinadas leyes. La ciencia los atribuye á las criaturas sin libertad, cuya intervención es la condición para que se realicen.

Cierto es que Malebranche y los ocasionalistas han negado que las criaturas sean verdaderamente causas de esos efectos; pero ese error ya mucho antes lo había anticipadamente refutado Santo Tomás de Aquino. Como la substancia de las criaturas tiene una existencia real, aunque dependiente de Dios, asi también, aunque ellas no obren sino por virtud recibida de Dios y mediante su concurso, aunque todas sus operaciones entren en el plan que de toda eternidad se ha propuesto Dios y que por ellas y con ellas realiza, no por eso es menos real y eficaz la acción de las criaturas.

¿Cómo después de esto se comprende que quiera nadie buscar en las leyes de la naturaleza una objeción contra la Providencia divina, cuando esas leyes son la expresión del plan providencial trazado á los seres sometidos á las mismas? ¿Cómo se comprende que se persuada ninguno que nuestra doctrina no se concilia con los descubrimientos de las ciencias modernas, cuando tales descubrimientos lo que habrán de hacer es servirnos para penetrar más en el conocimiento de ese admirable plan?

En vano es también que se intente oponernos en esto las aventuradas teorías de la evolución y del transformismo (véanse dichas voces); porque, si estuviesen demostradas, lo que habría de deducirse era que expresaban las leyes impuestas por Dios al universo.

Así, pues, el dogma de la Providencia hay que admitirlo, sea la que se quiera la marcha de los fenómenos de este mundo; porque esa marcha depende de los libres decretos que Dios ha dictado desde toda eternidad, y que las criaturas desprovistas de inteligencia inconscientemente ejecutan.

2.º *De la acción de la Providencia en las libres determinaciones de los individuos.*—Hállanse igualmente sometidas á la Providencia divina, y entran en el plan eterno que Dios se ha trazado las acciones libres de los hombres. Diversos herejes han concluído de ello que no son libres esas acciones; mas la doctrina católica ha sido siempre que el concurso de Dios y sus eternos decretos dejan, ó más bien dan á esos actos su plena libertad. Oigamos nuevamente á Bossuet: "Nada puede hacernos dudar, dice (*Tratado del libre arbitrio*, cap. IV), de estas dos importantes verdades, porque ambas están demostradas por razones que no podemos contradecir. Porque quien reconoce á Dios, no puede dudar que su Providencia, y lo mismo su presciencia, se extiende á todo; y quien quiera que reflexione un poco sobre sí mismo conocerá su libertad con tal evidencia que

nada podrá obscurecer la idea y el sentimiento que de ella tiene, por donde se ve que dos verdades asentadas en razones tan necesarias no pueden destruirse una á otra.

„... Así, pues, en vez de destruir una por otra, debemos formar tan bien nuestro discurso, que nada obscurezca la idea muy marcada que de cada una de ellas tenemos. Ni habría que extrañarse tampoco de que no supiésemos conciliarlas tan bien entre sí. Porque eso provendría de que no sabríamos el medio por el cual conduce Dios nuestra libertad: cosa que á Él y no á nosotros corresponde, y cuyo secreto ha podido reservar para sí sin hacernos agravio.„

Ese secreto es un misterio, respecto al cual dos célebres sistemas, el de los tomistas y el de los molinistas, han procurado dar alguna luz. Según los tomistas, Dios mueve nuestra voluntad en el acto libre, sin hacerlo, no obstante, necesario; según los molinistas, Dios, para llegar á sus fines, ordena todas las cosas, tomando en cuenta las disposiciones de nuestra voluntad, las cuales conoce, y las libres determinaciones de la misma, las cuales prevé desde toda eternidad, pues se halla fuera del tiempo, y lo futuro, lo presente y lo pasado son para Él una misma cosa. Pero ninguno de ambos sistemas resuelve plenamente la dificultad.

Reconozcamos, pues, que existe esa dificultad; pero no digamos que la doctrina de la Providencia es contraria á la de la libertad; digamos sí que ignoramos cómo se concilian esas dos doctrinas, y añadamos ese misterio á todos aquellos que nos salen al encuentro cuando intentamos buscar la última palabra de las verdades mejor demostradas.

Bossuet, después de haber enumerado muchas de esas verdades, que por un lado son evidentes y se muestran en plena luz, mientras que otros extremos de las mismas se hallan entre sombras, saca la siguiente conclusión: "Cuando nos ponemos á discutir, debemos desde luego sentar como indudable que podemos conocer con certeza muchas cosas, cuyos enlaces todos y consecuencias no entendemos, sin embargo. Por eso nuestra primer regla de lógica es que no se deben abandonar jamás las verdades una vez conocidas, cualquiera que sea la dificultad que sobrevenga al tratar de conciliarlas, sino que es preciso, por el contrario, tener siempre fuertemente asidos los dos extremos, digámoslo así, de la cadena, por más que no siempre se vea el medio por donde el eslabonamiento se continúa (*ibid*).

3.° *De la acción de la Providencia en los fenómenos sociales y en los acontecimientos históricos á que concurren un gran número de voluntades y otras causas.*—Si Dios puede hacer entrar los actos libres de cada individuo en el plan providencial que regula la marcha del universo, ¡con cuánta mayor razón le será posible hacer entrar en ese plan todos los acontecimientos y fenómenos sociales que forman la trama de la historia de los pueblos y de la humanidad, pues que aun aquí los políticos, cuyas miras se quedan tan atrás en comparación de la ciencia infinita, saben prever y conducir esos acontecimientos! Y es que de ordinario tienen por causa esos hechos un gran número de voluntades libres, y que, en una muchedumbre considerable, la mayoría de los que la componen cederán infaliblemente á las pasiones que los agitan ó que se ha sabido despertar en sus corazones.

Sin razón, pues, algunas personas de talento acusan á Bossuet de fatalismo histórico porque ese genio ha visto en la historia el cumplimiento de los designios de Dios.

Error es asimismo el imaginarse que la doctrina católica, que atribuye á Dios la dirección de los pueblos y de los imperios, exigirá que á cada instante intervenga el Señor para dar á los sucesos un curso diferente del que tendrían por la acción combinada de la voluntad del hombre y de las condiciones en que esa misma voluntad se ejerce, y que tendrá que hacer salir de su carril los personajes históricos y los pueblos por ellos gobernados. Dios, que de toda eternidad conoce las disposiciones de los hombres y sus más secretos pensamientos, para quien serían como un juego las más complicadas combinaciones de los políticos, Dios, decimos, puede realizar sus planes en la historia dejando á los hombres agitarse según las propias pasiones y caprichos, y conduciéndolos

dolos infaliblemente al fin que intenta por el camino en que les hacen entrar naturalmente los acontecimientos. No le obliga, pues, su Providencia á intervenir en el desenvolvimiento de la humanidad más inmediatamente que en la marcha del sistema solar. Leyes ha dado á la humanidad como las ha dado también á los astros; dispuestas tiene todas las circunstancias en que hará nacer, vivir y morir á los conquistadores, los legisladores, los filósofos, los sabios, á todos aquellos que habrían de figurar en las sociedades y formar los pueblos que se han disputado la tierra, así como ha preparado también todos los elementos que habían de suministrar la materia de los cuerpos celestes y de los planetas del sistema solar. Nada, pues, le ha vedado determinar de antemano la marcha de la humanidad, como ha fijado las órbitas de los planetas. Sino que los hombres ejecutan libremente tales designios, mientras que la materia los realiza sin libertad. Así que, aunque, por miras ordinariamente sobrenaturales, haya intervenido Dios de otra manera en la marcha del mundo, lo más frecuente es que conduzca á las naciones mediante las leyes ya una vez establecidas. Lo cual no causará extrañeza si se mira lo que hemos dicho del modo en que atiende Dios nuestras oraciones (véase el artículo *Oración*), y se tiene presente que, conforme la doctrina católica, procura á la Iglesia el más admirable de los privilegios de ésta, el de la infalibilidad, no por intervenciones milagrosas, sino por una simple asistencia que deja obrar las causas naturales, disponiéndolo todo para impedir que se deslice el error en las enseñanzas del Papa y de los Obispos. Los que se ocupan en el estudio de la Historia, la Economía Política y las ciencias sociales han podido descubrir ciertas leyes de la vida de las sociedades, de las razas, de los pueblos y de todo el humano linaje: esas leyes no son, en efecto, sino la expresión del plan providencial de Dios.

4.º *La Providencia de Dios y la eficacia de la oración.* — Dios toma en cuenta todas nuestras peticiones en el plan á que se ajusta la marcha del mundo. En un artículo especial (véase la voz *Oración*) examinamos las objeciones á que ha dado asunto la eficacia de la oración.

5.º *Acción de la Providencia en los milagros, revelaciones, profecías y obras sobrenaturales análogas.* — Estas obras las produce Dios, sin el concurso de las causas segundas. Como en otro lugar (véase el artículo *Milagros*) demostramos que tales obras son posibles y que se concilian perfectamente con los atributos de Dios y sus demás obras, no hay para qué tratar aquí nuevamente dicho punto.

Nos limitaremos, pues, á advertir ahora que las obras sobrenaturales entran en el plan providencial que Dios, desde toda la eternidad, ha concebido, y hasta ocupan en ese plan el primer lugar, puesto que Dios ha llamado los hombres todos á un fin sobrenatural.

Así, á tenor de la expresión de San Pablo, Dios lo hace todo por sus escogidos. De ahí el que, no obstante la tenuidad de sus recursos materiales, ocupen el pueblo judío y la Iglesia católica tan señalado espacio en la historia del mundo. No debemos, pues, extrañar que, según las revelaciones hechas á los profetas, haya Dios suscitado y quebrantado grandes imperios para conservar el pueblo judío y para preparar á la predicación del Evangelio los países que primero habían de acogerla.

II. — De si en el mundo nada hay que no sea bien, y de cómo se concilia la existencia del mal con la acción de una Providencia sumamente buena.

I.—El problema del mal.

Nada escapa á la acción de la Providencia, según acabamos de demostrarlo, y, por otra parte, conforme á lo que en el artículo *Creación* hemos dicho, si Dios ha creado y conserva el mundo es únicamente por satisfacer su bondad y con objeto de comunicar á las criaturas finitas algo de los bienes que en su esencia infinita se hallan. De donde parece deberíamos concluir que todo es bien en este suelo y que el mal no puede existir en el universo.

Por desgracia los datos de la experiencia no van de acuerdo, ni mucho menos, con la conclusión que de semejante razonamiento querría sacarse, y el

mal existe bajo mil formas en el universo. No hablemos ya del mal que denominan *metafísico*, y que consiste en la falta de perfección absoluta en las criaturas; porque eso no es, en efecto, un mal en las criaturas, que son de suyo limitadas: lo sería tan sólo en Dios. Así que el buen sentido del pueblo no pone el mal metafísico entre los verdaderos males. Pero el mal que es un verdadero defecto, aquel cuya realidad todo el mundo reconoce, ese se nos presenta bajo numerosos aspectos.

Ese mal son en todos los seres las imperfecciones que les impiden responder á su fin; en los sensibles, el dolor; en los racionales y libres, el pecado ó la violación del deber; y ese mal es también una repartición de las satisfacciones y los padecimientos que no corresponde al mérito de los individuos, de las sociedades y de las naciones.

II.—Soluciones falsas.

Este espectáculo del mal, que pone trabas al florecimiento del bien en el universo, ha llevado á muchas sectas á imaginar que Dios no era el único primer principio de todas las cosas; y han admitido, por lo tanto, aparte de Él, un principio eterno á quien atribuyen la producción del mal. Tal es el *dualismo* que profesaban los maniqueos.

El sentimiento de los innumerables padecimientos que llenan la existencia de los animales y del hombre ha engendrado un error más extraño: el *pesimismo*. Esa doctrina, formulada de antiguo por el budhismo, ha encontrado partidarios entre los filósofos contemporáneos en Alemania; de suerte que hemos dedicado á su examen y refutación un artículo especial (véase *Pesimismo*). Bástenos consignar aquí que esa teoría considera la suma de padecimientos que tienen lugar en el mundo como infinitamente mayor que la suma de satisfacciones que esmaltan la existencia de los seres. Así que, según los pesimistas, la existencia sería un mal, y el primer principio de las cosas las produciría para desgracia de éstas, y no por bondad.

Al contrario, si oyésemos á los optimistas, este mundo sería todo lo bueno posible, atendido que la sabiduría de Dios presuponía que había de poner Él en el universo toda la perfección y todo el bien de que son capaces las criaturas. Doctrina es ésta que la sostuvo Leibnitz y que tiene también partidarios entre los filósofos contemporáneos. He aquí en qué términos la resume Mr. Francisco Bouillier, después de haberla defendido (*Diccionario de las ciencias filosóficas*, artículo *Optimismo*): "Sumamente sabio, á la par que sumamente poderoso, no puede Dios dejar de hacer lo mejor, y, por lo tanto, el mundo, obra suya, debe ser el mejor de los mundos posibles. Pero esta perfección, en atención á la cual se determina Dios, debe ser la perfección respecto al conjunto de las cosas, y no de los pormenores; la perfección respecto al universo, y no respecto á cada mundo ó á cada especie de seres; es la perfección, no relativamente á la creación tal como es, sino tal como continuamente va tornándose con todos los indefinidos progresos cuyo germen contiene: Toda perfección fija é inmovil es un límite que ponemos á la omnipotencia de Dios; y sólo una perfección no limitada por grado alguno de perfección, por grado alguno de tiempo ó de espacio, es la única digna de Dios."

Malebranche opinaba también que el mundo creado por Dios debe ser el mejor posible; pero esa perfección la hacía derivar el filósofo oratoriano de la encarnación del Hombre Dios, es decir, de un origen sobrenatural.

III.—Solución verdadera.

Hemos ya dicho (en el artículo acerca de *Dios* y en el de la *Creación*) que el principio eterno de las cosas es uno sólo, y que el dualismo de los maniqueos debe por tanto rechazarse; y añadiremos ahora que la enseñanza común en la Iglesia católica es que, de hecho, el mundo es bueno, pero no el mejor posible, y, sobre todo, que, en derecho, digámoslo así, Dios, al decidirse á crear, quedaba libre para escoger entre las muchas criaturas posibles las que le pluguiese llamar á la existencia.

IV.—Pruebas de que el mundo no tiene que ser el mejor posible.

1.º *Prueba.*—Hemos probado efectivamente en el artículo *Creación* que

Dios ha sacado el mundo de la nada sin que á ello le obligase necesidad ninguna, y que, para explicar el acto de la creación, basta que la criatura reciba su porción de ser creado... por la razón, dijimos, de que todo ser creado es bueno en sí mismo.

2.º *Objeción de los optimistas.*—He aquí la objeción que, en nombre del optimismo de Leibnitz, opone Mr. Francisco Bouillier á la doctrina de la libertad de Dios en la elección de los seres, más ó menos buenos, que se determinó á crear. "Esta doctrina, dice, *(ibid.)* sólo en la forma difiere de la libertad de indiferencia de Duns Scoto, y viene á parar exactamente en la mismas consecuencias. Porque entre el optimismo y la libertad de indiferencia con todos sus excesos no se da medio. Si ante la voluntad divina no existe un "mejor„ (que se imponga á Dios), síguese rigurosamente que esa voluntad es indiferente entre todos los motivos, y que puede, asimismo, en toda ocasión, decidirse en pro ó en contra. De modo que habrá que desterrar, no sólo en física sino también en metafísica, toda consideración de causa final de orden y de sabiduría; que nada, pues, nos asegura que Dios ha preferido lo más sabio á lo menos sabio, y el orden al desorden. Y habrá que creer que pudo y puede aún hacer precisamente lo contrario de todo lo que ha hecho, cambiar el mal en bien y el error en verdad.„

3.º *Respuesta á la objeción de los optimistas.*—Respondemos que, si bien Dios formaba los seres según fué de su agrado, no podía producir lo que en sí mismo es imposible ó contradictorio, y hay, por consiguiente, leyes de las cuales no podía eximirlos: aquellas leyes que se derivan de la esencia divina misma, del principio de que una cosa no puede á un tiempo ser y no ser.

En virtud de este principio todas las criaturas tenían que encontrarse en dependencia de Dios; porque ser creado es recibir una existencia que depende de la voluntad divina. En virtud del mismo principio de contradicción, todas las criaturas tenían que poseer una porción de ser ó de bien, porque lo que no es algo no puede existir. Y por último, en virtud siempre de dicho principio, cada criatura tenía que guardar sus propiedades esenciales, mientras tanto que Dios le conservase la existencia; pues que no podía perder esas propiedades sin dejar de existir. Y he aquí cómo Dios no puede en la creación cambiar el mal en bien ni el error en verdad.

He aquí las leyes que sigue Dios necesariamente, aun también según Duns Scoto, en la producción y conservación del mundo. Ahora, como esas leyes se aplican á todos los seres posibles, á los mejores como á los demás, estaba Dios, por lo tanto, en libertad de dejar en la nada los mejores y dar la existencia á los que presentaban menos bondad. Era, por lo tanto, dueño de producir un mundo en que hubiese menos ser, y, por consiguiente, menos perfección que en el nuestro. Dios, en efecto, no tiene necesidad alguna de las criaturas; puesto que en la plenitud de su propia esencia es en donde halla el ejercicio y la satisfacción de todos sus atributos.

Muéstrale su sabiduría todos los mundos posibles; permítele su poder realizar los que quiere; y entre esos mundos le plugo crear el nuestro. Mas no imaginemos que las obras exteriores de Dios nos dan la medida de su sabiduría y de su poder; pues lo finito no puede dar la medida de lo infinito. Y [presupuesto que nuestro mundo fuese el mejor posible y que se hubiese impuesto á la voluntad creadora de tal suerte que no hubiera podido preferirle otro, nos daría el actual la medida de la sabiduría y poder divinos: aserto que nos llevaría á mirar el mundo como no menos infinito ni menos necesario que Dios; de modo que, entendido así el optimismo, franquearía las puertas al panteísmo.

Por los mismos motivos, no se imponía tampoco á Dios la Encarnación como un complemento necesario de la perfección de las criaturas; y así, el optimismo de Malebranche es contrario á las enseñanzas de la Teología católica.

V.—Pruebas de que este mundo es bueno, no obstante el mal que en él se encuentra.

1.º *Primera fuente de perfección: la multiplicidad y mutua dependencia de los seres.*—Podía Dios crear un solo ser incapaz de mudanza, y hubiera podido asimismo crear seres sin ac-

ción unos sobre otros. En una creación así no hubiera habido orden; pues éste supone la unidad de la multiplicidad; pero no hubiera tampoco habido desorden, ya que éste sólo puede darse donde debiera haber orden. Mas decidióse Dios á producir sus criaturas en condiciones diferentes de semejante suposición, y le plugo comunicar á esas criaturas, no tan sólo el ser, sino también el poder de desarrollarse y de obrar unas sobre otras. Y al mismo tiempo, no queriendo dar á las criaturas más que una participación muy limitada en sus perfecciones y su poder, las ha multiplicado, ha producido especies variadas y formado cada especie de un crecido número de individuos, que en las especies vivientes atraviesan una serie de transformaciones. De esta suerte, aunque cada ser nos descubre algo de la sabiduría y poder de Dios, la inteligencia y sabiduría divinas manifiéstanse principalmente en los efectos que resultan de las acciones combinadas de esos múltiples seres. Faltaríanos espacio para hacer resaltar todas las harmonías de la creación. Conveniente será empero que recordemos algunas de esas maravillas, para explicar luego de dónde viene el mal en el universo.

Las criaturas que se ofrecen á nuestra vista forman cuatro reinos, subordinados unos á otros, y organizados de tal manera que los seres superiores reunen á sus especiales propiedades las que son comunes á los representantes de los reinos inferiores. Son dichos cuatro reinos: el mineral, compuesto de seres desprovistos de la facultad de desarrollarse, y, por consiguiente, sin vida; el vegetal, compuesto de seres vivos, que se desarrollan, pero desprovistos de sensibilidad; el animal, compuesto de seres vivos y sensibles, pero desprovistos de razón y de libertad, y, finalmente, el reino humano; compuesto de seres vivos, sensibles, racionales y libres. Gracias á su razón y su libertad, hállanse los representantes de este último reino dotados de un poder que á todo se extiende, disponen de las fuerzas de la naturaleza casi á su voluntad, llegan á conocer á Dios y sus infinitas perfecciones, tienen hasta el poder de esquivar las leyes del bien que Dios les ha impuesto, de modo que, obrando libremente, son ellos verdaderamente causa del bien que hacen. Enséñanos además la fe que, subiendo más allá de ese reino humano, existen las jerarquías angélicas, formadas de espíritus puros. Y nos enseña asimismo que las criaturas inteligentes y libres, los hombres y los ángeles, son llamados á una vida sobrenatural, que es una misteriosa participación en la vida misma de Dios, y que constituye un orden aparte superior al natural.

Ahora bien, todos los seres que entran en las grandes divisiones que acabamos de trazar obran mutuamente los unos sobre los otros, de tal modo que las criaturas que más desheredadas parecen tienen su parte en las obras de las criaturas colocadas en el primer puesto, y que los seres más perfectos no pueden desarrollarse sino con el concurso de los más imperfectos. Así el vegetal no puede vivir sino asimilándose la substancia de los minerales; el animal se asimila la de las plantas y de los otros animales; el hombre tiene necesidad de un cuerpo parecido al de los animales, para que su alma razone y se determine libremente; la vida sobrenatural de la gracia se ingiere en nuestra vida natural, cuyos elementos transforma sin destruirlos. La luz, que en sí misma no es una substancia, sino un simple accidente del orden material, obra sobre nuestra vista y nos pone en comunicación con los astros, que gravitan á infinita distancia de la tierra. Así es como los más humildes seres y causas toman un considerable valor por sus efectos en las mayores obras de la creación; y, no obstante su incesante y variado juego, se harmonizan con admirable unidad, viniendo á producir las maravillas que presenciamos.

En este plan, los seres que producen directamente las obras más perfectas son los que utilizan el concurso de un mayor número de causas segundas, y, como dichas obras son el fin de ellos, encuentran los seres superiores en esas causas de que se aprovechan numerosos medios que les son indispensables para alcanzar su fin. Así que no sin fundamento han formulado algunos filósofos posivistas la siguiente ley: que los seres son perfectos en razón de lo

complejo de su índole, ó de la multiplicidad de sus facultades, potencias y órganos. Desde luego, la excelencia de las operaciones de un ser creado no resulta del hecho mismo de su carácter complejo, pues las más perfectas, como nuestros juicios y nuestros actos libres, son relativamente sencillas y producidas tan sólo por la parte racional de nuestra alma; pero nuestro universo está constituído de tal modo que un gran número de causas preparan las acciones más perfectas, y son condición para ellas; de donde resulta que los seres más perfectos están de ordinario organizados de suerte que recaiga en ellos la acción de un mayor número de causas. O, dicho en otros términos: que siendo más excelente el fin á que se dirigen las criaturas superiores en este mundo visible, ha puesto Dios á su disposición un mayor número de medios para llegar á dicho fin; y por eso convenía que los pertrechase de más numerosas facultades. Así el hombre, que es en la tierra el rey de la creación, encuentra en su razón recursos que le permiten utilizar todas las fuerzas que nuestro globo encierra; y de ahí esa marcha siempre ascendente de su industria y sus descubrimientos.

2.º *Segunda fuente de perfección: la constancia de las leyes de la naturaleza.*—Otra fuente de perfección para nuestro universo, tal como Dios lo ha hecho, es la constancia de las leyes de la naturaleza en los seres desprovistos de razón.

Merced á esa constancia abrigamos la seguridad de que los mismos fenómenos se reproducirán siempre y doquiera en las mismas circunstancias. Así que esa constancia nos suministra el medio de prever los efectos que se originarán de las fuerzas puestas en juego por la naturaleza ó por nuestra industria, nos permite evadir los riesgos que nos amenazan, y sujetar todos los seres inanimados ó vivos al servicio de nuestra voluntad.

Ni es tampoco inútil para la vida y conservación de los animales; pues, por más que éstos se muevan por instinto ciego, y obedezcan sólo á los impulsos del placer y del dolor, recuérdales, sin embargo, su memoria las ventajas ó inconvenientes que tal causa ó tal otra les ha acarreado. Según, pues, dicha causa les ha hecho padecer ó les ha procurado placer, la huyen ó la buscan, y como las leyes de la naturaleza son constantes y la misma causa produce siempre los mismos efectos, encuentran en las sugestiones de esa memoria, enteramente sensitiva, y en los hábitos que el repetirse de esas sugestiones les imprime, considerables recursos para su conservación y la de su especie.

Y en cuanto á las plantas, fácilmente se comprende que, hallándose, como se hallan, adheridas al suelo en que han germinado, y no pudiendo, por consiguiente, ir á buscar á otro sitio las condiciones favorables á su vida y desarrollo, no menos necesitan que la estabilidad de las propiedades naturales de los elementos en cuyo seno se desarrollan les asegure las requeridas condiciones favorables.

Así, la estabilidad de las leyes de la naturaleza contribuye, no menos que la variedad de los seres, á la perfección del mundo; porque, merced á esta variedad y á aquella estabilidad, los seres superiores hallan en los inferiores auxilios indispensables para la consecución de su fin.

3.º *Tercera fuente de perfección: la sensibilidad en el hombre y en los animales.*—Pero, además de lo complejo de sus órganos y de sus medios de conocer, necesitaban al efecto esos seres superiores una facultad especial que los llevase á evitar lo que los aleja de su fin y á buscar lo que á él coadyuva. Y esa facultad especial es en los animales la sensibilidad ó apetito sensitivo, que les hace experimentar placer y dolor á proporción según que los objetos responden ó no á sus necesidades.

4.º *Cuarta fuente de perfección: la razón y el libre arbitrio en el hombre.*—En el hombre se añade á la sensibilidad, la razón y el libre arbitrio; el cual nos eleva sobre los estímulos de la sensibilidad, y nos permite obrar según los datos de nuestra razón. Merced al libre arbitrio, nos vemos exentos del determinismo que se impone á todos los seres; les hacemos servir según nos place á nuestros fines, y obramos, por último, con esa plena independencia que dá á nuestros actos un valor

moral que no tendrán jamás las obras debidas al juego fatal de las fuerzas ciegas de la naturaleza. Hácense así meritorios nuestros actos de virtud, y nos dan derecho á la felicidad. De donde resulta que la inmortalidad bienaventurada de los santos será, no sólo un don sobrenatural de Dios, sino también fruto de la cooperación de ellos y corona de justicia á sus virtudes.

5.º *El mal nace precisamente de esas cuatro fuentes de perfección del universo.*—Así, pues, la perfección de los variados seres que constituyen el universo, se deriva principalmente de cuatro causas: 1.ª, la variedad y mutua dependendencia de los seres; 2.ª, la constancia de las leyes de la naturaleza; 3.ª, la sensibilidad de los animales; 4.ª, la inteligencia y libre arbitrio del hombre. Ahora bien, precisamente de esas cuatro causas es de donde principalmente nace el mal en el universo. De la constancia de las leyes de la naturaleza y de la mutua dependencia de las criaturas es de donde resultan las monstruosidades, deformidades y enfermedades que se presentan en ciertos seres, así como también los terremotos, inundaciones, naufragios, incendios y catástrofes de todas clases, donde la vida del hombre y su dicha son sacrificadas por la acción de fuerzas ciegas á que no le es posible resistir. De la sensibilidad de los animales es de donde se origina el dolor, quitado el cual, aun la muerte misma debería mirarse como cesación de los bienes de la vida, y no podríamos considerarla como un mal propiamente dicho. Y en fin, la parte superior de nuestra alma es quién, por sus juicios mal formados y sus determinaciones demasiado independientes, nos precipita en el error y en el pecado.

Como esas causas son el manantial de la perfección del universo, y sobre todo de su más noble habitador, el hombre, como producen bienes incomparablemente mayores que el mal que de ellas resulta, sería acarrear al mundo considerable daño el hacerlas desaparecer.

Muéstrase, pues, buena la Providencia al dejarlas en pie, aun cuando resultan nocivos á varios seres particulares los efectos de las mismas.

6.º *El mal es fuente de varios y grandes bienes.*—Por otra parte, está todo tan bien harmonizado en el universo, que no hay mal particular del cual no surja un bien mayor que aquel cuya privación es dicho mal. Impídenos á menudo nuestra ignorancia darnos cuenta de esto; pero lo vemos claramente donde quiera que las investigaciones de la ciencia han podido penetrar con sus luces.

No cabe dudarlo tocante á los fenómenos del mundo material; y hemos visto ya que ni el hombre ni los animales tampoco podrían vivir sin la constancia de las leyes de la naturaleza. Y así, cuando los efectos inexorables de esas mismas leyes hacen perecer un animal, cuando le privan de un órgano ó de algunos goces, sólo le despojan de bienes que á esas mismas leyes debía. Añádase que el temor de los riesgos con que la naturaleza física nos amenaza es uno de los estímulos más eficaces para la ciencia y la industria humanas. Si de hoy en adelante arreglase Dios de otro modo nuestro universo, calculando los efectos de las leyes que le ha dado de tal suerte que el hombre no tuviese jamás nada que padecer con ellos, no tardaría éste, adormecido por una plena seguridad, en perder las ventajas que debe al desarrollo de su inteligencia, y veríase muy luego á todo el género humano entregado á la más completa ignorancia, á la ociosidad más vergonzosa y á la más degradante inmoralidad.

Igualmente, y por los mismos motivos, el dolor que va unido á la privación de los bienes sensibles es también causa de nuestra grandeza intelectual. Así que, aun en el caso de que fuese la suma de los dolores de los seres vivientes más considerable que la suma de sus satisfacciones, sería bueno el dolor, porque es la condición de bienes superiores á los del orden sensible. Pero el placer ocupa en todas las existencias mas considerable espacio que el dolor (véase el art. *Pesimismo*). Además, en el hombre, el dolor soportado por virtud... toma de ahí un valor que lo convierte en el mayor de los bienes de este bajo suelo.

También el error es, como el dolor, origen de bienes: pues el temor de equi-

vocarnos mantiene despierta nuestra atención y nos estimula á buscar la verdad.

Sólo el pecado, ó mal moral, parece incapaz de procurarnos directamente ventaja alguna; pero es condición del mayor de los bienes, porque el poder de pecar es consecuencia de nuestro libre arbitrio, merced al cual el más abatido de los hombres es dueño de sus actos, practica la virtud, merece la vida eterna y procura á Dios más gloria que todas las criaturas irracionales juntas. Por lo demás, el pecado puede ser en nosotros origen de virtudes especiales, como la penitencia, y estímulo para la práctica de los deberes que hubiésemos descuidado. Aunque es una rebelión contra Dios, le da campo para manifestar su justicia, y, sobre todo, su misericordia. Así, que la bondad de Dios, principalmente cuando se medita en nuestra redención por Jesucristo, parece respecto al hombre pecador, más admirable de lo que hubiera sido respecto al hombre inocente. También aquí ha sabido Dios sacar el bien del mal.

7.º *El mal no destruye la perfección del conjunto del universo.*—El mal no impide, pues, el bien y la perfección del conjunto del universo. Todo lo contrario; ya que del cumplimiento de las leyes que forman la belleza del universo es de donde se derivan, en algunos casos particulares, las imperfecciones con que se nos arguye. Esas imperfecciones son un mal relativamente á un ser particular en que nos fijamos, mas no relativamente á la creación en su totalidad. Es para la gacela un mal morir en las garras del león; pero preciso es que éste halle su alimento. Es para el hombre un horrendo mal el pecado; pero está la grandeza del género humano en poseer la libertad, que comprende la facultad de faltar á las leyes de la moral.

Añadir podríamos que, hasta en sus mismas víctimas, nunca el mal existe sino como un accidente en el bien; que no siendo Dios el autor sino de lo que hay en nosotros de ser real, el mal, que es una privación del ser, no puede imputársele á Dios, y particularmente en los seres libres, que son dueños de escoger entre el bien y el mal; pero estas consideraciones metafísicas no son necesarias para nuestra demostración, y lo que dejamos dicho prueba suficientemente que el mal no destruye la perfección del universo, y que se explica por los caracteres mismos de esa perfección, sin que para comprender su existencia se necesite recurrir al absurdo de una causa independiente de Dios.

8.º *Respuesta á algunas dificultades especiales.*—Queda, sin embargo, una dificultad á que no hemos aún contestado. Vamos, pues, á proponerla, como pudiera hacerlo un adversario, en los siguientes términos: Según lo expuesto, los acontecimientos todos, así los que se producen conforme á las leyes, como los que de ellas se exceptuasen, todos esos acontecimientos, repetimos, se desenvuelven conforme á un plan providencial. Ahora bien; Dios, que quiere tomar en cuenta todos los méritos y que desea la salvación de todos los hijos de Adán, ¿ha ordenado verdaderamente los acontecimientos adecuadamente para la consecución de esos dos fines? Porque los hechos no parecen demostrarlo así. ¿Qué es lo que, en efecto, presenciamos? La dicha sonrie á menudo á aquellos que viven en el crimen, mientras que el dolor se asienta en el hogar del hombre virtuoso. La gracia de la fe y la de la penitencia, que abren la entrada del cielo, son frecuentemente concedidas á los que se habían mostrado indignos de ellas, mientras que parecen rehusarse á quienes toda su vida han practicado los preceptos de la moral natural.

Si de la vida de los individuos, pasamos á contemplar la historia de las sociedades, presentaráse á nuestros ojos análogo espectáculo. Aquella Polonia, cuyos hijos salvaron á Europa deteniendo el oleaje de la invasión musulmana, aquella Polonia, tan fiel á la antigua fe de sus padres, aquella Polonia, ahí está chorreando aún la sangre de sus despedazados miembros.

¡Cuántas nobles razas han experimentado no menos inmerecida suerte! Y, por último, si estudiamos la historia de la humanidad toda, ¿podremos decir que los acontecimientos enderezan los pueblos hacia la Iglesia de Cristo? Desde los principios del mundo, y aun

todavía después del nacimiento de Jesucristo, la mayor parte de los hombres han vivido sin conocer la verdadera Religión, y ahora, en nuestros mismos días, el racionalismo invade las masas populares, que parecían hallarse mejor defendidas por la fe contra los embates de semejante avenida.

Vamos ahora á responder con toda brevedad.

En cuanto á los individuos, Dios, siempre misericordioso, no castiga todos los delitos como estaría en su derecho el efectuarlo; y, ¿quién se atreverá á hacerle por ello un cargo? pero recompensa, sí, todos los méritos. Sino que la sazón de las grandes recompensas es la vida eterna. Nos es, pues, imposible formar apreciación acerca de los procederes de Dios por lo que en la tierra vemos, tanto más que á veces concede en este mundo riquezas, estimación pública ú otros bienes naturales á quienes no se salvarán, y eso á fin de recompensar sus virtudes naturales. Respecto á los bienes sobrenaturales, como la fe y la gracia de la conversión, ningún acto de virtud natural puede merecerlos. Dalos Dios, pues, gratuítamente á aquellos que se digna escoger; pero su elección recae ordinariamente en los que se han mostrado menos indignos de tales favores, y los teólogos enseñan que á quienes practican su deber no les rehusa Dios nunca las gracias sobrenaturales que franquean la entrada del cielo. Los que son del número de los escogidos tienen respecto á Dios mayor motivo de darle gracias que los demás; pero nadie tiene motivo de queja para con Él.

Por lo que hace á las naciones y las sociedades, no las espera ciertamente, una supervivencia en la eternidad; pues ante las gradas del trono de Dios, forman todos los escogidos una sola familia; así que no puede decirse con exacta propiedad que reciban esas naciones y sociedades su castigo ó su recompensa en una vida ulterior. Pero no han de considerarse los bienes materiales como los únicos, ni aun como los principales que Dios concede á una familia ó á un pueblo. La gloria y el honor de servirle de instrumento para grandes designios son, en efecto, más bella recompensa. Además de que, como las familias y las naciones están constituídas para ventaja de los miembros de que constan, es para ellas un gran bien haber dado nacimiento á varones virtuosos, y sobre todo, á santos. Y, por último, si hay algunas excepciones de esta regla, lo cual sería difícil de resolver, no por eso parece menos cierto que los pueblos que respetan y practican las virtudes de religión, justicia y templanza encuentran en esas virtudes recursos morales más fecundos aun para el mismo orden material que los cálculos inicuos y la fuerza bruta.

En cuanto á la humanidad en su conjunto, hay que reconocer que hasta el presente la mayoría de las naciones que la componen, han vivido lejos de la verdad. ¿Cuáles son las causas de ello? Hay que buscarlas primeramente en la falta por la cual la humanidad toda, en la persona de nuestro primer padre, se alejó de Dios. Después que la sangre de Jesucristo ha rescatado á todos los que había perdido la culpa de Adán, han conocido la luz mayor número de pueblos y han entrado en la senda de salud. ¿Pero por qué no ha sido más completo y rápido el triunfo de la verdadera religión? Mal podemos saberlo nosotros, ignorando, como ignoramos, los destinos que el porvenir reserva al humano linaje. Podemos, no obstante, observar que en esto, como en todo lo demás, deja la Providencia obrar á las causas segundas, más bien que intervenir ella por hechos milagrosos. No dudemos, pues, que Dios un día no haya de sacar el bien del mal, y hacer brotar luz de las tinieblas. En pos de la herejía viene el racionalismo á arrancar del gremio de la Santa Madre Iglesia un demasiado grande número de sus hijos; pero al mismo tiempo, allá en lejanas playas, Dios concede á ésta adquirir cada día otros tantos, ó más tal vez, que los que logra aquél arrebatarle entre nosotros.

J. M. A. Vacant.

PURGATORIO.—I. Llámase así, ya el lugar donde se purifican con tormentos las almas, ya el conjunto de esos mismos tormentos purificativos. Sufren allí éstos las almas de los que mueren en gracia sin haber enteramente satisfecho por sus pecados; son, por lo tanto,

almas justas destinadas á la visión beatífica, pero privadas de obtenerla inmediatamente por faltas veniales, no expiadas aquí, ó por penas temporales debidas por pecados graves y no enteramente satisfechas en esta vida. Así, pues, el purgatorio es solo para adultos muertos en estado de gracia, pero no suficientemente purificados. Habrá de acabar necesariamente un día, no solamente para cada alma en particular, sino para todas en general, puesto que el conjunto de expiaciones en que consiste tienen un objeto finito y limitado: pecado venial ó pena temporal. Según toda probabilidad, y según el formal parecer de San Agustín *(Civ. Dei,* XXI, 16), al tiempo del juicio final, al tiempo de la *consumación* de todas las cosas, será cuando cesará de haber purgatorio; cesará entonces ese término medio, digámoslo así, entre la tierra y el cielo, entre el cielo y el infierno, paso no obligatorio para todos, y en el cual, por ejemplo, no entran nunca los niños regenerados por la gracia que mueren antes del uso de la razón. Respecto á los niños que mueren sin el bautismo, á esos no les aguarda el purgatorio, sino lo que en Teología se llama limbo, *limbus puerorum*, por confinar con el infierno, al cual se parece dicho estado por la pena de daño, pero sin que nada nos obligue á pensar que se le parezca en cuanto á la de sentido.

II. La doctrina católica, según el santo Concilio de Trento la expone, nos muestra lo siguiente:

1.º Hay purgatorio.

2.º Son detenidas allí las almas de los muertos cuando, teniendo la gracia santificante, no se hallan, sin embargo, enteramente puras, ó cuando deben satisfacer todavía pena temporal por algún pecado mortal perdonado.

3.º Estas dos circunstancias son, en efecto, obstáculo para la entrada al cielo.

4.º Las almas detenidas en el purgatorio reciben alivio con el santo sacrificio de la Misa y también con los sufragios, es decir, las oraciones, limosnas y expiaciones de los miembros de la Iglesia militante.

Declara el mismo Concilio que los expresados puntos son de fe y que se hallan contenidos en los sagrados documentos de la revelación: la Biblia, la Tradición y los Concilios. En cuanto á la Biblia, lo que nos enseña de la justicia y pureza infinitas de Dios, de la naturaleza y consecuencias del pecado, de las condiciones necesarias para la visión intuitiva; lo que nos refiere del sacrificio que dispuso Judas Macabeo se ofreciese por los soldados muertos en la batalla, y que lo aprueba el Espíritu Santo mismo (II Machab., XII, 43 y sig.); lo que en otros varios lugares insinúa, por ejemplo, en la primera Epístola á los corintios (III, 13 y sig.), justifican plenamente el aserto del sagrado Concilio. Respecto á la Tradición, certísimas son las oraciones por los muertos ordenadas por las más antiguas liturgias, expresadas sobre los sepulcros de los primeros siglos, mencionadas por Tertuliano (*Coron. milit.*, IV), San Agustín (*Confess.*, IX, 13), San Cirilo de Jerusalén *(Catech. myst.*, V, 9 y siguientes, etc.). Y, por último, tocante á los Concilios, citaremos el de Florencia (*Decret. unionis*), y el mismo de Trento (sess. VI, can. 30; sess. XXII, cap. II; sess. XXV, *Decr.*), los cuales dos Concilios son, como es bien sabido, ecuménicos.

III. Muchas objeciones se han alegado contra esta doctrina; varias de ellas son indignas de que se les haga caso en un libro formal, y otras van contra simples opiniones teológicas más ó menos graves, pero cuya defensa no nos incumbe tomar aquí. Consignaremos, pues, solamente las más especiosas entre dichas objeciones, y son como sigue:

1.ª El purgatorio, dicen los adversarios, carece de objeto: el pecado venial es tan poca cosa que Dios no puede tomarlo en cuenta, y cuando la pena eterna merecida por el pecado mortal se perdona por la absolución, ya es negocio concluído.

2.ª El purgatorio no es más que la traducción sentimental ó mítica de una creencia, más ó menos filosófica, en la supervivencia de las almas.

3.ª Los soldados hebreos por quienes hizo rogar Judas Macabeo habían quebrantado gravemente la ley divina, y, por consiguiente, les había cogido el hierro enemigo en pecado mortal; de modo que si ese hecho probase algo,

probaría, en efecto, demasiado; es á saber: que nuestras preces pueden aprovechar á los mismos condenados.

4.ª ¿Y qué purgatorio es ese, cuyo lugar, naturaleza y condiciones no sabe nadie en manera cierta y precisa?

5.ª Un fuego material que quema seres espirituales; almas en amistad de Dios entregadas á ese suplicio; los vivos ayudando á los muertos; éstos amando á Dios, y sin poder desenredarse ellos mismos de las consecuencias de su pecado. ¡Cuánta flagrante contradicción!

6.ª Este dogma es uno de aquellos de que la Iglesia romana, única que lo admite, abusa con mayor habilidad, con más destreza para espantar al pueblo, herir las imaginaciones devotas, para sostener la superstición, para obtener ofrendas y fundaciones ridículas y harto frecuentemente mal cumplidas.

IV. Responderemos, pues, por su orden, á semejantes objeciones:

1.º El objeto del purgatorio es real, y tanto que lo es. Por de pronto el pecado venial, que sin ser tan grave como el mortal, no deja de ser una ofensa de Dios, debe expiarse; si no se ha expiado ó no se ha podido expiar en este mundo, será necesariamente expiado en el otro; porque si no, ¿qué sanción habría, en efecto, contra tales ofensas? Y además, también las penas temporales, las cuales no solamente se deben por el pecado venial, que sólo se castiga con ellas, sino también, las más veces, por pecados mortales perdonados en el Sacramento de la penitencia. Dios, en efecto, no concede de ordinario una remisión completa de todo castigo al hombre bautizado que vuelve á caer en el pecado, sino que le impone una expiación temporal, que ha de pagarse en esta vida ó en la otra. He aquí los dos motivos que constituyen el objeto del purgatorio, y el que lo crean ó no lo crean los racionalistas antiguos ó modernos no será razón para que nosotros dejemos de creerlo,

2.º El dogma del purgatorio no se limita á afirmar la supervivencia de las almas, sino que afirma la posibilidad y la realidad también de las penas temporales, purificadoras para cierto número de almas. Y no es el sentimiento, sino la razón, no mito alguno, sino la revelación quien de este hecho nos persuade.

3.º Los soldados por quienes había hecho ofrecer solemnes preces Judas Macabeo habían tomado en otro encuentro anterior con el enemigo objetos de valor ofrecidos á los ídolos, y los habían conservado contra la prohibición en otro tiempo promulgada por Moisés. Pero después habían caído en el campo de batalla peleando en defensa de aquella misma legislación divina que habían recientemente quebrantado; y Judas y los demás de su ejército se habían persuadido que su muerte había sido el castigo de su desobediencia. Pues ahora bien, ¿quién nos dice que su pecado había sido grave, y que ni aun podía invocarse en su favor la buena fe? ¿Quién nos dice que no se habían arrepentido, y que su heroica fidelidad á la causa de Jerusalén y de Jehová no había borrado su anterior falta? Tal pensó ciertamente Judas, y los consideró como *muertos piadosamente*; pensó además que los sacrificios y oraciones les serían muy provechosos; los sacerdotes y el pueblo participaron de su convicción, y el Espíritu Santo la ha confirmado con esta sentencia: *Es, pues, un pensamiento santo y saludable el rogar por los difuntos para que sean libres de sus pecados (loc. cit)*.

4.º Se piensa comúnmente que el purgatorio no está lejos del infierno; que el fuego, la tristeza, el pesar y el deseo constituyen allí un tormento más ó menos horrible, y que su duración puede ser muy larga ó muy corta. Por otra parte, no cabe duda en que las almas así castigadas son ya, por dicha suya, incapaces de pecar y se hallan preservadas contra todo sentimiento de desesperación. Y si hay obscuridad respecto á ciertos detalles en esta materia, ¿qué le hace eso contra la realidad de lo que nos enseña la Iglesia? Ella misma ordena acerca de esto, en el Concilio de Trento (Sess. XXV), que se excluyan de las predicaciones populares cuestiones singularmente difíciles y sutiles, y que no interesan para la edificación, y rara vez contribuyen al aumento de la piedad; y prohibe que se divulguen y traten cosas inciertas ó que tienen vislumbres é indicios de falsedad.

Lo que quiere es que se esté á la *sana doctrina;* conformémosnos, pues,

también á esta norma de conducta que nos traza la Iglesia.

5.º En el artículo acerca del *Infierno* dejamos suficientemente expuesto lo tocante á ese fuego de la otra vida, y no es, por lo tanto, necesario que aquí repitamos lo dicho. Ni es tampoco cosa de asombrar que se hallen los amigos de Dios en el purgatorio, pues que Dios, infinitamente bueno, no es menos infinito en justicia y en santidad. En cuanto á esa comunicación, llamémosla así, entre los vivos y las benditas ánimas, se verifica ordinariamente por la mediación de Dios, que aplica á éstas en la medida que le parece conveniente los sufragios de aquéllos; las comunicaciones directas é inmediatas de los vivos con las almas del purgatorio son extraordinariasy milagrosas, suceden muy raras veces, y tienen lugar merced á la omnipotencia de Dios, á quien ciertamente no podrá negársele poder al efecto (véase el artículo *Apariciones*). La incapacidad de libertarse á sí mismas de las consecuencias del pecado, y por lo tanto del purgatorio, depende de una ley general, que expondremos en el artículo *Salvación*, y que cierra con la muerte el tiempo de observación y de prueba, durante el cual puede el hombre trabajar fructuosamente en la preparación de su eterno porvenir, de suerte que acabado ese tiempo, ya no le queda más que, ó el goce del galardon, ó la expiación de las culpas, ya en el purgatorio, ya en el infierno.

6.º No es sólo la Iglesia romana quien reconoce la existencia del purgatorio, sino que las sectas orientales, aun aquellas que se separaron hacia el siglo V, creen en esta doctrina y proporcionan una irrecusable prueba de su remota antigüedad. Si el helenismo moderno, aunque conservando la noción de las penas, rechaza la de purificación, rasgando así el dogma del purgatorio, nunca por eso podrá conseguir que no sea un hecho la plena conformidad en este punto de los grandes doctores de la Iglesia griega con los de la Iglesia latina. Lejos de abusar ésta del dogma del purgatorio, ha prohibido, como de escándalo y tropiezo para los fieles, las cosas que tocan en cierta curiosidad ó superstición, tienen resabios de interés ó sórdida ganancia. Y ha mandado también á los Obispos que cuiden de que se hagan piadosa y devotamente los sufragios de los fieles por los finados, y de que se satisfaga con cuidado y exactitud cuanto debe hacerse por los difuntos, según las fundaciones de los testadores, ó por otras razones. Si, pues, han surgido ó surgiesen alguna vez abusos á la sombra de este dogma, debería culparse de ello á las tendencias meramente humanas y al espíritu mundano, nunca al espíritu de la Iglesia, que no puede ser más formal y terminantemente opuesto á tales abusos.

(Cfr. Oswald, *Eschatologia;* Perrone, *Praelectiones theol.*; el Cardenal Mazzella, *de Deo creatore;* el artículo acerca del *Purgatorio* en el *Diccionario eclesiástico* (en alemán), publicado en Friburgo, etc.)

Dr. J. D.

Q

QUERUBINES.—Desempeñan estos seres angélicos un importante papel en la Biblia: hallámoslos á las puertas del Edén, sobre el arca de la alianza, en el *Sancta Sanctorum* del templo de Salomón, y, por último, en la célebre visión de Ezequiel. Vamos á hacer un estudio acerca de ellos en esas cuatro circunstancias desde el punto de vista apologético, sin adoptar al efecto el orden cronológico, sino otro que nos parece más lógico y más sencillo para nuestro actual propósito.

1.º *Querubines de Ezequiel.*—La visión de los querubines es una de las más célebres del libro de Ezequiel, á causa de su obscuridad y su magnificencia. Procuremos trazar aquí, en resumen, dicha visión: Vió Ezequiel cuatro animales con semejanza de hombre, que tenía cada uno cuatro formas y cuatro alas; la planta de sus pies como planta del pie de un becerro, las manos de hombre, y el aspecto de su faz forma de hombre, y forma de león á la derecha, y forma de buey á la izquierda, y por último, sus alas les prestaban una cuarta forma, la del águila (Ez., I). En una segunda visión de los mismos seres entendió el Profeta que eran querubines (X, 20). ¿Cuál podía ser el significado de esta extraña visión? La imagen de los querubines sosteniendo el trono de Dios era una figura ya conocida y dirigida á indicar la excelsa soberanía de Dios respecto á los seres más perfectos como son los ángeles; pero ¿por qué al emplear esta figura Ezequiel había dado á aquellos querubines una forma tan misteriosa, tan *inimaginable?* Los intérpretes judíos y cristianos, hasta estos últimos tiempos, habían siempre visto en esto un enigma cuya solución probablemente nunca nos sería dado conocerla acá en la tierra, y, por otra parte, los incrédulos pretendían considerar esa visión, no ya como manifestación divina, según lo afirmaba Ezequiel, sino como parto de la imaginación desarreglada del Profeta: sólo ésta, decían ellos, pudo concebir esos "*cherubim* espantables„ de "repulsivo aspecto„ (Michelet). Pues bien; tal vez no hay en la Biblia pasaje alguno que haya sido tan admirablemente justificado por los descubrimientos asiriológicos y hoy, aunque todavía queden algunas obscuridades, hemos ya dado con la clave del enigma.

Ezequiel profetizaba entre los judíos cautivos en Babilonia: y entre todas las cosas que habían debido herir la imaginación de los judíos, transladados á un país tan diferente del suyo, la más propia para causarles asombro había sido la vista de aquellos colosales ído-

los con figura de leones ó toros alados, ídolos hallados en nuestros días, y de los cuales pueden verse algunas muestras en el museo del Louvre. La impresión que en nosotros causan aquellos monstruos con cuerpo de animal y cabeza de hombre es al pronto de sorpresa y luego de admiración; porque "son, como dice Feer, igualmente notables por sus dimensiones, su imponente y grandioso aspecto, la composición de la figura y lo bellamente trabajados que están„. Pues si nos representamos esas estatuas alineadas en filas de á veinte en medio de una ciudad todavía existente, entre un pueblo que las venera y que les atribuye sus victorias, se concebirá el sentimiento que era de recelar suscitase la presencia de tales ídolos en los judíos, más impresionables que nosotros, propensos como eran á la idolatría, y que llegaban vencidos al país de los vencedores. "Debieron, dice el Sr. Vigouroux, hallarse tentados de creer á los caldeos superiores á ellos, y la religión que tenía tal magnificencia pudo parecerles menos despreciable que antes la juzgaban.„ De esto á recaer en la idolatría no iba grande trecho; y así, resolvió Dios prevenir á los judíos contra esa tentación, conforme á lo cual, en su designio de mostrar á Daniel los querubines sosteniendo el firmamento que le sirve de trono, representó á dichos ángeles, incorporales por naturaleza, bajo la forma de los seres misteriosos que tanto impresionaban la imaginación de los judíos, como para manifestarles que esos dioses caldeos no eran ante Él más que una pura nada. Concurrían, pues, dos imágenes en esta visión de Ezequiel: Dios llevado sobre las alas de los ángeles, y Dios aplastando bajo sus pies los ídolos de los caldeos; y ambas las comprendían bien los judíos, tanto más que el nombre de aquellos seres alados era el mismo bajo cualquier aspecto que se los considerase: querubines eran los ángeles, y querubines eran también los ídolos; pues que los caldeos llamaban *kirubí* á sus toros alados.

El estudio comparado y detenido del texto bíblico y de las estatuas caldeas muestra que el sistema arriba expuesto no es una simple hipótesis sino una realidad incontestable. Los *querubines* bíblicos y los caldeos tienen unos y otros un rostro de forma humana sobre un cuerpo de animal con alas de águila. Pueden, no hay duda, señalarse algunas diferencias, siendo la principal que cada uno de los querubines de Ezequiel tiene un cuerpo de toro y de león, mientras que los ídolos caldeos representaban ó bien toros *(kirubí)* ó bien leones *(nirgalli)*, y no reunían esas dos formas en un mismo individuo; pero, en suma, es ya imposible no ver en los *kirubí* caldeos la razón de ser de la extraña forma bajo la cual manifestó Dios al Profeta los querubines que sostenían su trono; y es asimismo imposible pretender que el libro de Ezequiel haya sido compuesto en otro país sino en la Caldea, ni en otra época sino en la del esplendor de Babilonia.—(Véase en Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos*, tomo IV, el importante estudio de ese sabio sulpiciano sobre esta materia; véase también De Saulcy, *Historia del arte judaico;* Feer, *Ruinas de Ninive;* De Longperier, *Noticia de las antigüedades asirias del Louvre;* Layard, *Ninive y sus restos* (en inglés), tomo I, pág. 65.)

2.° *Querubines del Edén.*—Los *kirubí* asirios nos han dado la explicación de los querubines de Ezequiel, y á su vez los querubines del Edén van á darnos razón de los *kirubí.*—Después de haber arrojado á Adán y Eva del Edén, "Dios, dice el Génesis (III, 24), puso delante del Paraíso querubines con una espada que arrojaba llamas... para guardar el camino que conducía al árbol de la vida„. No sabemos de qué forma había revestido Dios á sus ministros, invisibles por su naturaleza. Como quiera que sea, el recuerdo de los querubines del Edén se conservó en las tradiciones de los pueblos, vestigios desfigurados de la verdad primitiva; y así vemos que la mitología caldea colocó su árbol sagrado, la palmera, bajo la guarda de los genios; y en algunos monumentos asirios, el árbol de la vida se halla guardado por un toro: hecho tanto más de reparar cuanto que el nombre asirio del toro es, según hemos ya visto, *kirub, cherub*. Así que los asirios, en particular, habían conservado el recuerdo de los querubines del Edén, que debieron quedar en su men-

te, como el tipo de la fuerza; y sin duda por el intento de expresar lo menos imperfectamente posible esa fuerza ideal fué por donde se vino á representar los querubines bajo forma de toros, animales á los cuales se daba el nombre mismo de los querubines; pero como había debido conservarse, de una manera vaga al menos, el recuerdo del carácter sobrenatural y angélico de los centinelas del Edén, se quitó al símbolo del toro (ó del león) lo que tenía de demasiado material y brutal, poniéndole alas de águila y faz de hombre. Creemos mantenernos en lo verosímil al expresar esta hipótesis, debida, menos algunos detalles, al señor Vigouroux. En todo caso, es ir contra la verosimilitud y la verdad, decir, como F. Lenormant, que la tradición de los querubines del Edén haya tomado origen en la existencia de los *kirubí* asirios; antes la verdad es lo contrario.—(Véase Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos*, tomo I; F. Lenormant, *Ensayo de comentario á Beroso*, página 80; Delitzsch, *¿Dónde estuvo el Paraíso?* (en alemán), pág. 150.)

3.° *Querubines del Propiciatorio y del Templo*.—En el desierto mandó Dios á Moisés hacer *el arca de la alianza* (Véase esa palabra). En la parte superior de esta arca sagrada, ordenó poner dos querubines de oro, que, mirándose el uno al otro, volvían los rostros hacia el Propiciatorio, cubriendo el arca con sus alas (Exod., XXV, 8-22). De Saulcy ha querido ver en estos querubines toros alados, como los de Ariria; y esa es una suposición inverosímil; pues que obligaría á decir que el tipo de los *kirubí* se hallaba ya fijado en la Mesopotamia cuando dejó Abraham aquella tierra. Lo que parece desprenderse del texto es que los querubines del Propiciatorio tenían forma humana. Pero á propósito de esto se puede suscitar una dificultad. Es el caso que los santuarios egipcios contenían una arqueta llamada *naos* (Véase *Arca de la Alianza)*, dominada á veces por dos diosas aladas, cuyo aspecto despierta el recuerdo de los querubines de los hebreos; y no ha faltado quien pretendiese apoyarse en tal coincidencia para sostener la tesis de que la religión hebrea era de origen egipcio. En otros lugares refutamos semejante objeción respecto á cada extremo en particular. (Véase *Circuncisión, Templo*, etc.) Y lo mismo que resulta sin fundamento en cuanto á esas otras circunstancias, no lo tiene tampoco respecto á lo de los querubines. Porque las alas de las diosas egipcias cobijaban bajo sus alas otro ídolo; mientras que en el arca, al contrario, además de no ser los querubines divinidades, y además de que Aquel á quien cubren con sus alas es invisible, son también ellos mismos una protesta contra los errores idolátricos; y sin duda para hacer resaltar más esa protesta, quiso Dios, al fijar la forma del Propiciatorio, que éste pudiera recordar el pensamiento del *naos* de los egipcios. Las mismas observaciones tienen aplicación á los querubines que adornaban el *Sancta Sanctorum* en el templo de Salomón (III Reg., VI, 23).—(Véase Vigouroux, *La Biblia y los descubrimientos*, tomo II; *La Religión mosaica y la egipcia;* Poole, *Revista contemporánea* (en inglés), Marzo, 1879.)

DUPLESSY.

R

REDENCIÓN..— Contra el dogma católico de la Redención se han presentado numerosas objeciones, que pueden reducirse á las ocho siguientes, que presentaremos acompañadas de las respuestas que respectivamente les opone la Teología católica.

1.ª "Es contrario á la razón que Dios castigue al inocente por el culpable, y no otra cosa es lo que Dios hubiera hecho según el dogma católico de la Redención, puesto que hubiera castigado á Cristo en lugar de los hombres pecadores.„

Esta objeción descansa en una falsa interpretación de la doctrina católica, según la cual, en efecto, Cristo no ha sido castigado.

Dios no ha impuesto la pena de muerte á su Hijo inocente, sino que le ha inspirado la voluntad de sacrificarse por el género humano culpable, ha ratificado y aceptado esta obligación voluntaria del Hombre-Dios en expiación de la injuria hecha con el pecado, ha permitido los crímenes de los jueces y de los verdugos (*Summa theol.*, III, q. 47, a. 3).

Cristo no se ha sacrificado dándose directamente la muerte, sino aceptando libremente y ofreciendo á su Padre los sufrimientos y la muerte, consecuencias necesarias de las persecuciones de sus enemigos; ha muerto porque no ha querido impedir (como podía) la ejecución de los intentos de los judios, ni los efectos naturales de los tormentos con que le martirizaron (*Summa theol.*, III, q. 47, a. 5).

2.ª La doctrina católica acerca de la Redención enseña que era necesaria la muerte de un Dios para reparar la ofensa hecha por el pecado; pero es el caso que, en realidad, la culpabilidad del hombre ante Dios, no es infinita; "por consiguiente, no se necesitaba la muerte de un Dios para expiarla„.

Cuando los teólogos hablan de una ofensa *infinita*, que el pecado mortal contiene, no se proponen significar una ofensa rigorosa y absolutamente infinita, sino infinita bajo cierta relación. Como la gravedad del delito y de la ofensa depende formalmente de la dignidad y de la jerarquía de las personas ofendidas, se comprende que la ofensa del pecado mortal tiene cierta infinidad, *habet quamdam infinitatem* [1], ¿Por qué? El pecador, al infringir libremente una ley importante, injuria á la majestad infinita, á la persona infinita de Dios; esta injuria traspasa toda medida finita, porque sobre Dios no hay persona más digna y elevada. El peca-

1 Véase S. Thomas, III, q. 1, a. 2, ad 2. Cf. III, q. 87, a. 4.

do mortal, considerado desde el punto de vista de Dios ultrajado, parece en tal manera grande que, en este concepto, nada puede superarlo; ahora bien, una magnitud sobre la cual es imposible concebir otra magnitud, es infinita.

Por el contrario, si consideramos el pecado mortal desde el punto de vista del pecador, si tenemos en cuenta la malicia, el conocimiento, la intención del pecador, la falta no es infinita; es más ó menos grande, porque no son siempre iguales los elementos que la constituyen. He aquí por qué afirman los teólogos que la ofensa del pecado grave presenta cierta infinidad, aunque no sea infinita bajo todos conceptos.

Sin embargo, esta infinidad relativa de la ofensa basta para probar la tesis de que es menester un Hombre-Dios para expiarla y repararla por completo. Así como la injuria adquiere su gravedad en primer término de la dignidad de la persona ofendida, así la estima de la alabanza, del honor, de la veneración, depende esencialmente de la dignidad de la persona que rinde los homenajes de respeto y honor.

Este principio irrebatible prueba, en primer lugar, que la satisfacción ofrecida por una persona creada, es siempre de un orden inferior é incapaz de compensar plenamente la injuria hecha á Dios, y al mismo tiempo prueba que el menor obsequio de honor hecho por una persona divina en compensación de una injuria, tiene un valor simplemente infinito, no sólo como satisfacción, sino como obra meritoria.

A la luz de estos principios, no es difícil responder á esta pregunta: ¿el honor tributado á Dios por una criatura ó por un número cualquiera de éstas, puede compensar el deshonor de que se hace objeto á Dios por el pecado? La respuesta tiene que ser negativa. La injuria hecha á Dios es tal, que mayor no podemos concebirla; el honor tributado á Dios por una criatura ó por una multitud de ellas, por grande que sea, deja subsistir la posibilidad de un honor mayor. Las fuerzas de las criaturas no bastan, pues, para obrar la reconciliación entre Dios y el hombre, á causa de la posibilidad de criaturas siempre más perfectas, y de la imposibilidad de una criatura infinita.

Puesto que Dios, para salvar al hombre caído, exigía una satisfacción completa de las injurias, y un precio proporcionado al valor de las gracias, era indispensable la unión hipostática de una persona divina con la naturaleza humana.

No obstante, la encarnación no fué absolutamente necesaria, aun en la hipótesis del pecado original, porque la redención es obra libre de la misericordia divina, no reclamada por género alguno de perfección. Podía Dios, sin pedir satisfacción alguna, conceder al hombre la gracia de convertirse, y perdonarle los pecados después de sus actos de penitencia, realizados con los auxilios de la gracia; hubiera también podido contentarse con una satisfacción y con méritos inadecuados, ofrecidos por un hombre inocente y santo, á quien hubiese constituido jefe del género humano [1]; pero la encarnación era necesaria en la doble hipótesis de que Dios quería salvar al género humano, y de que no quería perdonar el pecado y devolver la gracia perdida, sino con la condición de una satisfacción completa y de un mérito adecuado. He aquí por qué el Verbo encarnado, Mediador entre Dios y los hombres, se carga con todas nuestras iniquidades, se substituye á los culpables, muere en vez de ellos, los levanta de su postración, y los repone por medio de sufrimientos en posesión de la vida sobrenatural.

3.ª "Todo acto de virtud del Hijo de Dios encarnado tenía un valor infinito suficiente para expiar todos los pecados, para merecer todas las gracias, ¿por qué entonces eran necesarias su pasión y su muerte, según la doctrina católica?„

Porque tales fueron la intención de Cristo y la condición bajo la cual Dios aceptó la satisfacción propuesta. Con su muerte es como Jesucristo ha querido consumar nuestro rescate y salvación, y Dios ha ratificado y aceptado su sacrificio, en atención al fin por el cual había enviado á su Hijo al mundo. "Por lo cual entrando en el mundo, dice: sacrificio, y ofrenda no quisiste: mas me apropiaste cuerpo:... entonces dije:

[1] V. Suárez, *de Incarn.*, Disp. IV, Sect. 2.

Héme aquí que vengo...; en la cual voluntad somos santificados por la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez.„ (Hebr. X, 5 y sig. Cf. II, 10, 14.) Cada una de las obras de Jesucristo hubiera podido constituir el precio completo de la redención, pero, según la intención del Salvador y la aceptación de Dios, el mérito y la satisfacción *in actu secundo* no se han completado sino por su muerte en la cruz.

4.ª La muerte de Jesucristo "no ha resuelto el conflicto entre la justicia y el amor de Dios, sino que lo ha terminado en favor de la justicia; porque la misericordia nada tiene ya que perdonar, después que la justicia ha exigido y obtenido completa satisfacción por el pecado„.

Comencemos por echar á un lado toda idea de un "conflicto„ entre la justicia y el amor de Dios. Si Dios hubiera querido, podía perdonar á los hombres sus pecados, y devolverles su gracia sin satisfacción alguna. Podía también dejar al género humano en el estado miserable en que se había voluntariamente colocado. "Me compadeceré de aquel de quien me compadezco, y haré misericordia de aquel de quien me compadeceré.„ (Rom., IX, 15). "¿Quién te hará cargos por haber exterminado las naciones que tú criaste?„ (Sap. XII, 12.)

La misericordia impulsa á Dios á perdonar los pecados, su justicia á castigarlos; pero este impulso no le impone ninguna necesidad; porque si la misericordia le impulsase necesariamente á perdonar, le sería imposible castigar; y, reciprocamente, si la justicia le precisara á castigar, le sería imposible ejercer su misericordia: de este modo iríamos á parar á la absurda conclusión de que Dios, en ciertos casos, sería incapaz de perdonar ó de castigar. Por consiguiente, la razón concibe los dos atributos como esencialmente dependientes en su ejercicio de la libertad de Dios, el cual perdona ó castiga según que sus designios en el gobierno del mundo reclaman un acto, ya de rigor, ya de bondad, y jamás puede obrar de un modo contrario á sus atributos, pero la manera con que los manifiesta depende de su libertad, instituyendo el orden del mundo y los actos de justicia ó de misericordia en conformidad con éste.

Estas nociones nos explican de qué modo han concurrido y harmonizádose en la redención del género humano por Jesucristo la misericordia y la justicia. Dios ha manifestado su bondad infinita decretando, por pura misericordia, conceder al hombre la posibilidad de volver á su gracia, de constituir á Jesucristo jefe moral y jurídico del género humano, de aceptar su vida, sus sufrimientos, su muerte, como un sacrificio de expiación y de propiciación. "Dios hace brillar su caridad entre nosotros; porque aun cuando éramos pecadores, en su tiempo murió Cristo por nosotros.„ (Rom., V, 8, 9.) "Mas Dios, que es rico en misericordia, por su extremada caridad con que nos amó, aun cuando estábamos muertos por los pecados, nos dió vida juntamente en Cristo, por cuya gracia sois salvos.„ (Eph., II, 4, 5.)

Dios ha manifestado su justicia infinita exigiendo como condición para la salvación de los hombres una satisfacción completa por la ofensa y un precio apropiado á los dones sobrenaturales (1 Petri, I, 17, 18.) He aquí por qué "Él fué llagado por causa de nuestras iniquidades, y despedazado por nuestras maldades: el castigo de que debía nacer nuestra paz *con Dios,* descargó sobre él, y con sus cardenales fuimos nosotros curados„. (Is., LIII.)

La razón, al contemplar este misterio, no puede dejar de admirar la sabiduría de Dios, que ha encontrado el medio de conciliar perfectamente los derechos de su justicia con los tesoros de su inefable misericordia.

5.ª "Si la muerte de Jesucristo es un sacrificio de expiación completa por los pecados, así pasados como futuros, de los hombres todos, es permitido deducir que los fieles pueden, con buena conciencia, cometer todos los pecados.„

Este razonamiento supone también una interpretación absolutamente falsa del dogma católico. Cristo, muriendo por nosotros, ha dado á todos los hombres la posibilidad de salvarse; mas para llegar de hecho á la salvación, es menester que el hombre (adulto) se aplique los méritos del Salvador; así, á pesar de la redención, todos no se salvan, por el contrario, muchos hombres se condenan eternamente: tal

es la formal doctrina de la revelación. Podemos comparar la redención á un lugar de refugio, que no acoge mas que á los que á él se llegan libremente; ó bien á un decreto de amnistía general que ofrece á todos los culpables la posibilidad del perdón, pero que tampoco aprovecha mas que á los que quieren observar las condiciones prescritas.

6.ª "La salvación de los hombres, según la doctrina católica, depende de sus buenas obras; es, pues, un efecto de sus actos y no solamente de la redención de Cristo.„

Jesucristo es la víctima preciosa que satisface á la justicia divina, y merece para los hombres, por su sangre, la gracia de ser purificados de sus faltas y justificados; independientemente de todo acto por parte de los hombres, ha restituído á Dios el honor que el pecado le arrebató; ha pagado el precio de los bienes sobrenaturales; ha restablecido para cada uno de nosotros la posibilidad de la santificación y salvación; y por virtud de su satisfacción y de sus méritos, es por lo que á cada adulto concede Dios la gracia por la cual puede santificarse y heredar el cielo.

He aquí en qué sentido la pasión del Salvador es la causa meritoria de salvación, de modo que nadie puede llegar de nuevo al estado de justicia y recobrar la amistad de Dios, á no ser por los méritos de Jesucristo, único mediador entre el Padre celestial y sus desgraciados hijos; pero así como el concurso de la causa primera no excluye la actividad de las causas segundas, la satisfacción y los méritos de Jesucristo no excluyen, sino que, por el contrario, exigen nuestras obras, fundadas en los méritos del Salvador.

Las buenas obras y los méritos de los fieles necesarios para la santificación y salvación, lejos de disminuir la eficacia de la redención, lo que hacen es exaltarla más; porque si bien es verdad que llegamos á la salvación por actos propios, también es verdad que somos absolutamente incapaces de un acto sobrenatural sin el auxilio de la gracia, que Dios concede en virtud de la pasión de Jesucristo. La facultad de merecer dada al hombre, lejos de obscurecer los méritos del Redentor, los esclarece y revela su poder, porque Jesucristo no ha merecido solamente para sí mismo, sino que también ha merecido para sus miembros la facultad de merecer.

La remisión de los pecados y los beneficios sobrenaturales concedidos al género humano constituyen para el Salvador una recompensa debida en estricta justicia, proporcionada á sus méritos; para nosotros son gracias y beneficios gratuítos. La vida eterna y los bienes que, en virtud de la gracia de Jesucristo, podemos merecer por nuestras obras, son, á la vez, una gracia y un premio: una gracia, porque el principio del mérito es un don gratuíto, un premio, porque en virtud de los méritos de Jesucristo y de la aceptación de Dios, tenemos un derecho real á la recompensa.

7.ª "La muerte y el mal son consecuencias del pecado. ¿Por qué, pues, la redención, si es eficaz, no nos ha librado de la muerte y del mal?„

Esta objeción está basada en la ignorancia de las consecuencias del pecado y en la confusión de la redención, tal como la revelación nos la propone, con una redención perfecta puramente posible. El sofisma del adversario es evidente: la redención no ha suprimido todos los efectos del pecado; es así que pudiera ser más perfecta, ¡luego es nula!

El pecado no solamente es castigado con la muerte del cuerpo y con el mal temporal, sino también, y sobre todo, con la muerte del alma y con el mal eterno, con la privación de la visión beatífica y con la pena del infierno. El pecado original ha despojado al género humano de los bienes más preciosos, de las prerrogativas más sublimes. Dios, por señalado efecto de su misericordia, había elevado á Adán, y en él á todos los hombres, al orden sobrenatural, llamándoles para la visión beatífica de su divina esencia; en virtud de este decreto, disfrutaban nuestros primeros padres de la amistad de Dios, estaban adornados de la gracia santificante, desconocían los movimientos de la concupiscencia, los golpes de la muerte y las miserias de esta vida, tenían derecho á la visión de Dios y á la felicidad eterna. Según la intención de Dios, todos estos bienes debían pasar

á la posteridad del primer hombre, si observaba su ley.

Por desgracia, Adán y Eva no resistieron á la tentación, infringieron la ley, y por su pecado se hicieron hijos de la cólera de Dios, perdieron la gracia santificante, el don de la integridad y de la inmortalidad del cuerpo: sujetos á las miserias de esta vida, estaban destinados á la condenación eterna en la otra.

El pecado de Adán manchó toda la naturaleza humana, pasó á todos los hombres, de los cuales éste era el padre y, por voluntad de Dios, representante jurídico por lo que tocaba á la conservación de la justicia original. Todos hemos pecado en Adán, todos nacemos en el estado de pecado en que se hallaron Adán y Eva después de su prevaricación actual.

Por medio de esta doctrina, podemos formarnos la idea de una redención absolutamente perfecta, que hubiera restablecido por completo el estado primitivo de la justicia original con todos sus derechos, con todos sus privilegios y con todas sus gracias; en tal caso los hombres no hubieran conocido el pecado original y sus dolorosas consecuencias, hubieran nacido dotados de cuantos bienes poseían los primeros padres antes del pecado.

Dios, por razones dignas de su sabiduría, no ha escogido esta redención absolutamente completa, ha aplicado al género humano diferente economía sobrenatural, cuyos resultados son estos:

Adán y Eva, en virtud del futuro sacrificio de la cruz, aceptado ya por Dios, han tenido la posibilidad de recobrar la gracia santificante y con ella la filiación de Dios y el derecho al paraíso; han podido con el socorro de Dios observar la ley y perseverar en el estado de gracia; pero quedaron para siempre privados de los dones de la integridad, de la inmortalidad del cuerpo, de la exención de las penas y de las miserias de esta vida.

Los hijos de Adán nacen con el pecado original, y en cuanto se hallan en tal estado no pueden llegar á la felicidad, á la visión de Dios. La redención los hace capaces, en parte por auxilio ajeno, y en parte por sus obras personales, de ser nuevamente hijos de Dios, y de volver á ganar el cielo. Lo mismo que sus primeros padres, estos descendientes no recobran todos los dones del estado primitivo; aunque justificados, están sujetos á la muerte, á la concupiscencia, á la ley del dolor; pero les ha sido concedido por la gracia obtener abundantes méritos de los mismos sufrimientos y de las miserias de esta vida. Hé aquí en qué consiste para ellos la redención, según la doctrina católica.

8.ª "Según el Apostol, Cristo ejerce un sacerdocio eterno, y por esto puede salvar perpetuamente á los que, por Él, se acercan á Dios; viviendo siempre para *interceder* por nosotros. (Hebreos, VII, 25.)

Si es necesario que Cristo interceda por nosotros en el cielo, hay que deducir que su muerte no ha producido los resultados que la doctrina católica supone.„

Desaparece la dificultad, desde que se explica rectamente qué clase de intercesión es ésta de Cristo en el cielo.

Es, desde luego, evidente que no es según su naturaleza divina, como Cristo ruega por nosotros; hay, además, que desechar la idea de una plegaria que supusiese en la persona que ruega inferioridad de condición respecto á la persona cuyo auxilio se invoca; y, por último, hay que tener presente que una súplica que no se basara sobre un mérito infinito y en la infinita dignidad de la persona, no puede en manera alguna convenir á Cristo.

Eliminando estas imperfecciones inherentes al ruego de las criaturas, llegamos al concepto de la intercesión aplicable á Cristo, definido por Santo Tomás: "explicatio propriae voluntatis apud Deum, ut eam impleat„ (III. q. 21, a. 1). Esta intercesión supone en Jesucristo la distinción entre la voluntad humana y la voluntad divina, y la subordinación de la primera á la segunda. Ahora bien, la distinción y la subordinación de las voluntades persevera en el Hombre-Dios, aun después de su glorificación en el cielo, donde está sentado á la diestra de su Padre. El poder que tiene en el cielo y en la tierra no impide la manifestación de su voluntad humana ante Dios, la mani-

testación de sus ardientes deseos de nuestra santificación y salvación. Así se comprende perfectamente la intercesión explícita y actual de Cristo. Redentor y Sacerdote durante la eternidad, su intercesión, lejos de disminuir la eficacia de la redención, la ensalza y la esclarece plenamente; porque no produce méritos nuevos, sino que obtiene toda su eficacia del mérito infinito alcanzado en la cruz. "Interpellat pro nobis, dice Santo Tomás, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando. Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo, cum quo interpellat pro nobis." *(Comment. in Hebr.* VII, 25, lect. IV.)

Concluyamos: el dogma de la redención resiste victoriosamente á la crítica de la razón humana; nada presenta que sea opuesto á los atributos de Dios, á la perfección de la naturaleza humana, ni á las reglas del Derecho y de las costumbres; es hasta positivamente conforme á nuestras ideas todas acerca de Dios, del pecado, del estado primitivo del hombre, y del amor de Jesucristo, sólo que, como ha dicho Dante, "este decreto de la Redención aparece velado para los ojos de todo hombre que no se ha engrandecido con la llama del amor".

RELIGIÓN. —1.° *¿Qué es la Religión?*

Esta palabra tiene diversas significaciones. Los teólogos designan, en primer término, con el nombre de Religión una virtud especial que nos mueve á dar á Dios el culto que le es debido, por causa de su excelencia suprema.

En sentido más lato, se llama *Religión* el conjunto de verdades y deberes que determinan nuestras relaciones con Dios. De la Religión entendida según este concepto último es de la que vamos ahora á hablar.

2.° *¿Existe una Religión?*

Una porción de escritores contemporáneos no quieren admitir que la Religión tenga un verdadero objeto, porque no creen que tenemos deberes que cumplir respecto á nuestro Creador. Reconocen indudablemente que sentimos inclinación natural á creer en lo divino y á obrar como si existiesen relaciones entre el mundo divino é invisible en que creemos y el mundo humano y material que vemos; pero, según ellos, las creencias religiosas no pasarían de ilusiones; las diversas religiones cuyo cuadro la historia nos presenta no serían sino manifestaciones y productos de esta tendencia; todas, sin excepción, habrían sido formadas por el hombre; la historia de las religiones no sería otra cosa que el análisis de los sentimientos religiosos que se han desarrollado en la humanidad bajo los distintos climas y á través de las edades. No existiría, por tanto, verdadera Religión.

¿Para qué enumerar las variadas formas de que esta teoría se ha revestido? Todas convienen en hacer de la Religión el producto exclusivo de una tendencia natural, llamada religiosidad.

La prueba de la falsedad de este concepto se hallará en los artículos *Dios*, *Creación*, *Providencia*, *Oración*, *Moral*, *Profecías*, *Milagros*, etc., etc. En ellos, efectivamente, hemos probado la existencia de Dios, sus relaciones con el mundo y el carácter obligatorio de nuestros deberes para con Él. Ahora bien, si Dios existe, si ha creado el universo, si lo gobierna, si oye nuestros ruegos, si estamos ligados respecto á Él con verdaderas obligaciones, la Religión tiene un objeto real. Por lo demás, hallaríamos la prueba de ello en la sola consideración de que un sentimiento tan universal y tan profundo como el sentimiento religioso no puede ser una locura, y no otra cosa fuera que una locura si la teoría de nuestros adversarios tuviese algún fundamento.

Luego la Religión tiene un objeto; existe una Religión objetivamente verdadera; porque hay un conjunto de relaciones entre el hombre y Dios, el hombre tiene deberes para Aquél de quien todo lo ha recibido, y este conjunto de vínculos y de deberes constituye la verdadera Religión.

Compréndese que al lado de esta Religión verdadera nazcan las falsas, pues basta para ello que se alteren las enseñanzas de la verdadera Religión. Explícase, por consiguiente, la formación de falsas religiones, que nos ofrezcan doctrinas incompletas é inexactas acerca de nuestras relaciones con Dios, y no es menos evidente que debemos re-

chazar estas religiones falsas y abrazar la verdadera.

3.º *¿La verdadera Religión es sobrenatural y revelada?*

Entre las enseñanzas de la verdadera Religión hay algunas que se fundan en la naturaleza de las cosas consideradas en la creación y demostradas por la razón, y forman lo que se llama la *Religión natural*.

El Cristianismo nos enseña además que á los beneficios que se originan de nuestra creación, y que la Religión natural nos hace conocer, Dios ha añadido dones superiores á las exigencias y aspiraciones de nuestra naturaleza; que este Dios nos llama á participar de su vida divina por inefable manera; que nos da los medios de alcanzar este fin sobrenatural, y que la obligación de hacer uso de esos medios y de conseguir dicho fin constituye una nueva serie de deberes que se agregan á los de la *Religión natural* y los completan. Este fin sobrenatural, estos medios, estos deberes y todo cuanto á ello se refiere, como no se fundan en la naturaleza de las cosas, no pueden sernos conocidos sino por revelación divina, tal conjunto constituye la parte sobrenatural del Cristianismo, que, por consiguiente, no es Religión puramente natural, sino *Religión sobrenatural y revelada*. Los cristianos creen además que, para facilitarnos el conocimiento de las verdades de la Religión natural, también se ha dignado Dios manifestarnos gran número de ellas por medio de una enseñanza positiva.

La verdadera Religión ¿es sobrenatural y revelada como afirman el Cristianismo y todas las religiones positivas? Los racionalistas rehusan concederlo; pretenden que basta la Religión natural, y que es preciso mirar la Religión sobrenatural como un conjunto de símbolos que expresan con mayor viveza al corazón y á la imaginación las verdades de la Religión natural, ó bien como un tejido de ilusiones.

Entre estas contrarias afirmaciones de los racionalistas y de la Religión cristiana no cabe vacilación.

En efecto, la verdad de la Religión cristiana está demostrada por multitud de pruebas concluyentes, que expuestas van en diferentes artículos de este Diccionario; ahora bien, si la Religión cristiana es verdadera, sus enseñanzas son obligatorias; luego todas las doctrinas que la contradicen son falsas, y la Religión puramente natural es incompleta é insuficiente.

4.º *Obligación que tienen los que no conocen la verdadera Religión de averiguar cuál sea.*

Es verdad que, para no encontrarse con nuestras conclusiones, los racionalistas se arrogan el derecho de no examinar nuestras pruebas; dicen que no hay obligación de investigar dónde se halla la verdadera Religión. Esto pudiera ser verdad, si todos los deberes enseñados por esta Religión no hubiesen sido impuestos por Dios á los hombres, y sería menos inadmisible si nos enseñasen estos deberes de un modo exacto y completo todas las religiones existentes, ó bien la Religión natural.

Mas, lejos de ser así, lo que es verdad es todo lo contrario. Ahora bien, desde el instante en que tenemos obligaciones para con Dios, tenemos precisión de indagar los modos de cumplirlas, de investigar, por consiguiente, cuál es la verdadera Religión, si no la conocemos; desde que fuera del Cristianismo todas las religiones, y en particular la Religión natural, dan señales de su insuficiencia, los hombres que esta insuficiencia miran están obligados á examinar si la Religión cristiana, que desde hace tantos siglos se manifiesta á todas las miradas tan grande, tan hermosa, tan pura y tan completa, no es la verdadera Religión.

5.º *Método que hay que seguir en esta investigación.*

¿Pero qué método se seguirá en esta investigación? Dos se presentan: uno consiste en examinar á la luz de la Filosofía cada uno de los dogmas y cada una de las prescripciones morales del Cristianismo; el otro es histórico. Como el Cristianismo se tiene por Religión revelada y presenta, en prueba del origen de sus enseñanzas, los milagros y las profecías que se han hecho en su favor, este método consiste en averiguar si han existido verdaderamente estos milagros y estas profecías, si superan las fuerzas de la naturaleza y son obra de Dios, y, en fin, si Dios ha obrado estos milagros y hecho estas profe-

cías en favor de la Religión cristiana. Porque, en efecto, si Dios ha intervenido de un modo sensible para dar á la Religión cristiana señales especiales de su favor, no hay mejor prueba de que esta Religión es verdaderamente revelada.

Cabe utilizar los dos métodos, y los apologistas del Cristianismo se han servido de los dos; pero el segundo es el más sencillo y el más demostrativo, y el que más al alcance se halla de todas las inteligencias.

El primero, en realidad, exige estudios sin término; añádase á esto que es imposible someter al examen de la razón los misterios que exceden del alcance de nuestra inteligencia, y, sin embargo, estos misterios forman la parte principal de la Religión cristiana.

El segundo método puede, por el contrario, conducir á una conclusión cierta por el estudio de algunos hechos, porque ¿no sería suficiente para demostrar la verdad del Cristianismo un solo milagro bien comprobado? Por otra parte, los hechos objeto de tal estudio, son, por su importancia, por el lugar que ocupan en la historia y por la atención de que han sido objeto en razón á su carácter evidentemente sobrenatural, fáciles de ser conocidos y no menos fáciles de ser apreciados por todos los que tienen un poco de experiencia y buen sentido.

Se ve, por consiguiente, que el hombre que busque la verdad con el deseo de ser ilustrado, debe usar con preferencia este segundo método. Si rehusan valerse de éste muchos racionalistas, ¿no dan con ello derecho á sospechar que obran así porque no quieren llegar á un resultado en sus investigaciones?

J. M. A. Vacant.

RELIGIÓN DE LA CALDEA.—Acadios.—Todos los asiriólogos, dejando aparte á los Sres. Halevy y Guyard, reconocen unánimemente que las poblaciones semíticas que constituyeron los reinos de Babilonia y Nínive, habían sido precedidas en aquellas regiones por pueblos de razas diferentes, que allí se hallaban establecidos mucho tiempo antes que ellas y habían allí desarrollado una civilización superior que se apropiaron los semitas. Llámaseles *acadios* y á veces sumerianos. Estos pueblos tenían también una religión diferente, que acabó por amalgamarse en una gran reforma organizada por el sacerdocio babilónico.

La religión de los acadios, ó primeros habitantes de la Caldea, tiene por base principal la creencia en innumerables espíritus buenos y malos, que pueblan el mundo, producen todos los fenómenos de la naturaleza, la vegetación, los movimientos de los astros, presiden al nacimiento y á la conservación de la vida, á las enfermedades y á la muerte. Todo tiene su espíritu bueno y su espíritu malo, que produce el bien ó el mal.

El culto consiste principalmente en la práctica de la magia, encantamientos, preces conjuratorias, etc., por los cuales se determina á los espíritus buenos á que obren favorablemente ó bien se dificulta la acción de los malos. Talismanes, amuletos, etc., pueden sostener á los espíritus favorables en la lucha y paralizar los esfuerzos de los otros. Entre estos espíritus hay jerarquía. A su cabeza se hallan los dioses (*An*, *dimir*), que presiden á las grandes divisiones del mundo.

Estos son, en primer termino, *Anna*, el espíritu del cielo; *Ea*, el espíritu de la tierra, y *Mulga*, el espíritu del mundo inferior ó abismo subterráneo. En concepto de los acadios, la tierra era un vaso redondo, con los bordes hacia abajo, en cuya abertura, que se hallaba en lo bajo de aquella, estaba el abismo. El cielo era una especie de casquete, que giraba en derredor de la convexidad terrestre, con la montaña del Oriente por eje, por más que el centro estuviese en la Caldea, y arrastrando en sus movimientos los ejes fijos. El océano rodeaba la tierra, que reposaba sobre el abismo.

El espíritu del cielo (*Zi*, *Anna*) confundíase en el lenguaje con el cielo mismo. El espíritu de la tierra (*Zi Ki-a*), ó simplemente *Ea*, habita en el Océano, y tiene por madre á *Riah* (el agua por excelencia). Su compañera *Damkina* personifica especialmente la tierra, vivificándolo todo la unión de ellos por el elemento húmedo, que es el principio de la vida. *Ea* fué representado

como un pez, ó bien en un bajel sobre el cual recorría su imperio. Este es el dios de todo orden, de toda ciencia, el supremo protector de los hombres, el superior antagonista de los espíritus malos; he aquí por qué á veces es representado como un dios guerrero, armado de un disco de cincuenta puntas, de una cuchilla, de una maza, etc.

Mulga tiene también una compañera, *Ninga*, reina del abismo y de la masa terrestre; solamente *Anna* no la tiene.

En un grado inferior, los acadios reconocían y adoraban á *Nindar*, el sol nocturno, *Ud*, el sol del día, benéficos ambos, protectores y árbitros del destino; *Im*, dios de los vientos; *Izbar*, el fuego, héroe, profeta, destructor de los malos espíritus y de sus maleficios; *Silik-mu-lu-khi*, el mediador entre *Ea* y los hombres, y aun entre los dioses inferiores. Por bajo de estos dioses están los espíritus de que se ha hablado antes, espíritus buenos ó malos, no en virtud de un principio moral como en el avestismo, sino como resultado del azar de las circunstancias. Cada hombre tiene su espíritu varonil y femenino, que es como su tipo espiritual y su protector; lo cual trae á la memoria los Fravachis del Avesta.

Las ideas de moralidad no eran ajenas á los acadios, pero la sanción de los actos se realiza para ellos en este mundo; consecuencias de ella son los bienes y los males de la tierra, enfermedades, etc. Los muertos van al imperio inmutable, prisión sombría donde ya no se siente, donde todos, buenos y malos, tienen suerte igual, significada por las tristezas del país inmutable. Con todo, *Silik-mu-lu-khi* puede volver los muertos á la vida. Sin embargo, parece que los acadios creían en una resurrección final, y también en los aparecidos ó muertos, que se elevan al estado de vampiros.

Creían, además, en la posesión por parte de los buenos espíritus, á quienes atraían á sí, y de los malos, á quienes se lanzaba por medio de encantamientos.

Los malos espíritus formaban grupos de siete, entre los que había diversas especies; unos se limitaban á espantar, otros atacaban al hombre.

Al fusionarse las dos religiones de la Caldea, los dioses acadios fueron en su mayoría identificados con los de Babilonia, siéndoles conservados ambos nombres.

Babilonia y Asiria. Conocemos la religión de estos paises bajo dos formas casi idénticas en cuanto á los personajes divinos, pero diferentes en cuanto al carácter de las divinidades. Las concepciones en cuanto á la primera, en su primera época, tienen cierta vaguedad é indeterminación, la jerarquía no se halla aún establecida, y los dioses que más adelante la han de constituir son todavía, para muchos, dioses locales, nombres particulares de los mismos dioses. El dios supremo es el *Aeon* de los griegos, tiempo, cielo y mundo á la vez.

Como este dios y otros personajes del Olimpo babilónico primitivo se hallan en la jerarquía del sistema posterior, bastará que expongamos éste.

El origen de las cosas, tal como lo concebían los sabios de la Caldea, nos lo expone Beroso, en un pasaje conservado por Alejandro Polyhistor. A grandes rasgos, es éste. En el principio no habia más que tinieblas y aguas, que engendraron animales monstruosos de extrañas figuras, mitad hombres y mitad caballos, algunos de los cuales tenían dos cabezas y dos sexos á la vez. Una mujer, *Omoro-ka*, presidía esta creación, y personificaba la mar ó la luna. Entonces llegó *Belo* y la partió en dos pedazos; de su busto hizo el cielo, y con lo inferior de su cuerpo hizo la tierra, es decir, que todo provino del elemento húmedo. Entonces Belo se cortó la cabeza, y con su sangre los dioses, amasando tierra, hicieron de ella á los hombres. De este modo Belo disipó las tinieblas, separó el cielo y la tierra, y creó el mundo. Después de la tierra y del hombre, Belo formó las estrellas, la luna, el sol y los planetas. Conforme á esta exposición, se ve que los dioses no están comprendidos en esta cosmogonía, y que se hallan muy por encima del mundo, por más que no lo hayan sacado de la nada.

La concepción de la Divinidad entre los caldeos era la de un panteismo incompleto. Reconocían un ser divino, universal y personal, pero que no se distinguía completamente del mundo.

Este dios supremo, principio y señor de todo, era *Ilu* (Él), el Dios uno y bueno, que permaneció siempre en esfera más ó menos indeterminada, y casi no fué objeto del culto popular. Los asirios le llamaban *Assur*, y le consideraban como padre y señor del mundo divino; habíanle erigido templos.

Por bajo de Ilu hay otros dioses que son como emanaciones, manifestaciones, atributos personificados suyos. Éstos forman una jerarquía, que disminuye con la importancia de los mismos.

En primer grado, y como primera emanación de Ilu, viene la triada: *Anu*, *Nuah* y *Bel Anu* (ωαννης), el caos, la materia primordial salida de la esencia del ser supremo, representando primeramente el mundo entero, despues solamente el cielo; *Nuah*, la inteligencia, la vida y la materia; y *Bel*, el demiurgo, que da á las cosas su existencia particular y su forma.

Como en Caldea, cada agente divino tiene su paredra femenino: *Anati* es el de Anu, *Belit* (Mylitta) de Belo, y *Damkina* ó *Toth* de Nuah. Tal es el sistema, pero en realidad Belit presentaba una noción bien determinada, el elemento femenino ó húmedo en la germinación ó generación; también, en la práctica, Belit absorbe en el culto á los otros dos. *Anati*, luego que fué creada, tuvo para sí la tierra, reservándose Anu el cielo.

Una segunda tríada inferior comprendía los agentes del mundo luminoso inferior, y se componía de *Sin*, dios luna, hijo de Belo; *Samas*, el sol, hijo de Nuah, y *Bin* ó *Vul*, dios de la atmósfera y de sus fenómenos. También los hijos de Belo tenían sus paredras: *Malkit* lo era de Sin, *Gula* de Samas, y *Sala* de Bin.

Luego seguían los agentes de los cinco planetas: *Adar* de Saturno, *Marduk* de Júpiter, *Nargal* de Marte, *Istar* de Venus y *Nebo* de Mercurio. Todos tenían del mismo modo su paredra, excepto Istar que era del sexo femenino; pero ésta tenía un esposo, Tammuz, que murió joven, y al cual fué á buscar al fondo del mundo subterráneo. Anu, Belo, Nuah, Sin, Samas, Bin, Adar, Marduk, Nergal, Istar y Nebo, forman, con la paredra Belit, los doce grandes dioses de Babilonia. Belit ocupa el cuarto lugar. Los cinco últimos desempeñan, además, las siguientes funciones: Adar es el dios del fuego, del trueno y de la tempestad; Marduk, el conductor de las almas á los infiernos; Nebo, el dios de la literatura y de las ciencias, ordenador del mundo, y regulador del tiempo; Nargal, el dios de la guerra, é Istar, la divinidad de los amores y también de las batallas. *Marduk* ó *Merodach*, el gran dios de Babilonia, se confundió allí con Belo.

Por bajo de los doce grandes dioses, la astrología y la imaginación popular habían creado gran número de seres divinos, de los que unos personificaban los astros, y otros diversos principios ó fuerzas naturales. *Serakh* era el dios de las cosechas, *Bel aura* el genio del fuego, *Martu* el Occidente y *Shadu* el Oriente; *Manu* el destino, *Bau* el caos. El Tigris, el Eufrates y también otros ríos tenían sus divinidades. Otros grupos formaban dos series de dioses, una de las cuales habita encima y la otra debajo de la tierra para vigilarla. De diez en diez días, cada serie enviaba uno de sus miembros á la región del otro en concepto de mensajero, y de este modo alternaban con invariable reciprocidad. (Diod. Sicile, II, 30.)

En lo más bajo de la escala figuraban genios protectores, divididos en cuatro clases: los *Kirubs*, toros con rostro humano; los *Lomas* ó *Nirgal*, leones con cabeza de hombre; los *Usturs*, de forma humana, y los *Nattig*, con cabeza de águila.

También deben notarse los *Sgigi* ó ángeles del cielo, y los *Anunnaki* ó ángeles de la tierra, que acaso se confunden con las dos series arriba señaladas y con otros genios inferiores. *Sidu*, *Valluku*, *Ekimu* y *Gallu* tienen naturaleza poco definida.

Al ser descifradas las inscripciones cuneiformes, han dado á conocer leyendas que prueban el conocimiento de las tradiciones que se refieren al génesis, la creación sucesiva, el estado de inocencia original, y también probablemente la caída, el diluvio, la torre de confusión, etc. Respecto á la caída de la primera pareja, puede ser reconocida en un cilindro que representa dos seres humanos sentados al lado de un árbol, y una serpiente levantada so-

bre su cola que los observa; pero esto no es absolutamente cierto. Se ha sostenido que ninguno de estos dos personajes podía ser una mujer. Otros han pretendido enteramente lo contrario.

Los ladrillos babilónicos nos pintan la creación algo diferentemente que Beroso. Al principio es el caos quien todo lo llena, y en él solamente las aguas aparecen con distinción. *Mummu Tiamat*, la personificación, el agente de la masa húmeda, los pone en orden y crea todos los seres. Los dioses no existían, pero desde entonces comienzan á producirse, y así primeramente las parejas Lachnus y Lachamu aparecen, y luego probablemente Sar y Kisar (el ladrillo está defectuoso), Anu, Sar-Ea y los demás.

El subsiguiente ladrillo habla de la producción de las estrellas, de la formación de los años, meses y días, de la luna y del sol. Más adelante, después de algunas interrupciones, se habla de la creación de los animales. Otro ladrillo contiene una prescripción litúrgica mandando servir á *Dios*, acercarse á Él, ofrecerle plegarias y oblaciones, y vivir en su temor.

Hablan también las inscripciones de dos razas de hombres, una negra, *Adamu*, otra blanca, *Sarku*, y refiere á la primera la degeneración, lo cual recuerda los hijos de Dios y los hijos de los hombres, de que habla el Génesis (VI, 2). La teología babilónica tiene ciertas leyendas que forman el fondo principal de las doctrinas halladas en las incripciones y ladrillos; tales son, primero, el combate de Bel Merodach con *Tiamat*, el dragón del abismo, que quería oponerse al orden de la creación y esparcir la confusión en ella; después la falta del dios *Zu*, que quiere arrebatar su poder al padre de los dioses y apropiarse la majestad de éstos; arrebátala, en efecto, y huye con ella. Esta escena recuerda la lucha por la majestad en el Avesta; en otros lugares son las hazañas del dios *Bibbara*, representante de la peste, enviado por los dioses para castigar á los hombres culpables; ó bien, por último, las hazañas de un héroe, *Izdubar*, que recuerda á Nemrod y la bajada de Istar á los infiernos.

C. De Harlez.

RELIGIÓN EGIPCIA. — Los egipcios eran el pueblo más religioso de la antigüedad, como dice Mr. Masperó. "Los egipcios eran un pueblo devoto; veían á Dios por todas partes en el universo; vivían en Él y para Él. La mayor parte de los manuscritos librados de la ruina de aquella civilización sólo tratan de asuntos religiosos, y en los que no, las alusiones mitológicas se presentan en cada página y muchas veces en cada línea [1]." Todos los egiptólogos, ó poco menos, reconocen que la religión más antigua de los egipcios, si no absolutamente monoteísta, era monoteística. Sólo Mr. Masperó, y después de él Mr. Tiele, sostienen que el politeísmo fué la primera forma de aquélla, y que se depuró poco á poco, hasta el punto de llegar al monoteísmo que exponen las inscripciones de las pirámides y los manuscritos de esta época. Mas en apoyo de su opinión tan sólo tienen su propia negación sistemática, que no se basa más que en teorías *a priori*. Es, por ejemplo, muy curioso leer esta frase de Mr. Masperó, que le releva de toda prueba: "La religión egipcia procede de un paganismo anterior" [2]; y oir á Mr. Tiele decirnos con toda seriedad que el paganismo, el animismo *ha debido* de ser la primera forma de aquella religión. Esto ha debido de ser, porque Mr. Tiele está cierto de que el animismo ha sido la primera concepción religiosa de la humanidad. El monoteísmo de la religión egipcia no se ha reconocido sino tardíamente, porque se oculta bajo las apariencias del más desenfrenado politeísmo. Ninguna mitología supera á la del Egipto en la abundancia y variedad de los personajes divinos, y al principio de los estudios mitológicos era imposible penetrar la naturaleza de los símbolos que velan el fondo de las creencias. Se ha llegado á aquel resultado comprobando, por una parte, que los personajes divinos, cuyo número excede todo lo imaginable, eran en realidad únicamente los atributos, ó más bien, las funciones del Dios único, y por otra, que el Sol y todo lo que á él se refiere no figura en la Teología y en el culto de otro modo que

[1] Masperó, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3.ª edición, pág. 27.

[2] Masperó, *loc. cit.*

á título, no de ser divino, sino de símbolo de la divinidad. Esto es lo que M. Pierret expresa, con tanta concisión como energía, por medio de este epigrama, en su ensayo de Mitología egipcia: "*Numina nomina*„. Esto es lo que le ha conducido á comprobar, además, que con frecuencia nombres diferentes no servían más que para designar un solo y mismo Dios, según el lugar en que era invocado, y así, por ejemplo, el Ptah de Menfis, el Num de las Cataratas, el Tum de Heliópolis, no se diferenciaban sino por la denominación. No otra cosa puede decirse de Ammon de Tebas, de Theni de Abidos y de otros más.

El Dios de la religión egipcia primitiva era, por tanto, el Ser único, infinito, eterno. Los textos geroglíficos le representan como creador de todas las cosas, eterno, impalpable, incomprensible, infinito, invisible, dotado de ubicuidad, omnipotente y misericordioso. "Los hombres, dicen los textos sagrados, no conocen ni su forma ni su nombre. Siendo único, tiene numerosos nombres, numerosas formas sagradas y misteriosas; es el alma santa que engendra á los dioses, y estos dioses son formas que están dentro de él. Él se ha formado á sí mismo; es el principio de la forma y no ha sido formado.

Este Dios se engendró á sí mismo desde toda eternidad; inmutable en su perfección, siempre presente al pasado como al porvenir, llena el universo; como tiene infinita inteligencia, no puede ser comprendido, no puede formarse de Él idea ninguna.

Su nombre característico es *Nuter* "el que se renueva„, porque incesantemente renueva su propia esencia, se engendra eternamente á sí mismo, por eso es padre, madre é hijo, trinidad simbólica, que difiere esencialmente de la Trinidad cristiana y en realidad sólo expresa la perpetuidad de la esencia divina, y la inmutabilidad de la perfección de esta esencia. De este modo crea él *sus propios miembros*, es decir, sus cualidades soberanas, *que son los dioses*, y así engendra los tipos divinos que han llegado á ser los pretendidos dioses de los egipcios, y que, por lo demás, el vulgo consideraba como tales en la época conocida.

Ya Jamblico (*de Mysteriis*, III, 3) reconocía que el mismo dios era *Ammon*, en cuanto creador; *Imhotep*, en cuanto inteligencia; *Ptah*, como productor de las cosas verdaderas y hábilmente construídas, y *Osiris*, como bueno y benéfico. De este modo el mismo tipo divino recibía muchos nombres, que parecían designar muchos dioses, y era cosa admitida que la multiplicación de los tipos hasta lo infinito en modo alguno multiplicaba á Dios.

El mundo fué producido por Dios, que lo sacó del caos primordial (*Num*). "Él (Dios) dijo al Sol: ven; y el Sol vino á Él. A su mandato, Shu (el luminoso) allanó la tierra y separó las aguas en dos masas, una terrestre, celeste la otra„. Dios estableció en el mundo el orden, la harmonía; pero por destruir éstos luchan sin tregua los principios malignos.

Para los egipcios, el Sol era la más brillante manifestación de la Divinidad, era el ojo de ésta que, á la vez que oculta su esencia, se muestra con esta forma. El Sol era además el símbolo palpable de la renovación perpetua de la Divinidad, puesto que muere y renace cada día. Puede, pues, resumirse el sistema en esta frase de Mr. Pierret: "Un Dios único y oculto se manifiesta por el Sol, el cual se hace dios á su vez, y engendra otros dioses destinados á simbolizar las fases sucesivas de su carrera. En cuanto á las diosas, ó bien personifican la luz del astro, ó ya el espacio en que se mueve. Por lo demás, la diosa no es sino un aspecto particular del dios, porque está adornada con las mismas insignias que él, y algunas diosas hacen á veces el papel de dios„.

La mitología egipcia reside, pues, principalmente en lo que Mr. Pierret llama el *drama solar*, que comprende los actos siguientes: Nacimiento del astro en el Oriente, curso diurno, desaparición en el horizonte occidental, travesía nocturna por la región infernal, reaparición en el Oriente. Estas diversas funciones son las que constituyen el panteón, puesto que en cada acto el dios cambia de nombre y estos nombres toman la apariencia de divinidades especiales.

El dios que no sólo se engendraba á sí mismo, sino también á sus funciones,

representadas como tipos divinos, era figurado en un toro fecundador de su propia madre; de ahí el culto del buey Apis, en el cual creía el vulgo que encarnaba el dios.

El Sol se llamaba *Râ;* era hijo de *Ptah*, el Dios infinito, pero en ocasiones *Râ* designaba también el Dios real, *Apis* era también hijo de Ptah.

Ptah es también llamado "mansión del Sol„, y como por haber precedido á éste, está representado por las personificaciones del sol nocturno. Muchas veces también se le confunde con Num, el abismo.

La simbólica egipcia produce una confusión continua, por una parte entre el origen de la creación y la renovación de la naturaleza, y por otra entre la lucha de la luz con las tinieblas y del bien contra el mal.

En el desarrollo de este simbolismo hallamos, primeramente á *Thot*, que conduce al Sol y le hace triunfar de sus enemigos, y que resume lo que se ha convenido en llamar los dioses elementales. *Thot* es también la inteligencia, el que mide y pesa todas las cosas, quien ha creado el lenguaje y la ciencia; su emblema es el Cinocéfalo. Tambien representa la Luna.

Siguen *Shu* y *Anhur*, que han formado el mundo, y que también aparecen solevantando al Sol y produciendo ó esparciendo su luz; *Anhur* personifica la fuerza productora del Sol, *Harshefi* es su ardor quemante, y lo mismo se puede decir de *Menthu*. El Sol mismo es *Atum* antes de salir, *Hor-em-Akhu-ti* en los dos horizontes, *Khopar* al aparecer, *Râ*, *Shu*, *Anhur*, *Hor* en el medio día, *Nower-tum* al ponerse y *Osiris* durante la noche.

Aparece en el horizonte ceñido por una serpiente *Mehen*, emblema de su curso; deslízase en la barca *Sekti*, durante millones de años, conducido y seguido por mil dioses secundarios; *Hor* está de pie en la proa cuidando de la marcha, otro Hor tiene el timón. los *Akhimu-Urdu y Seku* reman y gobiernan la embarcación. Camina, conforme á la disposición de su madre, *Nut* (la bóveda celeste). Desde que sale de su seno, sus dos hermanas *Isis* y *Nephthys* se levantan y le protegen durante su marcha.

Osiris, aunque es el sol nocturno, es también el sol diurno, con la denominación de *Unnowré*, el dios bueno que rige la tierra. Se halla en perpetua lucha con *Set,* el genio del mal; cada noche es hecho pedazos por Set, que dispersa sus miembros para impedirle renacer, pero *Osiris-Khent-ament*, ó nocturno, renace por la mañana con el nombre de *Harpe-Krud* ú *Hor* niño, quien lucha contra Set, lo derrota y devuelve á su padre la vida. En otros parajes Isis y Nephthys recogen miembros de Osiris, que *Anubis* embalsama. El sol nocturno se llama también *Lokari*. Antes de ser *Harpekrud,* es *Horus* (el mayor ó primogénito).

El espacio que recorre el sol está personificado por las diosas *Nut*, de que ya se ha hablado; *Nest* la madre de los dioses, que produce el sol, sin haber sido producida por nadie; *Isis*, que dió principio á los alumbramientos; *Mehur*, idéntica á *Neit*; *Mot*, *Thoueris*, la madre nutricia, etc. *Hathor* es el cielo nocturno. Doce nombres diferentes caracterizan las doce horas de la noche.

Así como se ha colocado una tríada en el Dios único, infinito, así el Sol debía tener otra igualmente. El Sol se renueva cada día, engendrándose á sí mismo. De este modo se tuvo á Osiris, engendrando á Horus en el seno de Isis, y como Isis es llamada madre de Osiris, se dijo que éste fué "fecundador de su madre„. Los nombres de los tres personajes de esta tríada variaban según los países; así, en Abidos eran Osiris, Isis y Horus; en Tebas, Ammon, Mot y Khus; en Menfis, Ptah, Sekhet y Nofertum; en Konossa, Mentu, Sati y Khem; y en Esneh, Num, Nebuu y Khem.

El Sol, en el momento de reaparecer es *Khepra*, el que se rehace; al mostrarse es *Nofer-tum* y *Nofer-hotep,* lo mismo que Horus, Khus y Khem é Hika. Todos estos nombres designan el Dios hijo. Todavía debemos señalar, especialmente á *Seb,* dios-tierra; *Taneit*, ídem, pero con frecuencia hembra; *Uaj*, diosa del Norte, y *Nekheb* diosa del Sud; *Apap*, la serpiente de las tinieblas.

Anubis, dios del amortajamiento; *Safeckh*, diosa de las obras literarias, de los monumentos, etc.; *Ranen,* diosa de

las cosechas; el dios *Nilo*, símbolo de la fecundidad divina.

Algunas divinidades son de origen extranjero, por ejemplo, *Baal* y *Supté*, representando la fuerza temible del sol; *Bes*, dios del placer, á lo que parece, y representado con grotesco aspecto; *Astarté*, y algunos otros poco importantes.

Los sacerdotes egipcios usaban ciertos animales como símbolos; así, el león simbolizaba la fuerza de los rayos solares; el gavilán, el curso diurno de este astro; el chacal, el dios (*psico-pompo*), ó portador de las almas al otro mundo; el escarabajo figuraba el renacimiento; la rana, la duración indefinida; la serpiente, el curso de un astro ó las tinieblas; el toro, la generación; el carnero, la generación divina y humana; el ibis, etc., etc.

La esfinge, cuerpo de león con cabeza de hombre, simbolizaba el sol; el fénix, el renacimiento de este astro. Lo que claramente indica la naturaleza de estos símbolos es que, no solamente se representaban estos mismos animales, sino que sus cabezas se figuraban en cuerpos humanos. Sin embargo, los sacerdotes, para excitar más vivamente la imaginación del pueblo, representaban ciertos animales como portadores de la Divinidad que se ocultaba en ellos, y que, bajo este disfraz, vigilaban á los hombres.

El simbolismo no era uniforme. Así, en Menfis se daba muerte á animales que eran en Tebas venerados.

Así, determinados animales eran venerados, adorados en ciertos Nomos; y ¡desgraciado el extranjero que por ignorancia los matase! Los más célebres son el buey Mnevis (el alma de Râ), y el fénix de Heliópolis, el macho cabrío de Mendes (el alma de Osiris), y el buey Apis (Hapi), en Menfis. Este culto de los animales era de los más dispendiosos, y sus obsequios se hacían con prodigiosa magnificencia. El buey Apis vivía en una capilla, donde recibía los honores divinos y expresaba oráculos. Creíase que solo vivía veinticinco años. Luego que moría buscábanle sucesor los sacerdotes, quienes reconocían al nuevo Apis por ciertos signos, cuya existencia ellos solos comprobaban: color negro con mancha blanca triangular en la frente y la figura de un buitre en el lomo.

La antropología de los egipcios nos es conocida, sobre todo, por el *Libro de los muertos*, ó libro de piedad, que se depositaba en los sarcófagos para que el muerto pudiese conocer sus deberes en la otra vida, y resistir venturosamente la espantable prueba del juicio.

El hombre se compone de una inteligencia (*Khu*), por la cual se une con Dios, y de un cuerpo que lo adhiere á la materia. El Khu es primeramente una inteligencia pura que recorre libremente el mundo y obra sobre los seres. Esta inteligencia es incapaz de unirse directamente con la vil materia; para llegar á ésta, se vale de dos intermedios: el alma (*ba*), en primer término; y luego, por ésta, el soplo (*niwon*), que es como el principio vital. El animal no tiene mas que cuerpo y el *niwon*.

Por las diferencias de sus naturalezas y de sus tendencias, la inteligencia y el cuerpo se hallan necesariamente en lucha perpetua; el hombre es virtuoso ó perverso, según que por entero sigue el impulso de la una ó del otro.

Después de la muerte, el cuerpo se disuelve, si no está retenido por el embalsamamiento; el *Khu* vuelve á la región de los espíritus; el alma va al tribunal de Osiris; porque Osiris, el sol nocturno, es, al mismo tiempo, el dios del mundo inferior, el juez de los muertos. Osiris, con los cuarenta y dos jueces, hace sufrir al alma el examen de su vida; su conciencia la descubre por completo. El alma culpable es entregada á su *Khu*, que la hace sufrir mil tormentos, hasta que llega á poseer un cuerpo humano, que ella entonces entrega á todos los males, á todos los crímenes. Termina su suplicio y vuelve á caer en la nada. El alma, después de satisfacer al supremo tribunal, todavía tiene que sufrir mil pruebas, hasta que, enteramente purificada, sea admitida en la región de los dioses para contemplar lo *infinito*. Las virtudes principales que salvaban á las almas eran: la piedad, la justicia, la veracidad y la caridad.

El cuerpo del justo no perecía definitivamente; el alma volvia á entrar en

él por orden de Osiris, y la resurrección formaba parte importante de la recompensa. El muerto era llamado figuradamente con el nombre de Osiris mismo. El justo podía, por la resurrección, renovarse durante millones de años, como *su padre* Osiris.

Para el egipcio no era asunto de temor el regresar á la tierra bendita del Nilo.

C. DE HARLEZ.

RELIGIÓN GRIEGA.—La religión de la Grecia ha sido durante muchísimo tiempo mal apreciada, porque se ignoraba el origen y el sentido de sus mitos, se confundían todas sus fases y no se hacía distinción entre su origen y su desenvolvimiento, ni entre los elementos indígenas y exóticos. Todo lo que los poetas nos han dado á conocer de ella, en época tardía, era tenido en junto *como la religión griega*, y los hechos groseros, atribuídos áun á las divinidades más elevadas, eran considerados como una consecuencia del sistema que consistía en transportar al cielo los acontecimientos de la vida humana, y como producto de una especie de delirio poético.

El estudio de las antiguas poesías indias, donde la génesis y naturaleza de los mitos muéstranse al descubierto, ha hecho igualmente reconocer que los mitos griegos son, en su mayor parte, simples figuras. Tocante á este principio existe conformidad, y no obstante, casi no acontece lo propio al tratarse de su aplicación. Max Muller no quiere ver en las fábulas divinas otra cosa que lo que denomina una enfermedad del lenguaje, nombres figurados, cuyo sentido se olvidó, y que han hecho tomar simples epítetos por personajes reales.

Otros, al contrario, nada en ella reconocen sino relatos populares y cuentos de viejas. Todo esto es harto exclusivo é insuficiente como explicación. La razón de ello consiste en que los mitos griegos y los personajes divinos de la Hélada tienen orígenes diversos.

Unos, y son el menor número, no son más que la expresión figurada de un acontecimiento real; y así, por ejemplo, sucede con el que explica la fundación de la colonia tesalia en Libia, en Cirene, por los amores de Apolo, transportando á este país una doncella de la Tesalia. Otros, juntamente con los dioses, que son sus actores, se han formado bajo el imperio de ese sentimiento instintivo que hace ver, detrás de los fenómenos visibles, una causa superior que los produce. (Cf. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, pág. XXI.) Los demás han sido creados por los poetas filósofos para expresar especulaciones cosmogónicas.

Todavía, entre esa turba de divinidades que pueblan el Olimpo y entre las fábulas que les conciernen, se debe distinguir las que son de origen ya griego, ya extranjero, y entre las primeras, las que pertenecen, ora á toda la raza griega, ora á razas ó localidades particulares.

Los filólogos, que sólo quieren ver en el origen de la humanidad las más groseras creencias, y atribuyen á muy posterior nacimiento las concepciones elevadas, sostienen, naturalmente, que la religión de los antiguos griegos no era sino la expresión del más crudo y vulgar naturalismo.

Pero es preciso estar muy encariñado con el propio parecer para negarse á reconocer que el sucederse cosas opuestas dentro de las nociones religiosas es un hecho atestiguado por la historia.

Para apreciar debidamente la religión griega, tal como era en la época en que los poetas y los historiadores nos la dan á conocer, es decir, en la época de su completo desarrollo, es necesario distinguir tres elementos: uno griego, general, fundamental, que constituye las creencias originarias de la raza griega, y aquellas que han permanecido siendo comunes á todas sus ramas; otro particular, que se ha desarrollado en algunos lugares en determinados pueblos, y elementos exóticos que se han introducido, ya en las ciencias generales, ya en las de las razas particulares, y que, en su mayor parte, han recibido el sello del genio griego y las modificaciones necesarias para restituirlas á la corriente de las ideas griegas. Así Apolo originariamente es un dios dórico; Poseidon, un dios jónico; el culto de la gran Madre y el de Adonis pasaron de Asia, de Si-

ria á Europa; Hércules es especialmente tebano, Teseo ateniense, Perseo de la Argólida; pero los tres provienen de una misma concepción, por diversas maneras desenvuelta.

La religión griega propiamente dicha tiene un fondo primitivo, recibido de la primera raza indo-europea, y que se reconoce tanto en las concepciones y aventuras de los dioses como en las relativas á los héroes; pero este fondo ha sido generalmente removido y transformado hasta el punto de no ser posible reconocerle las más veces.

Parece que los griegos vinieron de Asia por mar; primero poblaron el Asia Menor, luego pasaron el mar y se extendieron por la Hélada, lo que puede especialmente decirse de los rodios; por los Balkanes llegaron otras razas.

Los primeros griegos que bajaron á Europa son conocidos con el nombre de pelasgos. Estos pueblos adoraban al Dios del cielo sobre la montaña sagrada, sin darle nombre alguno determinado, ni representarle de ninguna manera: lo cual se asemeja indudablemente á un culto bastante puro y un tanto monoteístico. Por eso cuando M. Tiele [1] pretende, para sostener su sistema, que la religión de aquéllos era de las más groseras; que adoraban á sus dioses, incluso la Divinidad suprema, como á seres físicos, y que si bien no tenían representación alguna figurada, no por eso dejaban de tener sus fetiches, se ve reducido á afirmar sin poder presentar ni una sombra de demostración. Es cierto que piensa encontrar una en la continuada existencia de los santuarios pelásgicos, y especialmente en el de Dodona, donde "se preguntaba cuál era la voluntad del Dios del cielo, mientras se hacía resonar el follaje de su Encina sagrada, que era su fetiche, y empleando otros procedimientos puramente animistas". En efecto, para M. Tiele fetichismo y animismo constituyen el principio de toda religión, y con esta idea preconcebida, no se apercibe de que confunde las cosas más diferentes.

Para que la encina de Dodona fuese un fetiche á los ojos de los Pelasgos, hubiera sido menester que la considerasen como vitalmente animada por Dios, y como si ella misma fuese un Dios; pero los Pelasgos no veían en ella sino un modo de manifestarse la voluntad del Ser supremo, luego á la opinión refutada equivaldría la de que la bandera blanca que pide cuartel es un fetiche y nos convierte en animistas.

Nada hay, pues, más falso que la apreciación de M. Tiele. Así como los indios tenían en Varuna un representante de la Divinidad universal, suprema señora del mundo y del hombre, del mismo modo los Pelasgos teníanle igualmente en su Dios innominado. Esta es la verdad. Del mismo modo lo es que el monoteísmo no existía, ó ya no estaba intacto en la época en que los Pelasgos se nos dan á conocer, porque entre ellos vemos, por ejemplo, á Diana y á Pan, que le hacen á aquél una mella de consideración.

La religión de los Pelasgos se distinguía, sobre todo, por los oráculos, que, en diferentes sitios, anunciaban la voluntad del Señor y establecían entre el cielo y la tierra esas relaciones á que el hombre naturalmente aspira con todas las fuerzas de su alma. Con las nuevas razas que constituyeron la Hélada de los tiempos históricos, la religión griega se modificó por completo y revistió un carácter enteramente antropomórfico. La poesía fué uno de los principales factores de aquella transformación; la viva imaginación, el gusto artístico de los griegos les empujó por aquel camino. Por lo demás, la religión no era por completo la del pueblo, en el sentido de que una gran parte de las creaciones de la poesía jamás llegó á ser creencia popular, y permaneció fuera del culto general.

Las nuevas concepciones que prestaron vuelo á las imaginaciones helénicas, les procedieron en gran parte de los caldeos; sólo que á personalidades más ó menos vagas é indecisas, dieron los griegos todos los rasgos y las aventuras de los hombres.

La religión griega de los tiempos históricos es, á la par, cosmogónica y teológica. En los orígenes nos muestra una doble revolución: Zeus destronando á Kronos y colocándose en vez de él sobre el trono del empíreo; lo cual, á

[1] *Manuel de l'histoire des religions*, traducido del holandés, por Mauricio Vernes, Paris 1885, pág. 290.

un mismo tiempo, es la nueva religión griega triunfando del antiguo culto, y la luz, el mundo organizado, la inteligencia triunfando de las fuerzas de la naturaleza.

Conforme á un pasaje aislado de Homero (*Iliada*. XIV, 201, 256), el origen de todas las cosas estaría en el Océano (el viejo Okceanos, solitario é impasible). El Océano es ese gran río, esa inmensidad de agua que circunda al mundo entero, salido de su seno. Para el autor de estos versos, el origen de las cosas se halla, por consiguiente, en el agua; pero ha antropomorfizado esta concepción, dando al Océano una esposa, Tetis, la mar, y haciendo que provenga todo de esa pareja primitiva. Como consecuencia de la misma concepción, los ríos son llamados padres de los pueblos que habitan en sus riberas. Lo que no puede decidirse con seguridad es de cuando data aquélla, y si, en la *Iliada*, no ha sido resultado de una interpolación.

Según Hesiodo, al principio era el *Caos,* Kaos, el espacio inmenso, conteniéndolo todo en germen, pero indistinto. Esto es el *Tóhu* semítico. Del Kaos sale la *Goea*, ó materia del globo terrestre (*terra inanis et vacua*), y *Eros* el amor, la atracción, el *Kâma* indio, que, según nos parece, no es únicamente la fuerza atractiva de las moléculas elementales, como quieren Maury y Decharme, sino un principio de vida, que recuerda, desfigurándolo, el *Spiritus Domini*, el *ruah Elohim*. Después de Goea y de Eros, surgen el *Erebo* y la *Noche* (Nyx), luego *Æther* y *Hemera*, esto es, las tinieblas y la luz, el *vespere* y *mane*, la noche y el día. Pero, según el modo de los poetas griegos, cada nuevo elemento se presenta bajo una doble forma, como un principio dividido en dos partes, un elemento masculino y otro femenino.

A estas producciones sucede la creación propiamente dicha, que se verifica bajo la influencia de Eros. Goea engendra á *Ouranos*, el cielo estrellado, mansión futura de los dioses, y á *Pontos*, la mar terrestre. Goea se une entonces á Uranos, la tierra al cielo, y de su unión provienen todos los seres. Primero el Océano y otros dioses son los que representan fuerzas de la naturaleza, el Sol, la Luna, los astros, la mar (Hiperion, Febe, Astreas, Tetis), ó concepciones morales (Temis, Mnemosine) y por último, *Kronos*.

Goea dió á luz seguidamente á los cíclopes que forjan el rayo, los relámpagos, su brillo y su estruendo formidable [1], después á mónstruos terribles, Briareo, de cien brazos, Gigés y otros, detestados de Uranos y en perpétua guerra contra él, los cuales representan probablemente, donde quiera que se hallan, los elementos destructores. En este momento Uranos quiso paralizar la creación, aprisionando en el seno de la tierra cuanto á la sazón se producía. Kronos excitado por Goea mutiló á su padre, le desposeyó y se puso en su lugar.

Esta fábula señala un nuevo punto en el desenvolvimiento de la creación. Las fuerzas naturales, algún tiempo paralizadas, recobran su movimiento, y los *Titanes* reinan bajo Kronos, desarrollándose las concepciones físicas y morales; las aguas terrestres nacen de Pontos y de Goea. Nacen entonces de la Nix y de Erebo la muerte, el sueño y los ensueños; después las *Parcas*, la vejez, la discordia, el fraude, el juramento, *Némesis* que castiga los crímenes, etc. Pero Kronos, de repente, emprende otra vez la tarea de Occéanos, y deseando paralizar la creación, devora á sus hijos. *Rhea* (la actividad creadora) salva á *Zeus*, quien destrona á Kronos y ocupa su puesto en el gobierno del mundo. Entonces Zeus entra en lucha contra los hijos de Kronos, los Titanes, los derrota y precipita en los abismos; aunque no á todos, porque *Temis* y *Mnemosine* (la Justicia y la Inteligencia) continúan habitando en el Olimpo, y Tetis dará vida á *Dike*, la justicia, el orden moral.

Sin embargo, la victoria de Zeus no fué fácil: diez años duró la lucha, y el dios no terminó con sus adversarios sino sacando del Tártaro á los gigantes precipitados por Uranos (Briareo, etcétera), y lanzándolos contra los hijos de Uranos.

Todo esto nos recuerda a la vez no sólo las revoluciones cosmogónicas, sino la lucha primitiva de los ángeles,

[1] *Brontes, Stropes, Arges*, creación poética.

la caída de Lucifer. Hesiodo tuvo la idea de una creación, produciéndose de un modo sucesivo de grandes revoluciones geológicas, y las pintó como luchas y empresas casi humanas.

Mas antes que se afirmase por completo el mando de Zeus, tuvo todavía que resistir los asaltos del gigante *Tifeo,* que tenía cien cabezas de serpiente, lanzando confusas voces y espantosos ruidos; es decir, del genio del huracán y del fuego celeste destructor. Herido con rayos por Zeus, cayó en el seno de la tierra, desde donde su abrasado cuerpo arroja llamas por las aberturas de los volcanes, etc.

Desde esta victoria, la obtuvo siempre el orden contra la fuerzas violentas de la naturaleza, y si éstas todavía se sublevan es para ser prontamente reprimidas. La soberanía quedó asegurada desde entonces para Zeus, quien hizo reinar en todas partes el orden y la harmonía. Fácilmente se comprende que este sistema no es una concepción primitiva, ni una verdadera creencia popular. Lo que verdaderamente pertenece á las creencias espontáneas ha sido revisado, aumentado, completado y coordinado.

En Homero, el sistema teológico se limita á representarnos en el cielo cierto número de dioses rigiendo el mundo, bajo la suprema soberanía de Zeus, que manda como Señor y puede precipitar á los otros dioses en el Tártaro.

Por muy lejos que se quiera llevar los relatos concernientes á la religión griega, encontramos en ésta muy determinado el concepto de una Divinidad personal, árbitra del universo y del hombre, principio y vigilante custodio de la ley moral. Hallamos en ella al hombre con conciencia de su libre albedrío y de sus deberes, de su responsabilidad para con Zeus, de quien por entero depende, y al mismo tiempo la certeza de una vida futura y de castigos que allí esperan al culpable. El lugar del suplicio es el Ades, donde reina un dios del mismo nombre, hermano de Zeus, y cuyo puesto se halla en el seno de la masa terrestre. El Ades no debe confundirse con el Tártaro, prisión de los Titanes y de los dioses vencidos por Zeus, la cual se halla en la extremidad inferior del mundo, en la región opuesta al Olimpo. El concepto del Cielo, residencia de las almas virtuosas, se halla, aunque imperfectamente, en los Campos Elíseos é infierno de la Odisea. Se ve que los griegos atribuían á la parte corporal del hombre gran importancia en el compuesto humano y que, aun creyendo en la supervivencia del alma, consideraban á aquélla como muy lastimada por la muerte. La escolástica no está lejos de este concepto.

Zeus, dueño ya del mundo, es la inteligencia, el orden, la sabiduría, la belleza reinando en el universo. Sus primeras esposas, esto es, sus cualidades esenciales son *Metis*, la sabia inteligencia; *Temis,* la justicia; *Eurimnia*, la belleza; *Hera* (Juno) es la última, lo cual prueba, conforme á una atinada observación, que la concepción de Júpiter, como inteligencia absoluta, fuente de todo orden, de toda virtud y de toda belleza, no es una creación tardía de los poetas filósofos, sino, al contrario, una de las ideas más antiguas á que se elevó el pensamiento griego.

Zeus triunfando de los Titanes se reparte el mundo con sus dos hermanos: *Poseidon* (Neptuno) tuvo el mar, *Ades* (Pluton) el infierno. Los demás dioses que no provienen de Zeus, en general, le están sometidos, y de él dependen: son los representantes de las fuerzas naturales ó de los principios morales.

Los primeros no son tan sólo personificaciones metafóricas, según comúnmente se dice; no son pura y simplemente la materia animada, sino productos de una idea falsa que atribuye á los movimientos de las fuerzas naturales una causa, un motor animado y personal, un ser antropomorfo invisible, que les hace obrar.

El nombre de Zeus es el equivalente del sanscrito Dyâus (Jovis), que designa el cielo luminoso, lo cual no prueba en modo alguno que Zeus haya sido al principio la bóveda material. La luz y el cielo se han asociado siempre al concepto de la Divinidad: la luz es su vestido y su mansión, dice el Avesta. Zeus como dios del cielo es el de la atmósfera y de todos sus fenómenos, no porque es la atmósfera material, sino porque es quien la rige; antes al contrario, la filosofía es la que le ha confundido con

los elementos físicos, como se observa en Virgilio.

Los otros dioses que se distribuyen la naturaleza estan divididos en dioses superiores é inferiores; en héroes y semidioses; en dioses del cielo, de la tierra y de los infiernos. Una nomenclatura completa sería imposible en este lugar; señalemos únicamente dioses del cielo: *Hera*, esposa de Júpiter, elemento generador del cielo; *Athena* (Minerva), nacida de la cabeza de Zeus (ya como inteligencia, ya como diosa de la luz), diosa de la sabiduría y acaso de la pureza del azul del cielo; *Apolo*, dios de la luz y después del sol, de las artes, de la literatura, etc.; *Ares* (Marte), dios la guerra; *Afrodita* (Venus), originaria de Fenicia ó de la Siria, y *Eros*, el amor, su hijo; *Efestio* (Vulcano), dios del fuego; *Artemisa*, diosa de la luna, de la vida campestre, de los bosques y de la castidad, asociada á *Hecate*, otra fórma de la luna, y á *Proserpina*, diosa del infierno, para formar la triple Hecate ó luna llena; menguante, hundida sin fulgor en el abismo, luna nueva; *Hermes* (Mercurio), el mensajero de los dioses, que conduce las almas al otro mundo, dios de los convenios entre los hombres y protector de los límites de la propiedad; se ha pretendido ver en él simplemente el crepúsculo y asimilarlo á la *Saramaya* védica, enviada en busca de las Nubes; en verdad que sería un crepúsculo harto fecundo. No se pierda de vista que también es el dios de la elocuencia. Esta asimilación procede de que *es menester* que toda concepción divina haya sido primeramente naturalista. Siguen *Hestia* (Vesta), la protectora del hogar y de su fuego perpetuamente encendido; *Helios*, el sol; *Iris*, el arco de este nombre, nuncio de paz entre los dioses y los hombres; los dioscuros *Castor* y *Pollux*, representantes de los crepúsculos, etc.

Antes hemos citado á Némesis, Temis y Eurinomos; añadámosles las Gracias, ó Χαριτες, y las Musas, y á sus órdenes, Asclepias, dios de la Medicina, Orfeo, Ganimedes, Hebe, etc., muy conocidos.

Sobre estos dioses se halla la *Moira*, ó destino, que asigna á cada uno su parte (μοιρα), y del cual ni Zeus mismo dispone como señor, porque en la *Iliada* le vemos consultando con la suerte. La mar tiene por principales divinidades los Titánidas: Océano y Tetis, los Kronidas, Poseidon y Anfitrite, Neré y sus cincuenta hijas, las Nereidas, las Sirenas, etc.

Las divinidades del suelo son Goea y Rea-Cibeles ya citadas, Demeter, diosa del suelo cultivado, y Parsifone, su hija, diosa de la fuerza vegetativa contenida en el suelo; he aquí por qué Ades la roba para desposarse con ella; por eso también ésta permanece cerca de su madre seis meses (tiempo de la germinación), y seis meses al lado de su esposo (invierno). Y después, Ades mismo, dios del mundo subterráneo, donde habitan los tres jueces infernales, Eaco, Minos y Radamanto, y que está guardado por Cerbero, perro de tres cabezas y de piel manchada.

Adhiriéndose al suelo en que viven, están *Dionisios* (Baco), dios del principio, sobrenatural al parecer, de las bebidas fermentadas (el Sôma indio); y también, á lo que parece, principio fecundante de la lluvia; Pan y Aristeo, dioses de la vida pastoril, principio de la vegetación, y los grupos de Sátiros, Silenos, Ninfas y Furias.

Los semidioses y los héroes son numerosos, como saben todos. Las fábulas á ellos referentes, tales como los mitólogos las presentan, están compuestas de diferentes leyendas pertenecientes á distintos países.

Heracles ó Hércules es el dios de la fuerza, de la vida, de la salud, personificada en el aire puro (?); es un héroe dedicado al bien de los hombres. Los doce trabajos recuerdan por su número los doce signos del Zodiaco, mas esto es sólo una apropiación que se hizo posteriormente. Mencionemos todavia á Perseo, Bellerofon, Jason, Edipo, Helena, los héroes nacionales Teseo de Atenas, Cadmo de Tebas, Inaco de Argos, Danao, etc.

Imposible sería mencionar aquí todos los mitos, todas las leyendas en que son actores los dioses y los héroes. La imaginación griega los ha multiplicado y variado á su antojo. Su origen, como ya hemos dicho, es igualmente múltiple; unos representan escenas de la naturaleza, otros concepciones morales

ó intelectuales. Algunos son puras creaciones poéticas ó populares; otros han sido hechos para explicar un nombre, cuyo sentido y origen se han perdido. Respecto á varios, hay motivo para sospechar cierto fundamento histórico. La discusión de estas cuestiones exigiría un abultado volumen. La obra de P. Decharme *Mythologie de la Grèce antique* está escrita, generalmente, con mucho juicio y notable moderación. En ella pueden encontrarse datos numerosos y dignos de fe, aunque todo no se halle por igual manera bien fundado. (Consúltese también C. de Harlez, *Origines des Mythes*, en el *Muséon*, 1882 y 1885.)

La religión griega, que en la época pelásgica no tenía ni templo ni estatua de los dioses, recibió del Asia unos y otros. Primitivamente no tenía sacerdocio; los padres de familia, los jefes de los pueblos eran los que ofrecían los sacrificios y las preces. Más tarde los jefes tuvieron sacerdotes agregados á su persona y les hacían cumplir las ceremonias del culto. Sólo los lugares en que se emitían los oráculos poseían cuerpos sacerdotales aplicados al estudio de las voluntades de los dioses y de su expresión. Cuando se levantaron templos y santuarios, tuvieron, naturalmente, un personal á su servicio. Grecia entonces tuvo dos corporaciones principales de esta clase: los sacerdotes y los adivinos.

Los templos griegos se hallaban por lo general en puntos elevados; algunos fueron de extremada magnificencia. Para construirlos buscábase la sombra de los bosques, un plácido valle, un monte de gran altura, la ribera de un río, una situación señaladamente majestuosa, misteriosa ó placentera. El templo se distribuía en dos partes: una abierta para el público, otra reservada para los sacrificadores (ἄδυτον); un vaso de agua lustral los separaba. En el ádito había un altar cuya grandeza y belleza variaban según la importancia del dios á quien estaba consagrado.

Los primeros ídolos no eran más que piedras ó imágenes informes, que, con el tiempo, llegaron á ser objetos de arte. Templos y altares tenían que ser consagrados con ofrendas, preces, ceremonias, y sobre todo con unciones de aceite. También eran consagrados á los dioses las murallas y los campos, percibiendo los sacerdotes los frutos de éstos.

En la época histórica, Grecia tenía cuerpos sacerdotales regularmente constituídos, sacerdotes mirados como intermedios únicos legítimos entre los dioses y los hombres. Eran nombrados, ó por suerte ó por elección, ó bien en virtud de un derecho hereditario. En todo caso, exigíaseles integridad completa, tanto física como moral, y vida piadosa.

Algunos templos tenían sacerdotisas.

Los actos del culto consistían en sacrificios, preces y ofrendas, en libaciones y en quemar incienso. Dícese que los sacrificios sangrientos se introdujeron ya tarde.

También la teomanía desempeñaba en el culto griego un papel importantísimo.

C. De Harlez.

RELIGIÓN MAZDEA Ó AVÉSTICA.—1. La religión del Avesta ha sido apreciada de las más distintas maneras; de tal modo que, recorriendo sucesivamente lo que de ella han dicho Haug, Kossowicz, Roth, Darmesteter, Spiegel y otros, creeríase estar leyendo descripciones de religiones por completo diferentes.

Estas divergencias provienen de que las doctrinas avésticas no son uniformes, y de que encuéntranse en ella manifiestas contradicciones; ya es el monoteísmo el que domina, ora el más completo dualismo, y otras veces creeríase uno estar en pleno paganismo. Generalmente, no se ha hecho gran caso de este singular fenómeno; apenas se le ha notado, y mucho menos se ha comprendido su razón; cada cual ha tomado en esta amalgama lo que más le llamaba la atención, y ha hecho consistir en ello lo característico de la religión mazdea. La explicación de este fenómeno es, sin embargo, muy sencilla. Por una primera tentativa se quiso que al politeísmo de los antiguos eranios reemplazase el dualismo, mientras por la segunda, que fué más radical, se procuró el triunfo del monoteísmo.

Pero ninguna de estas dos empresas llegó por completo al término deseado,

y obligados los que las promovieron á combinar sus sistemas con las antiguas creencias, acabaron por formar un cuerpo de doctrinas las más heterogéneas. En los Gathas (Véase *Avesta*) hállase, en casi todos los capítulos, un monoteísmo acentuadísimo, al lado del más absoluto dualismo (dos espíritus iguales en origen y poder), expuesto en dos pasajes notabilísimos. En lo demás del Avesta, monoteísmo, dualismo y culto á los genios de la naturaleza preséntanse reunidos á cada paso.

Unas veces, en las invocaciones, los genios no se diferencian de los vedas; otras, una frase incidente, ó bien la simple palabra *creado por Mazda* los restituye al sistema monoteístico. No pocos pasajes pudieran pertenecer á los himnos indios ó griegos.

Por consiguiente, la religión avéstica admite como objeto de su veneración muchos antiguos genios de la naturaleza, después de haberlos sometido al poder del Dios supremo, y allí figuran estos genios bajo una forma que flota entre el elemento natural y la personificación. Ha creado aquélla, además, otros genios, abstractas personalidades, representativas de las virtudes y de los vicios. Los Gathas conocen únicamente á los principales de estos últimos, primeros de los llamados *Amesha çpentas*. La religión avéstica admite tambien el dualismo, es decir que, junto á Dios, reconoce la existencia, por sí propio, de un espíritu malo, principio y causa de todo mal. En algunos pasajes es absoluto este dualismo, ó sea, que el espíritu malo se iguala al bueno en poderío. Además, el bien y el mal moral están inseparablemente unidos á la luz y á las tinieblas.

Por último, sobre todo esto ha ingerido el monoteísmo, elevando el buen espiritu á la categoría de Dios uno, eterno, infinito, y abatiendo á su rival, constituído desde entonces en inferior suyo, no sólo en cuanto á la naturaleza, sino en cuanto al poder. Sin embargo, á consecuencia del dualismo, el poder de Dios está necesariamente limitado; por lo cual, el monoteísmo avéstico no es sino imperfecto é incompleto.

2. La religión del Avesta tiene, pues, por fundamento la fe en un Dios eterno, uno, superior á todo en poder, infinitamente bueno y santo, habitando desde toda eternidad en la luz eterna, que es como su vestido, y representa su esencia, espíritu del bien, creador de todo lo que es bueno; y al mismo tiempo la creencia en un ser igualmente eterno, pero esencialmente malo y principio de todo mal físico y moral. Este espíritu del mal es, no obstante, harto inferior á su rival; el Avesta no dice con claridad que haya creado los genios malos inferiores; mientras dura el mundo presente, limítase el poder de aquél á producir los males, los vicios y la muerte, á manchar á las criaturas del espíritu bueno, á arrastrarlas hacia el mal para destruirlas ó aproximarlas á él. El espíritu bueno, en cuanto tal, se denomina *Cpento mainyus* (el espíritu que hace crecer); el malo, por el contrario, es *Anro mainyus* (el espíritu destructor). Lo mismo que el Dios supremo, el buen espíritu se llama *Ahura-Mazda* (el Señor omnisciente).

3. Bajo estos dos jefes vienen á colocarse dos categorías de genios, unos del bien ó *yazatas* (digna de un culto); otros del mal ó demonios, *daêva*. Unos y otros cooperan á la obra de su jefe supremo, los primeros trabajando por la prosperidad del mundo y triunfo del bien, los otros por la destrucción de la creación santa y victoria del mal y de las pérfidas pasiones.

He aquí los nombres y los atributos, que dividimos en categorías, según su naturaleza.

1.º Genios de origen zoroástrico.

Son, en primer término, los seis *Amésha çpentas* que forman el grado superior de toda la jerarquía y grupo aparte; *Vohumanô*, el buen espíritu, la santa disposición y genio de los rebaños; *Asha*, la santidad, la observancia; *Kohathra vairya* (es la potestad por excelencia), genio del poder y de los metales; *Spenta Armaiti* (santa sabiduría) genio del saber, del hábil ordenamiento de todas las cosas y de la tierra; *Haur vatât* (incolumitas), genio de la integridad material y de las aguas; *Ameretât* (inmortalidad), genio que preserva de la muerte, y genio de las plantas.

Después de éstos, *Sraosha*, la obediencia y la fe; *Rashnu*, el derecho,

la justicia; *Arstatât*, la rectitud; *Ashi Vanuhi*, santidad y bendición; *Daèna*, la ley; *Cisti*, la prudencia, la reflexión; *Çaoka*, la utilidad, el provecho; *Druâspo*, el genio de los rebaños, y una porción de personificaciones abstractas de plegarias, virtudes, etc.

2.º Genios de la naturaleza, admitidos en el Olimpo avéstico. *Verethraghna*, genio de la victoria en el mundo físico; *Mithra*, genio de la luz, de la concordia y de la fe jurada; *Haoma*, el jugo embriagador de la planta sagrada ofrecida en sacrificio, y genio del brebaje divino; *Atar* el fuego, hijo de Ahura Mazda, emblema de la potestad; *Nairyoçanha* (voz del hombre), mensajero de Ahura Mazda, personificando la plegaria y la llama del sacrificio; *Ariyaman* (el amigo remediador) personificando el beneficioso rayo de luz y el genio de la curación; *Ardvî Çûra* (elevada, sagrada), el agua celeste, manantial de las aguas, genio de la pureza material; *Râman qâçtrá* (el que hace agradable), el éter, y el genio del gusto; *Vayu*, el aire; *Vâta*, el viento; *Hvare*, el Sol; *Mâonh*, la Luna; *Tistrya*, el astro Sirio, y otras muchas constelaciones; *Apâm napât* genio masculino de las aguas, principio de la generación, *Açman*, el cielo y *Armâiti*, la tierra. El Avesta, además, honra á las partes todas de la naturaleza, tierra, montañas, aguas, etc.

Créese que estos genios, como lo restante del universo, á excepción del mundo diabólico, han sido creados por Ahura Mazda, pero muchas veces son invocados como dioses independientes. Mithra destruye á su agrado las comarcas en que no se le honra; el culto de Homa es el que ha proporcionado al mundo la venida de Zoroastro, etc.

3.º El mundo de los demonios está constituído por los *dêvas* ó demonios superiores, iguales, por decirlo así, á Anromainyus. Los principales son: Los seis *Darvands* (malvados), opuestos á los Ameshaspentas; *Akoman*, el mal espíritu; *Aeshma*, la violencia, la cólera; el demonio del hambre y de la sed, y otros dos casi desconocidos. Luego *Azhi*, la lujuria; *Astovidhôtus*, demonio de la muerte, *Vizareshô*, el que arrastra á los condenados al infierno, *Apaosha*, demonio de la sequía y del deterioro: después un tropel de otros representantes de los vicios ó de los males físicos, la embriaguez, el invierno, etc. Al lado de ellos se encuentran demonios femeninos, las *Drujas*, las engañadoras, de las que las principales son: la *Naçus*, que se apodera de los cadáveres y los mancha, la *Jahi* (deleite), *Bushyansta*, la molicie, *Agha doithri*, mal de ojos, etc.

Los principales demonios inferiores, y en cierto modo medio demonios medio hombres, son los *Yâtus*, auxiliares de los mágicos, las *Pairikas*, hadas seductoras y maléficas, los *Janis*, que matan ó pervierten, etc.

En el período mazdeo, *Anromainyus* no es el igual al Dios bueno; no puede crear sino males y vicios y algunos animales dañosos; no tiene la prescriencia; se halla destinado á sucumbir algún día, y para prevenirse contra este trance, procura mancillar y destruir á todas las criaturas de *Ahura Mazda*. A cada obra de luz y de vida, él opone una obra de tinieblas y de muerte.

Todavía debemos mencionar los *Fravashis*, genios cuya naturaleza no se halla aún bien determinada: unas veces son las almas de los muertos, otras, espíritus protectores, y en ocasiones una parte del hombre mismo. Esta concepción, que no es arya, parece tomada de los pueblos llamados turanienses del Erán. Tienen mucha conexión con los espíritus del islamismo. Cada hombre tiene su fravashi, que existía antes que él, que le está unido durante su vida, que se le separa después de morir, sin dejar de subsistir como alma del mismo y como su mitad ó pareja (al modo egipcio), y constituyéndose en su genio protector. (Véase el artículo *Biblia* y el *Avesta* (La).

4.º El mundo material y el de los buenos genios ha sido creado para la propagación del bien; sin embargo, no es seguro que todo lo haya sido, porque el firmamento y la luz, no de otro modo que el tiempo y el espacio, reciben la calificación de *qadhâta*, lo cual debe significar "creado por sí mismo„.

En cuanto al mundo animal, Ahura Mazda creó al principio un buey y un hombre (Gayo maratán), á los que el demonio llegó á hacer que perecieran, mas de sus cuerpos nacieron los seres que fueron los padres de la raza ani-

mal y del género humano. Los dos primeros humanos fueron *Yima* y *Yimâa*. Esta, no obstante, no figura en el Avesta.

Los seres se dividen en *açtvantô*, corporales, y *mainyava*, espirituales (estos últimos son los espíritus buenos y malos y las almas humanas), y además, según el espíritu á que pertenecen, en *ashavan* (puros, legiconformia) y *anashvan*, impuros.

El hombre está dotado de alma espiritual, libre, responsable de sus actos, sometida á la ley de Dios. Debe, ante todo, repudiar á los devas, adherirse á la verdadera fe y observar las leyes y las prácticas; éste es el único medio de llegar al cielo; si bien puede expiar sus faltas por el arrepentimiento, por las penitencias y las buenas obras.

El universo se compone del espacio inmenso que contiene: en un polo la luz eterna con el *garônmâna*, mansión de Dios y Paraiso de los justos; en el otro las tinieblas eternas y el infierno, residencia de los devas y de los condenados. Este infierno tiene un orificio en la tierra misma.

Los dos mundos, celeste é infernal, colocados cada uno bajo la dirección de su autor y maestro, están, pues, constituídos el uno, con anterioridad, para el desenvolvimiento y triunfo del bien, el otro para su destrucción y triunfo del mal, para la lucha de la vida contra el deterioro y la muerte; porque en el dualismo avéstico, el bien y el mal tanto se refieren al orden físico, como al orden moral é intelectual; destruir la vida física es un atentado contra el bien.

Esta lucha existe desde el principio de la humanidad. Poco antes de la venida de Zoroastro, los devas dominaban la tierra, pero Ahura Mazda eligió su Profeta, y le armó con la plegaria Ahuna Vairya, por medio de la cual hizo que los demonios volviesen á entrar bajo la tierra. Zoroastro entonces predicó la ley divina que Ahura Mazda le había revelado y consiguió hacerla triunfar merced al apoyo del Rey Vistâspa. La lucha, la ley y el mundo actual durarán 3.000 años, pasados los cuales, un Profeta, salido del semen de Zoroastro, Sôshyant, entablará un combate supremo. Ayudado de los genios celestes, vencerá á todos los malos genios, los arrojará del mundo y los encerrará en el infierno con los malvados, resucitará á los muertos y restaurará el mundo en su estado primitivo.

Ya, en el período actual, las almas de los muertos van, según sus méritos, al cielo ó al infierno.

La resurrección de los muertos se enseña claramente en el Avesta, mas no parece que fué profesada en los primeros tiempos. Es una creación ulterior, ó bien ha sido importada de fuera.

Además de los genios de los dos mundos, el Avesta ha conservado una turba de héroes legendarios y míticos del período anterior. Cuenta también no escaso número de animales de maravillosa naturaleza, que desempeñan un papel en el combate de los dos espíritus. Así el *Karshipta* lleva la ley en el cerco construído por Yima; el Gallo *(parodars)* es el auxiliar de Çraosha, etc.

Un punto esencial de la doctrina avéstica es la creencia en que la muerte, como es obra de Arimán, hace que los cadáveres humanos caigan bajo el poder del mal espíritu. Llegan á hacerse impuros y hacen impuro todo lo que tocan. Por consiguiente, no se puede ni enterrarlos, ni ponerlos en contacto con el agua ni el fuego, porque mancharían á estos elementos, obras principales del Creador. Resulta igualmente de ello que todo lo que se disgrega del hombre, cabellos, uña, secreciones, es impuro por igual manera. Si se toca á cualquiera de estas materias, hay que purificarse por numerosas y desagradables ceremonias; porque el principal instrumento de la purificación es el *gomez* ú orina de vaca.

5.º La moral zoroástrica es muy elevada, aunque con mezcla de singularidades tales como las de que se acaba de tratar. Prescribe el ejercicio de las principales virtudes, tales como piedad respecto á Dios, veracidad, caridad y beneficencia, etc. Prohibe el robo, la impureza bajo todas sus formas, la maledicencia, etc.

Por razón del dualismo naturalista, prescribe el cuidado de las criaturas de Ahura Mazda, el cuidado de su cuerpo; el hombre debe cultivar la tierra, conservar los vegetales, á menos de necesidad ó utilidad en contrario. Un rasgo harto extraño de la doctrina

mazdea es el respeto al perro; allí este animal es tratado casi al igual del hombre, su cadáver produce las mismas impurezas que el del hombre; dañarle está prohibido tan severamente como hacer injusticia á un ser humano.

Para con los idólatras y herejes, el Mazdeo casi no estaba obligado á caridad.

El mazdeismo ordena también numerosas plegarias, tanto públicas como privadas, cotidianas y accidentales, conforme á los acontecimientos. Preceptúa sacrificios, ofrendas y libaciones, purificaciones y penitencias.

6.° Los principales actos del culto son la conservación perpetua del fuego sobre su altar, con preces y ceremonias; el sacrificio público, efectuado por los sacerdotes, y durante el cual se recita entero el Avesta. Compónese la ceremonia de largas y numerosas invocaciones, de plegarias relativas á las ofrendas, de la destilación y de la libación del jugo del homa con manteca derretida, vertidos uno y otra en el fuego del altar, después de una larga serie de rezos, himnos y otros fragmentos religiosos entre los que se distinguen los Gathas.

La liturgia mazdea tiene plegarias especiales para las diferentes circunstancias de la vida: entrada en la comunidad por la remisión del cordón sagrado, casamiento, fiestas de la recolección, de año nuevo, de Mythra, lunaciones, días consagrados á los muertos y á los fravashis, etc.

El mazdeísmo tenía un sacerdocio constituído. El sacerdote es *Atharvan* (el hombre del fuego), *Ratu*, jefe espiritual, director de la conciencia. Allí también existía una jerarquía completa, que servía al sacrificio, al altar del fuego. A la cabeza del sacerdocio parece hallarse un *Zarathustaotema*, ó gran Pontífice.

Ahuna Vairiga es la plegaria más eficaz y usada entre los Mazdeos. De ella se ha hecho el *Honover*, ó Verbo divino. Su nombre es una alteración de las primeras palabras: *Yatha ahu vairyo*. Su sentido no es muy claro. Con todo, he aquí la interpretación más probable.

"Así como hay un Señor supremo, al cual se debe uno adherir, del mismo modo hay un jefe espiritual, establecido por la ley santa, regulador de las disposiciones santas y de las obras piadosas que tienen á Mazda por objeto.

La potestad de Ahura reposa sobre él, á quien Dios ha constituído en protector de los pequeños y de los pobres."

El fin de esta oración es inculcar el respeto al sacerdocio.

C. De Harlez.

RELIGION PRIMITIVA DE LA CHINA.—El pretendido ateísmo de los Chinos es uno de los hechos que más frecuentemente se invocan para probar que el consentimiento universal de la humanidad tocante á la existencia de un Dios personal, Señor del mundo, no es otra cosa que pura ficción. El pueblo chino es uno de los más inteligentes de la tierra; ha sido uno de los primeros civilizados, á pesar de lo cual, es ateo y materialista, luego la naturaleza no lo ha conducido al conocimiento de la Divinidad; éste, por consiguiente, no es un bien natural del hombre, y el consentimiento unánime de los pueblos no es sostenible.

Un distinguido sinólogo italiano, el Sr. Nocentini, daba cuenta, hace algún tiempo, en la *Revue International* d' A. de Gubernatis (1866), de una conferencia que, apenas llegado á Cantón, tuvo con un letrado chino, y de la cual deducía que era inutil buscar á Dios en los libros antiguos de la China.

Asimismo creen muchos que los Chinos son ateos y materialistas; que de lo que está sobre ellos nada conocen sino el cielo material, la boveda de diamante en que brillan las perlas estelares. No procuraremos negar, sobre que importa poquísimo á la cuestión, que cierto número de Chinos, hasta letrados, hayan llegado á tal extremo; mas aquí se trata no de lo que el Celeste Imperio es hoy, sino de lo que ha sido, especialmente en su orígen, de lo que la naturaleza ha inspirado al pueblo chino antes que el lujo y la corrupción de las costumbres hayan podido hacer gravitar sobre el espíritu chino el tan pesado yugo de la materia y de los sentidos, y antes que la propaganda extranjera alterara en él la obra expontánea de la inteligencia humana. Se tiene conocimiento de sus pagodas, de

sus ídolos ó monigotes, de sus bonzos, con frecuencia disolutos en sus costumbres y de carácter poco estimable, á los que los novelistas chinos se complacen en hacer salir á escena, y con arreglo á estos modelos, poco propios para dar del asunto favorable idea, se juzga de la cuestión. Pero es el caso que éstos son productos exóticos, introducidos en China por influencia extranjera, que bien han podido alterar parcialmente las doctrinas indígenas, aunque no las han hecho desaparecer.

La religión china nada tiene de común con la de los discípulos de *Fo* ó de *Tao;* esto es lo que importa dejar bien consignado para formarse exacta idea de la historia religiosa de la China.

Debemos hacer distinción en el Celeste Imperio de tres religiones principales. La primera remóntase al origen mismo de la nación y se manifiesta con sus primeros monumentos; esta es la religión nacional.

Las otras dos tienen fecha conocida, relativamente reciente.

Aquí sólo habremos de ocuparnos de la primera.

Los Chinos, en el momento en que aparecen en la historia, son monoteístas. Su religión puede resumirse en una creencia: la de un Dios supremo. Su culto consiste en una práctica, el sacrificio. A este Dios supremo dan el nombre de *Xan-Ti*, es decir, Señor *(Ti)* supremo *(Xan)*.

Los caractéres de este Dios nos son clara, aunque indirectamente, indicados por los hechos históricos que se relatan en los libros chinos. Mas, para justificar nuestras conclusiones, debemos establecer ante todo la autenticidad de las antiguas obras históricas de este pueblo. El primer historiador de la China, el célebre Confucio ó Kong-Fu-Ze, no comienza sus relatos sino con el reinado del Rey Yao, que reinaba en las provincias del Norte, únicas entonces ocupadas por las tribus chinas, hacia el año 2350 antes de Jesucristo. Hé aquí por qué se ha dado la fecha de esta época á los primeros tiempos históricos de la China; pero el mismo Confucio alude con frecuencia á los reyes anteriores, y si nada dice expresamente de ellos, es porque apenas le suministran materia propia para su plan, mas didáctico que histórico. Por otra parte, los historiadores más serios de tiempos más cercanos se han ocupado, en su mayor parte, de ellos, y han examinado, á la luz de una crítica seria, cuanto al asunto correspondía. La historia auténtica de la China cuenta sus reinados con gran detalle, y si no es igualmente aceptable todo lo que de ello se ha dicho, no se puede razonablemente rechazar de allí lo que presenta todos los caractéres de la probabilidad. La historia romana de Tito Livio no ha de clasificarse como pura novela, por el solo hecho de dar en ella el autor latino cabida á las leyendas populares que se refieren á sucesos reales.

Podemos, por consiguiente, seguir el resumen oficial de la historia de la China, ó el *Ton-Kieng-Kang-Mu*, que ha dado base igualmente para la *Histoire générale de la Chine* del P. de Mailla.

El primer Príncipe cuyo nombre é historia presenta en general alguna garantía de exactitud es *Fo-hi*. De este Príncipe nos dicen los historiadores chinos que estaba encantado de la belleza de los cielos y de las riquezas de la tierra, con las que no dejó de prestar homenaje á Tien, soberano señor de unos y otra. "Fué el primero en mandar que se eligiesen animales para ser ofrecidos en sacrificio al Señor del cielo, y fijó los dias en que estas ceremonias deberían realizarse.„

Hoang-ti, uno de sus sucesores, aprovechándose de los progresos de la civilización realizados bajo sus predecesores, y al principio de su reinado, hizo construir un magnífico templo al *Xan-Ti*, y ofreció en él sacrificios. Además, hizo publicar ordenanzas destinadas á regir la conducta del pueblo y á evitar los actos malos que desagradasen al *Xan-Ti*.

Bajo Chao-Hao, que siguió á este gran príncipe, ocurrió un hecho de suma importancia para la historia religiosa de la China: la magia fué introducida en el país por nueve oficiales de las provincias extremas, los cuales recorrían el país haciendo aparecer aterradores espectros, y obligaban al pueblo á ofrecer sacrificios á estos fantasmas, "lo cual se oponía al culto que se debe rendir al *Xan-Ti*, y este mal

deplorable subsistió, desarrollóse y se hizo incurable cuando los Tao-sse llegaron á adoptar estas prácticas culpables„.

Así se expresa un historiador del siglo IX (último de los Tang).

Tchuen-Hio, sucesor de Chao-Hao, comprendió toda la extensión del mal y la necesidad de remediarlo. Encargó á uno de sus oficiales, Keu-Ming, el arreglo de cuanto concernía á los sacrificios, y á su propio hijo, auxiliado de un sabio consejero, el trabajo de hacer que los extraviados volviesen á la sana doctrina. Keu-Ming prohibió, bajo pena de muerte, ofrecer sacrificios, como no fuese á *Xan-Ti*, y, para acabar cuanto antes con las supersticiones, dispuso que, en lo futuro, solamente el Emperador ofrecería sacrificios al Soberano Señor del cielo y de la tierra; y entre tanto, el Ministro, consejero de su hijo, lograba convertir á los pueblos seducidos por los magos.

De Ti-Ko, que reinó después de Tchuen-Hio, los historiadores chinos nos refieren que, lleno de respeto para con *Xan-Ti*, mirábase de contínuo en sus acciones, temeroso de deslizarse en algún acto contrario á su deber, así es que el cielo le bendijo, y todos los pueblos de la tierra acudían á someterse á poder tan grato y beneficioso.

Pero la Reina Kiang-Iuen no tenía hijos; sin tregua suplicaba á *Xan-Ti* que la librase de aquella ignominia, ofreciendo continuamente sacrificios. "Cuando llegó el caso, estuvo aquélla, como al comenzar su embarazo, exenta de dificultades, de trabajo; sin dolor ni tormento dió á luz la maravilla de este niño. ¿No era esto mostrarse favorable el Ser supremo? ¿No recogía aquélla de este modo el fruto de sus sacrificios y ofrendas?„ Así cantaba todavía un poeta de época mucho más cercana, después de haber introducido en la leyenda un elemento que no le correspondía, el cuerpo del Ser supremo. De esta manera llegamos al reinado del Emperador Yao, el primero de quien Confucio reseña el reinado en términos formales. Acaso pudiérase decir que los datos que nos han sido suministrados respecto á los predecesores de Yao datan de época muy reciente, y que los historiadores han pintado los tiempos antiguos á imagen del suyo, lo cual sería mera hipótesis, una explicación sin fundamento y contraria á todos los hechos. Los historiadores oficiales de la China son conocidos por su fidelidad á los deberes de su profesión y por el cuidado que ponen en distinguir las tradiciones auténticas, los hechos ciertos, de las invenciones de escritores poco escrupulosos ó poco ilustrados. Aun cuando hubiesen querido engañar, casi no lo pudieran; tan amplia y eficaz comprobación se ejercita tocante á ellos. Por otra parte, en cuanto á que transladasen las costumbres de su tiempo á los relatos de la antiguedad, precisamente es lo contrario lo que habrían hecho, toda vez que en su época el monoteísmo no era ya ni tan puro ni tan universal. Hasta la religión nacional tenía mezcla de Budismo y de Taoísmo, de idolatría y de magia, de todo linaje de supersticiones.

Por último, debe observarse que las creencias atribuídas por Confucio á Yao y sus sucesores corresponden exactamente á lo que de la religión de los primeros soberanos acabamos de ver; aparecen con el primer fulgor de la historia auténtica, que nos ha sido conservada tal como los historiadores ulteriores la describen, sin que nada autorice á sospechar una alteración ó una reforma cualquiera.

Los primeros documentos contemporáneos de los sucesos de que hablan son los que han constituido la base del Shu-King y forman el Shi-King. Ahora bien, en muchos pasajes de ellos nos hallamos la mención de las creencias religiosas de estos tiempos antiguos y siempre se trata del *summus Dominus*, *Xan-Ti*.

Cierto que el término *Tien* "cielo„ se vé empleado también, pero es evidente que éste es un sinónimo exacto de *Xan-Ti*, y que, por consiguiente, no hay en ello sino una figura idéntica á la que frecuentemente empleamos en el lenguaje del más absoluto monoteísmo cristiano. Veamos algunos ejemplos.

La muerte está indicada en el Shu-King con estas palabras: "subió y bajó„ (*tsulo*, *wasibuhe*, *wesibuha*), es decir, según los mismos comentadores chi-

nos: su espíritu subió al cielo y su cuerpo bajó á la tierra.

El último Emperador de la dinastía Hia era un tirano tan cruel como disoluto. El pueblo oprimido se echó en brazos del Príncipe de Shang y le hizo tomar las armas contra el monstruo coronado. Ya vencedor, el Príncipe de Shang tuvo escrúpulos, y para calmarlos, díjole uno de sus Ministros:

"El pueblo, que ha recibido la vida del cielo, tiene deseos y pasiones, y si no tiene señor se suscitarán turbulencias; por eso el cielo, haciendo que nazcan hombres sabios y perspicaces, los da por jefes á los pueblos. Alterada la virtud de la dinastía Hia, caídos los pueblos y las familias como sobre brasas ardientes, el cielo ha dado al Emperador (presente) el valor y la prudencia, le ha constituído en modelo para todos los reinos, y le hace proseguir las virtuosas acciones del Rey Yu, del cual imitando las maneras de proceder, se conforma con lo que el cielo ha decretado. El Rey de la dinastía de Hia se ha hecho culpable; el Rey del cielo no le ha protegido, por haber dado leyes criminales, queriendo engañar al cielo. He aquí la causa de que éste haya dado un decreto transmitiendo el imperio al Príncipe de Shang: hale transmitido los bienes todos de Hia, y le ha hecho suceder en el poderío... Si siempre habéis de respetar la ley del cielo, siempre conservaréis el decreto del cielo que os ha hecho Soberano." (*Shu-King*, III, 2.)

Después de su victoria definitiva, el nuevo Emperador congregó sus pueblos y les habló de esta suerte: "Estad atentos y escuchadme. Habiendo dado el Señor del cielo supremo la razón al pueblo de aquí abajo, lo natural en éste último es seguir esta razón. Sólo el Emperador es el que puede hacer estable esta regla de la razón. El Rey de la dinastía Hia, por haber perdido toda virtud y no hacer uso sino de la fuerza, ha hecho sufrir tormentos á los pueblos, los cuales se han querellado todos á los espíritus. La ley del cielo procura al justo la dicha, y hace que sobre el malvado caiga el infortunio; por eso ha hecho que desciendan calamidades sobre la dinastía de Hia, para evidenciar sus crímenes.

"Yo, á pesar de mi insuficiencia, me he sometido á la autoridad y al decreto del cielo... Yo he informado al Soberano del cielo y al de la tierra; al recibir la orden de castigar á los Hia, he solicitado por lo mismo una gran santidad, he impetrado el decreto del cielo para obtener en favor vuestro la potestad; el cielo supremo ama seguramente al pueblo; por eso el gran criminal ha sido abatido. Resistir al decreto del cielo no es posible..."

En el siglo XIV nos encontramos constantemente con las mismas ideas. El Rey Pangkeng, queriendo persuadir á sus pueblos á que cambiasen de lugar de residencia, les dijo: "El cielo quiere que vivamos en otra localidad, y transmitiéndonos el poder de nuestros antepasados, quiere asegurar la paz y tranquilidad de todos los países...

"El Rey del cielo supremo, robusteciendo la virtud de los Soberanos antecesores nuestros, ha querido que gobernasen nuestro Imperio. Por eso, de acuerdo con Ministros virtuosos, velando con la mayor solicitud por los intereses del pueblo, he designado otro paraje para nuestra real residencia. Yo no he desdeñado vuestros dictámenes, pero he procedido en conformidad con la rectitud; no se puede resistir sin temor á lo que indica el destino consultado..."

Al fin del siglo XII, U-Wang, armado para librar á la China del tirano Sheu, dice á los pueblos reunidos: "El cielo supremo se ha llenado de violenta ira y secretamente ha encargado á mi augusto padre que ponga término á estos desórdenes. Aunque sometiéndose con respeto á la autoridad del cielo, mi padre no ha podido realizar esta gran empresa.

"He aquí por qué yo, no obstante ser tan ínfimo, y vosotros jefes de los países vecinos, juzgamos del Gobierno de los Changs. Sheu no tiene ya voluntad de corregirse; no cumple ya con sus deberes, ni tocante al Rey del cielo, ni respecto á los espíritus. Desdeñando el recinto de sus antepasados, no ofrece allí sacrificios. Deja que los ladrones destruyan las víctimas y los vasos del sacrificio. A mí es á quien el pueblo está (confiado), para mí es para quien el decreto (del cielo) está (dado), ¿no

debo yo corregir esos descuidos? El Señor del cielo supremo detesta al tirano Sheu; tiene decidido hacerle perecer; marchemos sin temor.„

Avanzando contra Sheu, U-Wang lanzó una proclama en que notamos estas palabras: "Detestando los crímenes de la dinastía Shang, yo había dado solemnemente aviso al cielo y á la tierra, á las célebres montañas y á los grandes ríos que yo había atravesado... Yo, ínfimo, habiendo encontrado fieles consejeros, me he conformado con la orden del Soberano Señor; marcho á dar la paz á estos países perturbados. Vosotros, espíritus, ayudadme, hacedme libertar á todos estos pueblos; ¡que nunca inspire yo vergüenza á los espíritus„. (*Shu-King*., IV, 3.)

En el siguiente capítulo, el *Shu-King* nos da un tratado corto, es verdad, pero muy comprensivo de filosofía y de política. Todos los sinólogos lo refieren á época muy antigua. Legge no vacila en atribuir su composición al mismo Emperador *Yu* (2050).

Habiendo Yao envejecido, escogió á su yerno Shun por compañero y heredero en el Imperio. El primer cuidado del nuevo Príncipe fué ofrecer sacrificio de adoración al Señor del cielo supremo (*dergi abkaï han*, Xan-ti), y ofrendas á los seis venerables y á todos los espíritus. Ofreció sacrificios, haciendo objeto de su veneración los ríos y las montañas. El libro de Confucio añade que sólo atendía á lo que podía servir para honrar al Xan-ti, ó ser útil al pueblo. El cielo—solía decir á Y—lo conoce todo; nada se le oculta. La hipocresía le irrita; gusta de corazones dulces y sinceros. El cielo es el que concede los dones del suelo.

Ahora bien; he aquí las palabras con que esta exposición termina: Tal es la doctrina del Soberano del cielo, *Tien-Ti*.

Las mismas doctrinas se encuentran hasta principios del siglo VII. Efectivamente, en el libro IV, cap. XXVII, leemos estas palabras: "Si el cielo no llegase á extremar los castigos que emplea, nunca los pueblos tendrían un gobierno sabio„. (Cap. XXVII). Y hablando el Rey Ping Wang (770-720) de las desgracias de su familia, dice en sus querellas: "Los Reyes I ho, Wuen Wuang, U-Wang, supieron esclarecerse por sus virtudes; hasta el cielo supremo se remontaron (por su fama). Habiéndose difundido la reputación de ellos por toda la tierra, el Soberano del cielo supremo confirió el Imperio á Wuen Wuang. ¡Ay! ¡Desgraciado y pobre de mí, que, con heredar yo la soberanía, ha enviado el cielo una terrible calamidad!„

Opino que esto basta para llevar la convicción al ánimo del lector. Hemos recorrido el espacio de catorce siglos, desde los primeros orígenes del Imperio chino hasta la época de su pleno desarrollo, y, donde quiera, la historia auténtica nos ha mostrado el pueblo chino no teniendo más que un solo lenguaje y una sola doctrina, la cual puede formularse en pocas palabras: El pueblo chino, desde la aurora de su historia, cree universal y constantemente en un ser personal (*Ti*, mandchou *Han*), Soberano, Emperador, Soberano Señor del cielo y de la tierra, de los elementos terrestres y de cuantos acontecimientos en ellos se suceden. Este Señor Supremo, este Dios, es el Señor de los Emperadores terrestres; confiere y arrebata el poderío y los demás bienes; los Reyes son sus lugartenientes; recompensa y castiga con absoluta é independiente potestad.

Este Dios es el Señor Supremo del mundo físico, y aun del mundo moral. La moral es su ley, su voluntad, y el hombre debe someterse á ella y seguirla en su comportamiento. Este Dios castiga á los transgresores de sus órdenes y de su ley, así como á los que las respetan les colma de beneficios. Este Dios es designado en chino con los términos *Xan-Ti*, "Soberano Supremo„, y en mandchou con los de *Dergi Abkaï Han*, "el Soberano del cielo supremo„, ó *Dergi Di*, "el Soberano Supremo„. Por bajo de este Dios ¿hay espíritus celestes y santos ó terrestres, y desprovistos de carácter moral [1]? Estos espíritus no disponen de nada como dueños absolutos; no son principio de la moral, pero, sin embargo, pueden contribuir á extender los bienes y los males y á proteger el orden moral. Su papel es por ex-

[1] Por ejemplo: en el lib. IV, 12, se dice: «Después de haber construído esta gran ciudad, conformándoos con las órdenes del Cielo, sacrificad á los espíritus superiores é inferiores (*Shang hia*).

tremo limitado, pareciendo que todo se reduce para ellos á recibir sacrificios de orden inferior. Entre los mismos, el espíritu de la tierra tiene el más alto grado de importancia.

Por último, el hombre sobrevive por modo no determinado, pero real, á su muerte, y sobre todo, los buenos Reyes pasan de la tierra al cielo donde habitan perpetuamente. La expresión que significa "morir„, explica muy bien la naturaleza de la muerte, cual es subir y bajar, el alma asciende y el cuerpo baja á la tierra. Cuando ocurren calamidades, se va al templo para dar aviso á los antepasados y suplicar su protección (V, IV, 6). El *Shi-King*, III, 1, comienza con estas palabras: "El Emperador Wuen está en las regiones supremas; ¡oh, cuánto resplandece en el cielo!„

Debemos, con todo, adelantarnos á una objeción. Muchas veces se atribuyen actos de la potestad soberana al *cielo solo*, al *Tien*. Se ha pretendido basarse en esto y en las viciadas doctrinas de ciertos chinos de nuestros días, para sostener que los chinos habían sido siempre materialistas, y que lo que adoraban era el cielo material. ¿Es verdad que esta objeción hará sonreir á los lectores que hayan tenido la paciencia de seguirnos en esta larga exposición? Suponer á los chinos capaces de creer que el cielo material, que una bóveda, media esfera de piedra ó de diamante es capaz de dar ó quitar la potestad, de irritarse por el crímen y de favorecer la virtud, de tener un corazón de padre para los pueblos, ó que sus Soberanos y jefes eran lugartenientes de un montón de materiales tangibles é inconscientes, es hacerles injuria injustificable. A lo mismo equivaldría acusar de análoga sinrazón á todos nuestros poetas, que hablan de la protección del cielo, que oyen cómo el crímen grita al cielo venganza, etc. Solamente el espíritu de sistema puede impedir que se vea cuán insostenible es esta tesis.

Pudiéramos proseguir nuestra demostración citando numerosos pasajes del *Shi-King* que enuncian la misma doctrina; bástenos señalar algunos (III, II, 4-7; II, 347; III, 35; IV, 156), y hacer notar que el *Shi-King* ó *Xi-King* es un compuesto de cantos nacionales, que la mano de Confucio no ha podido tocar, y que se presentan, por consiguiente, con todos los requisitos de la autenticidad.

RELIGIÓN ROMANA.—La religión de la Roma antigua suele confundirse en principio con la de Grecia, por haber Roma adoptado casi por entero la de ésta en los últimos siglos de la era antigua; mas estas dos religiones difieren por completo, así en cuanto á la esencia como en los pormenores. La primitiva religión de Roma carecía tanto de templos como de estatuas. El latino adoraba á sus dioses en los bosques y campos, sin representarlos por modo alguno. Para ellos, estos dioses eran los agentes productores de los fenómenos visibles, los dueños de los elementos, á la vez que sus custodios, los vengadores de las leyes morales. Pero, prácticos por excelencia, los romanos concedían mucha más importancia al culto, á las ceremonias, que á las doctrinas especulativas. Por lo mismo, la naturaleza de sus genios era vaga é indeterminada, en tanto que la liturgia, las preces invocatorias, conjuratorias, purificativas, etc., estaban excesivamente multiplicadas y determinadas con la mayor diligencia.

Por consiguiente, la religión romana carece de mitos; sus dioses no tienen historia, y sólo con trabajo se consigue determinar su naturaleza particular; sus funciones, su especial participación en la producción y protección de los bienes á que aspira el hombre, era lo que mayormente llenaba el pensamiento de los pueblos italiotas. Pero cuando se abrió camino en Roma el espíritu de investigación, aquella vaga naturaleza de los objetos del culto no satisfacía ya á los ánimos, y se buscó entonces determinación más exacta, por medio de la asimilación con los genios de la Mitología griega; no de otra cosa proceden inexactísimas identificaciones, que han falseado por entero el primitivo carácter de los dioses romanos. La religión latina tenía también su parte sobrenatural, aunque menos en la vida de sus dioses, que en signos, apariciones y maravillas, consistentes en voces misteriosas y proféticas, que salían de los bosques ó de los templos, ó bien desce n-

dían de las montañas, en monstruosos alumbramientos, apariciones de animales extraordinarios, fenómenos producidos con intento revelador, temblores de tierra, eclipses, relámpagos y vuelos extraordinarios de pájaros.

El pensamiento romano concebía el poder divino y su omnipresencia de un modo general, y lo designaba con la palabra *numen*, que también frecuentemente se aplicaba á los dioses inferiores; multiplicaba los representantes de esta esencia, los productores y protectores de los seres; pero siempre por aquel instinto que les llevaba á ver la Divinidad más bien en sí misma que en sus diversos representantes; los romanos, cuando algún fenómeno anunciador se realizaba, imploraban, daban gracias ó conjuraban al Dios, sin determinar exactamente á cual de los genios iban dirigidos honores y plegarias. Las fórmulas contenían expresiones generales ó alternativas, como *quisquis es*, *sive deo*, *sive deae*, etc.

La antigua religión romana no nos presenta la clasificación de sus divinidades; sin embargo, *Jano* abre la serie en las fórmulas y *Vesta* la cierra.

Las restantes colócanse entre estos dos extremos, según las circunstancias y las intenciones del fiel ó del sacrificador. Durante la república, *Jano*, á la cabeza, iba seguido de *Júpiter*, acompañado de *Juno* y *Minerva;* seguían *Marte* y el dios sabino *Quirino*, que, identificado luego con Rómulo, descendió á la categoría de semidios.

En el siglo II antes de Jesucristo, el sistema de los doce dioses griegos fué adoptado en Roma, y se formó con los nombres de Júpiter, Juno, Minerva, Marte, Ceres, Diana, Venus, Vesta, Mercurio, Apolo, Neptuno y Vulcano, llamados, á causa de esta reunión *divi consentes*, ó Consejo divino supremo.

Los dioses y seres divinos adorados y honrados en país latino divídense, por causa de diferencia esencial de naturaleza, en dioses, *dii*, propiamente dichos, dioses de la naturaleza, en general, grupos de divinidades inferiores que forman el acompañamiento de los primeros, genios en relación con el hombre individual ó con grupos de hombres determinados, y personajes semihumanos, semidivinos ú hombres divinizados.

Los *dii* también se dividían en tres clases: dioses del cielo, ó superiores, dioses inferiores, que moraban en el fondo, ó debajo de la tierra, y dioses mediales, *medio xumi*, ó terrestres y atmosféricos. Al exponer sus atributos, debe hacerse abstracción de los que Grecia había conferido á divinidades análogas ó posteriormente asimiladas.

I. Dioses del cielo.—A la cabeza de los dioses y de las potestades del cielo, hállase *Jano* (probablemente de *Dyanus*, de *Dyav*, *div*, brillar), autor de la vida, señor del Empíreo y del sol, que abre y cierra las puertas del cielo, primero en el Oriente y en Occidente después; éste es el "divûm deus„ el "pater Janus, Janus geminus„ de dos caras, porque mira á la vez á Oriente y Occidente, la luz que llega y la que se va. Le está consagrado el mes de Enero por ser el del renacimiento del sol, y, por este astro, del de toda vida orgánica; también se le califica de *cerus* ó creador.

Diana, á la que colocamos aquí como paredra de Jano, era la divinidad de la luna, divinidad bienhechora, que presidía los partos, el nacimiento, los manantiales, y era invocada en todos los apuros.

Júpiter (de *Jupater*, alteración de dyav), también el brillante, fué probablemente el Jano de una población de tribu diferente; porque de ambas maneras parece desempeñar idéntico papel. Este es el dios de la luz, de los fenómenos del aire, de la fecundación, de las cosechas, el regulador de los acontecimientos de la tierra. Era á la vez el representante de la justicia, de la equidad, el vengador de la injusticia, de la fe violada (*fidius*), el principio de todo orden, de las leyes, etc., y, por lo tanto, el dios de la victoria, el dios de la juventud, de todo auxilio (*opitulator*). Tanto la antigüedad del primer culto y del colegio de los feciales, como los términos "Diespiter„ y "Lucetius„, aplicados por este colegio al dios, prueban que el concepto de Júpiter, como dios de la equidad, no es una derivación tardía del concepto del dios de la luz. Se ve, por lo mismo, que la luz no era exclusivamente entre ellos la luz material. Además, la Italia antigua veneraba á *Fides*, atributo especial de

Júpiter Lucetius, y á *Terminus*, la prenda, la señal de la fe jurada.

Juno (de *Jovino*), la Diana de Júpiter, era probablemente, en su origen, la diosa de la luna, de la luz como principio femenino, era la divinidad de la luz, del renacimiento, de los matrimonios, de los partos, la reina del cielo, divinidad protectora y libertadora, sobre todo del sexo femenino.

Mater matuta, diosa de la mañana, del nacimiento, divinidad de la luz, de la aurora, de los partos y de las madres, á más de protectora de los puertos; los esclavos eran excluídos de su templo.

Minerva (de la misma raíz que *mens*, *memini*), diosa de la inteligencia, de las invenciones, del arte; se le atribuía la invención de las artes y de los números; la influencia griega la constituyó especialmente en diosa de la poesía y del arte dramático, y también en divinidad guerrera, á semejanza de Palas.

El Sol, *la Luna*, *las estrellas* y *el viento* eran asimismo honrados directamente como divinidades y tenían templos.

Marte y Quirino: con estos nos acercamos á la tierra.

Marte entre los latinos, como Quirino entre los sabinos, era la personificación del elemento masculino de la generación, el dios de la primavera renovadora y de la vida de los campos; también fué luego el de la guerra, como representando al elemento viril.

Quirino fué al principio adorado juntamente con Marte; después el predominio del elemento latino le identificó con Rómulo, haciéndole bajar de categoría.

Mercurio, dios del comercio, de la industria y de la habilidad.

Venus, fué primero sencillamente *Flora* ó *Feronia*, diosa de las flores, de los jardines, de la primavera, de la hermosura terrestre; de ahí que tomara el nombre de Venus y pasase á diosa del amor y del deleite, especialmente cuando se introdujo en Italia el culto de la Afrodita fenicio-griega. Era honrada bajo diferentes nombres ó atributos, Venus genitrix, Venus victrix, Libitina, etc.

Flora, diosa de las flores y de los jardines, quedó separada de Venus después de la transformación de ésta. Ostenta un carácter de ligereza, que condujo á fiestas poco morales.

Bona, *Dea* ó *Maia*, diosa de la virginidad, celebrada, no obstante, por las mujeres con fiestas nocturnas bastante escandalosas.

Carmenta, diosa de los partos, que predecía el porvenir á los recién nacidos.

Rumino y *Rumina*, que presidían al amamantamiento.

Después de éstos, los dioses protectores de la tierra.

Fauno (y *Fauna* su compañera), protector de las montañas, de los pastos, presidiendo á la fecundación, y revelador de los secretos; es también el dios de los bosques, de donde hace oir voces misteriosas y reveladoras. Pasaba por antiguo rey del Lacio, y es posible que lo fuera. *Faunio*, es el padre de los Faunos, dioses inferiores que pueblan los bosques y las montañas.

Sylvano, dios protector de las selvas.

Pales, dios de los pastores y ganados, varon y hembra á la vez.

Priapo, dios de los jardines, personificación de la fuerza de la vegetación y de la regeneración perpetua, tenía por dominio especial los jardines y plantíos de árboles, en los que se colocaba su imagen como espantajo y preservativo de mal de ojo. Es de origen oriental, y tiene un carácter lascivo señaladísimo.

Vertumno, Dios del otoño, del año girando sobre sí mismo, tenía por compañera á *Pomona*, diosa de los frutos.

II. Dioses terrestres.— Difieren de los anteriores en ser personificaciones de la tierra misma, y no simples protectores de sus productos. Tales son:

Tellus, la Tierra, la antigua divinidad asociada al cielo, la tierra que sustenta á los hombres y nutre á todos los seres vivientes. Es también el principio de la fijeza del universo y sepulcro de todas las cosas. Su esposo *Telumo* representa la fuerza de la fecundación.

Ceres, diosa que produce y proteje las mieses. Después fué, por influjo griego, asociada á *Liber*, dios de la viña, y á su esposa Libera, pretendiéndose hacer con ellos un grupo equivalente al de Demeter Baco y Proserpina (Persephona). Pero *Liber* jamás tuvo el ca-

rácter desordenado y licencioso del Dionisio helénico.

Saturno y *Ops* su compañera: el uno dios de la tierra, y con especialidad de la semilla, como su nombre indica, y fundador de la agricultura; la otra la tierra beneficiosa, diosa de la abundancia de los bienes terrestres.

Conso, dios de los sembrados y de los matrimonios.

Acca (atta) *Larentia*, el suelo de Roma, la diosa que recibe á los muertos en su seno (de *Atta* madre y *Lares*).

III. Dioses de las aguas.— *Neptuno*, dios de los ríos y de los mares.

Fonto, dios de los manantiales.

Los latinos veneraban también los ríos y las fuentes, á cada cual en particular. El Tiber era, sobre todo, el objeto del culto.

IV. Dios del fuego.— *Vulcano*, genio del elemento ígneo, considerado generalmente como bienhechor; á veces también como destructor, invocado por quien deseaba preservarse de los incendios. Como *Mulciber*, era el dios de los herreros. Como esposo, se le enlaza con la diosa *Maia*. También fué considerado como dios de la guerra.

Vesta, genio del hogar doméstico, del fuego de la casa, considerada como sagrado ser protector de la casa y de la familia, y luego de toda comunidad humana, ciudad ó Estado. Era honrada con los *Penates* en la habitación central de la familia, en la cocina y comedor, y todos á la vez atendían á su seguridad y abundancia.

Toda ciudad tenía su Vesta y sus Penates. Los que cambiaban de habitación ó residencia transportaban su Vesta y sus Penates. Son bien conocidos el culto de Vesta en Roma, el templo y el fuego constantemente encendido, y las Vestales, vírgenes encargadas de alimentarlo. Una vez encendido el fuego no podía encenderse de nuevo sino por fricción de maderas, ó por concentración de los rayos del sol; las Vestales negligentes eran apaleadas; y las que violaban su voto de castidad enterradas vivas. La palabra *Penates* procede, como se sabe, de *penus*, habitación destinada á las provisiones domésticas.

V. Dioses subterráneos.— Eran *Orco*, dios de la muerte, que precipita á los hombres en el sombrío imperio; parece, no obstante, que al principio fué el dios del suelo en que muere el gérmen, se disuelve y origina el nacimiento de un vegetal.

El mundo de los muertos se halla en las profundidades de la tierra; los *Manes* no salen de allí sino en determinados días, en que vienen á vagar por la tierra. *Dis pater*, dios que preside al mundo subterráneo; dícese que viene su nombre de la palabra *dives* contraída; es, por lo tanto, dios de las riquezas de la tierra.

Había, además, diosas del mundo inferior. *Mania*, la diosa de los Manes, la buena Madre-Tierra, la *Dea Muta*, representante del silencio del mundo infernal, *Lara*, *Larunda*, diosa de los Lares, etc.

VI. Dioses del destino de los hombres.— *Fortuna*, la próspera fortuna, y luego cualquiera clase de suerte.

Las Parcas, primero diosas del nacimiento, y después, por influjo de la mitología griega, diosas del destino, que hilan el hilo de la vida; una formándolo, otra desenvolviéndolo, y cortándolo la tercera con sus terribles tijeras.

También había dioses que personificaban las cualidades abstractas, las condiciones sociales; su número era considerable y sin limitación fija; así la victoria, la piedad, la concordia, la paz, etc.

Los romanos multiplicaban indefinidamente estos genios protectores y vengadores.

VII. Dioses del hombre.— Distínguense éstos de los demás en que provienen del hombre, ó se le adhieren por modo especial, y son: los *Lares*, de no bien determinada naturaleza, que representan las almas de los antepasados, en estado de héroes ó de genios poderosos, protegiendo la mansión. Había un *Lar* principal ó *familiar* para cada familia, y otros que se confundían con los penates. Caminos, encrucijadas y barrios tenían igualmente sus Lares.

Los *Manes* eran los espíritus de los muertos, purificados por las ceremonias fúnebres, y benignos para los vivientes, (*manis* significa bueno, benigno; lo contrario de *inmanis*).

Las *Larvas* eran los espíritus malos,

fantasmas, almas de muertos, enfurecidas, porque no se habían celebrado las ceremonias del enterramiento, etc. Las *Lemurias* eran las *larvas*, que volvían á las casas para inquietar á los vivos ó quejarse á ellos.

Los *genios* constituían una clase inferior de dioses, protectora de los hombres; pero el carácter de ellos dista mucho de estar bien determinado. Parece que cada hombre tenía el suyo, y lo mismo cada familia, raza y localidad. Los genios daban la vida á cada individuo, pero eran peculiares de los hombres, pues en cuanto á las mujeres, cada cual tenía una Juno.

Los *Semones* é *Indigetes*. Los italiotas, sin poseer los héroes griegos, creían generalmente en la superioridad de naturaleza de los fundadores de razas, de nación y de ciudad de antigüedad remota. Los *Indigetes* son probablemente hombres superiores, pertenecientes á los tiempos antiguos y convertidos en genios. Además, muchos dioses tenían un cortejo completo de divinidades subalternas que satisfacían sus deseos, tales son los Faunos, los Silvanos y otros nombres conocidos.

Italia no tenía héroes, si se exceptúa tal vez á su *Hércules*, genio de la abundancia, de las riquezas halladas por casualidad, y protector de los campos.

Semo Sanco ó *Deus Fidius*, custodio de la justicia y del orden, genio de la luz.

Caco, el adversario de Hércules, dios del fuego subterráneo.

Cuando la mitología griega penetró en Italia, los romanos adoptaron los dioses y héroes griegos, y asimilaron á sus divinidades las de los griegos que más se les parecían. Júpiter y Zeus, Juno y Hera, Saturno y Cronos, Marte y Arés, Venus y Afrodita, Neptuno y Poseidón, Dis pater y Poseidón Ceres y Demeter, Diana y Artemis, Vulcano y Efestio, Liber y Báco, Hércules y Heracles y otros más se confundieron. Apolo fué introducido en el Olimpo latino, lo mismo que Castor y Polux, etc.

Si los romanos no tenían mitos, propiamente dichos, tenían en cambio una porción de leyendas, cuyo principal objeto era divinizar los orígenes de las ciudades, Estados y naciones.

El culto primitivo de los latinos y de los italiotas, por lo común, celebrábase en medio del campo, en los bosques y en las montañas.

Todo, en concepto de ellos, estaba lleno de la divinidad y constituía sus manifestaciones; de ahí los bosques y árboles sagrados, los animales divinizados, lo mismo que Pico, el heraldo de Marte, etc. Los sacrificios humanos se hallaban probablemente entonces en vigor. Numa organizó el sacerdocio, los flámines de los grandes dioses, los augures y las corporaciones particulares agregadas á un culto singular. Se creó un "Pontifex magnus„, que reemplazababa al Rey. El culto de Numa era por extremo sencillo en sus medios é instrumentos, pero muy complicado por múltiples ceremonias, que se componían de preces, procesiones, sacrificios, en que se inmolaban víctimas; bueyes, ganados, puercos, pájaros, etc.; en purificaciones, abluciones, libaciones, ofrendas, etc. Cada ceremonia tenía sus fórmulas adoptadas por los dioses, y en las que no se podía innovar, sin incurrir en grave falta, que reclamaba expiaciones. También los votos se hallaban muy en uso.

Los Tarquinos introdujeron los dioses griegos, con sus mitos, templos y estatuas, juegos y grandes fiestas; desde entonces tomó cada vez mayor aspecto helénico la religión romana.

El calendario romano tenía carácter enteramenre religioso, y estaba lleno de fiestas. *Marte* principiaba el año como dios de la regeneración; *Jano* principiaba la renovación del año solar; *Maia* presidía al mes de la germinación. Las calendas estaban consagradas á Jano y Juno, y el mes de Junio á la reina de los dioses.

Festejábase á Vulcano en verano, á Júpiter de Septiembre á Noviembre, á Saturno, Ops y otros dioses del suelo terrestre durante el invierno. Otros muchos dioses tenían igualmente fiestas fijas.

La religión romana ha ofrecido escasos medios para atacar al Cristianismo. Con todo, háse pretendido que los genios y lares le han suministrado la idea de los ángeles custodios y de los santos patronos y protectores; que el culto de Roma pagana ha sido imitado en

gran parte por la Roma cristiana, haciéndose de esta manera idólatra, ya en cuanto á las ceremonias, ya tocante á las fiestas.

Estas acusaciones no pasan de tener muy limitado alcance; porque en punto á los ángeles, es pueril buscar su idea en el culto antiguo de Italia, toda vez que el Antiguo Testamento nos los muestra constantemente sobre la tierra, nos habla del angel de la Persia, de la Caldea, etc. Por su parte, San Pablo nos enseña que los ángeles son los intendentes de Dios, enviados por Éste á la tierra para ayudar á los hombres en su salvación. Por consiguiente, el ejemplo de Roma en este asunto era completamente inútil.

En cuanto á las ceremonias y fiestas, ya se ha contestado en el artículo *Culto*. La Iglesia, en muchas ocasiones, ha opuesto una fiesta á otra, mas no para imitar, sino para anonadar al paganismo; ha reemplazado el no ser con el ser, el error con la verdad; ha enarbolado su bandera allí donde la del paganismo ondeaba; y obrando de esta suerte, no ha perdido de vista el objeto de su institución, pues lo que ha hecho ha sido sustituir el culto del verdadero Dios al del demonio.

RELIQUIAS.—I. Entiéndese por reliquias en el lenguaje de la Iglesia romana, ya los restos corporales de los santos, ya los objetos que personalmente les pertenecieron ó sirvieron, aunque fuese como instrumentos de su martirio, y que son, tanto por sí mismos como según las costumbres aceptadas en el mundo civilizado, capaces de recordar y hacer honrar la memoria de estos héroes de la virtud; tales son los huesos, la carne, las cenizas, la sangre, etc.; tales también, aunque en primer término, la cruz de Nuestro Señor, su corona de espinas, su sudario, su ropa, etc.

II. He aquí la enseñanza auténtica del Concilio de Trento acerca de esta materia, objeto de muchas controversias: "Se deben venerar los cuerpos sagrados de los santos mártires y de otros que viven con Cristo; porque estos cuerpos fueron miembros vivos de Cristo y templos del Espíritu Santo, á los que resucitará para la vida eterna y los glorificará; por los cuales concede Dios á los hombres numerosos beneficios. Por consiguiente, los que aseguran que no se debe ni veneración ni honor á las reliquias de los santos, ó que es inútil la veneración que los fieles les tienen y á otros monumentos sagrados, ó también que es cosa vana visitar las capillas de los santos para obtener sus favores, deben ser absolutamente condenados, como ya los condenó tiempo ha, y ahora tambien los condena la Iglesia„ (Ses. XXV, decr. *Mandat*).

Los Hechos de los Apóstoles (V, 15; XIX, 11 sig.) nos enseñan claramente los orígenes de este culto de las santas reliquias.

Los Padres griegos y latinos toman con calor su defensa y exhortan á los fieles á este culto, que Dios fomentó desde luego con indubitables y frecuentes milagros. La razón natural, que aprueba la tierna solicitud de los hijos por conservar piadosamente algunos recuerdos de sus padres difuntos, se harmoniza aquí de lleno con la Religión, y se escandaliza con razón de la impudencia y bárbara impiedad con que los herejes del siglo XVI y los revolucionarios del XVIII han profanado las más santas reliquias de la cristiandad.

III. *Objeciones protestantes y racionalistas:*

1.ª El culto de las reliquias es idolátrico por su objeto y por su origen.

2.ª Tiende lógicamente á ser ridículo, inconveniente, indecoroso.

3.ª ¡Cuántas reliquias falsas, lo mismo antes que ahora!

4.ª ¡Cuántas fábulas increíbles contadas con ocasión de ellas!

5.ª ¡Qué tráficos los de que han sido y todavía son objeto! ¡De cuántos robos lo han sido, y áun de qué sangrientas querellas en la Edad Media!

6.ª Mucho mejor sería esforzarse por evitar ó expiar el pecado que entregarse á manifestaciones escandalosas para honrar las reliquias y que fiar la salvación en semejantes amuletos.

IV. *Respuestas:*

1.ª El culto que da la Iglesia á las reliquias es puramente relativo; se funda en la santidad moral de las personas á que pertenecieron, y estas mismas personas, á no tratarse del Verbo divino encarnado, no son honradas más que con culto secundario, subordinado,

coordinado con el que se tributa á Dios; luego el culto de las reliquias nada tiene de común con la idolatría ó el fetichismo, al par que es lo más natural del mundo.

2.ª El precitado decreto del Concilio de Trento prohibe toda inconveniencia en este culto, y la tradición no permite honrar sino lo que de suyo es digno de honor y capaz de procurarlo para los santos. Así, pues, lógicamente y con independencia del estado de las opiniones y de las costumbres, más ó menos refinadas, hay en esta materia un límite claramente determinado por la exactitud y delicadeza del sentido católico; y si se llegase á traspasar este límite, no sería sino procediendo contra la autoridad de la Iglesia y de la sana Teología.

3.ª Cierto; la ignorancia y la superchería, en ocasiones, han confundido las falsas reliquias con las verdaderas; pero la Iglesia romana, en el mismo decreto referido, ha adoptado medidas tan eficaces como pudo, para eliminar prudentemente lo que debe serlo. "Ninguna nueva reliquia será admitida, sin que la haya reconocido y aprobado el Obispo, quien consultará con teólogos y otras personas de piedad, y juzgará conforme á la verdad y la piedad; en caso de abuso dudoso ó difícil de extirpar, y también cuando ocurra cuestión especialmente grave, consultará al Concilio provincial, á cuya sentencia habrá de atenerse; y nada nuevo ni inusitado se hará en la iglesia sin haber consultado al Romano Pontífice.„ En carta fechada en el VI de las calendas de Enero de 1881, dirigida á todos los Obispos del mundo católico por el Cardenal Vicario, hablando en nombre del Papa León XIII, les pone en guardia contra la audacia y habilidad de los falsarios, que hacía algunos años fabricaban en Roma pretendidas reliquias, valiéndose de la perturbación causada por la invasión italiana en muchos conventos y santuarios. ¿Habrá todavía atrevimiento para acusar de superchería á la Iglesia, ó bien de connivencia con los autores de estos criminales atentados?

4.ª También es verdad que han corrido muchas fábulas respecto á reliquias conservadas en los santuarios ó expuestas en los lugares de peregrinación; pero el Concilio de Trento, resumiendo y confirmando el pensamiento y las disposiciones de Papas y de Obispos verdaderamente instruídos, prohibe "toda superstición en la veneración de las reliquias„. (*Ibid.* Véanse en este DICCIONARIO los artículos *Apariciones*, *Milagro*, etc.) Hubiera sido de desear que constantemente la ciencia, la prudencia y la virtud hubiesen asistido plenamente á cuantos eclesiásticos estuvieron encargados de presidir á este culto; pero esto hubiera sido un milagro extraordinario, cuya realización por ninguna manera se imponía á la divina Providencia.

5.ª El tráfico ó comercio de reliquias se opone á los más seguros y antiguos principios del Derecho canónico. El Concilio de Trento (*loc. cit.*) manda apartar de la veneración de las reliquias santas "todo vergonzoso lucro„. En la carta que hemos mencionado, el Cardenal Vicario de León XIII estigmatiza con el nombre de *exsecrabile et sacrilegum commercium*, el monopolio que se habían adjudicado, tocante á cuerpos santos, hombres "ajenos á la fe y peores que los mismos infieles„, suficientemente hábiles y audaces para apoderarse de sagrados restos de los santuarios suprimidos ó violados; y recuerda el decreto dado contra ellos por la Sagrada Congregacion de Indulgencias y de Santas Reliquias, en 21 de Diciembre de 1878. En cuanto á los robos y disputas, á veces sangrientas, de la Edad Media, hay que ver en ellos la exageración de un sentimiento religioso y patriótico más que bastante para explicarlos, pero insuficiente en absoluto para justificarlos por completo; son sensibles y hasta censurables, y en verdad que cuando tuvo que examinarlos la Autoridad pontificia no se mostró deficiente.

6.ª Si algunos fieles poco instruídos caen, en materia de reliquias, en supersticiones ó en errores, lo que hoy acontece rara vez, cosa es de la que ellos son únicos responsables. El Concilio de Trento (*loc. cit.*) quiere "que desaparezca toda superstición„ que en esta especie de devoción se hubiese introducido; y ni á la Iglesia romana ni á sus Doctores se les puede echar en cara en este punto descuido ni conni-

vencia. Les son más que antipáticos los amuletos, y no cesan de enseñar que las prácticas exteriores y secundarias jamás desempeñarán, tocante á la salvación, el papel de los actos íntimos y de los deberes esenciales del alma.

(Cf., H. Perrone, *Praelectiones theologicae;* Sancti, *Praelectiones juris canonici,* y en general, todos los teólogos y canonistas contemporáneos; *Decreta authentica* Sacrae Congregationis *Indulgentiis sacrisque Reliquiis praepositae.*)

Dr. J. D.

RESTRICCIONES MENTALES.—I. Consiste la restricción mental en modificar ó en determinar interiormente, á fin de evitar una mentira formal, el sentido de las palabras que se emplean, de modo tal, que se expone más ó menos directamente al prójimo á que se equivoque respecto al verdadero pensamiento del que habla; así ocurre, por ejemplo, en el uso que se hace de palabras obscuras y ambiguas, en la reticencia ó en la adición tácita de una cláusula que cambia en la mente del que habla el sentido de una frase.

II. La cuestión de saber si es lícito, en cierto grado, valerse de restricciones mentales depende de esta cuestión previa: ¿es á veces permitido retener y hasta encubrir, en todo ó en parte, la verdad? De conformidad con el Evangelio (*Joan.*, VII, 8; *Marc.*, XIII, 32) y con el sentido común, que reconoce la legitimidad, y hasta la necesidad del secreto profesional, que no siempre se puede guardar sin algún artificio, los mejores teólogos responden afirmativamente.

Así es como permiten á los padres que oculten á sus hijos pequeños verdades peligrosas para su edad; á los confesores y á los médicos, responder que nada saben; á los sirvientes, decir que sus señores están ausentes, para dar á entender que no pueden recibir, etc. Y es que, efectivamente, no á todos se debe toda la verdad, y que la sociedad sufriría el mayor de los perjuicios por la revelación indiscreta de todo secreto, cualquiera que fuese. Mas cuando la verdad puede ser manifestada sin inconveniente, cuando el que la solicita tiene derecho á conocerla y no se tiene superior derecho á ocultarla, debe ser dicha en términos claros y sin rodeos, siendo, á partir de aquí, todas las ambigüedades y restricciones mentales mentiras más ó menos graves, sobre todo si á ellas se añade un juramento ó temerario ó inicuo. Así, añaden los teólogos, no es permitido hacer restricciones mentales de manera que se engañe en los contratos, en las relaciones ordinarias de la vida, en las preguntas hechas por un superior legítimo y ejerciendo legítimamente su autoridad, etc.

La Iglesia romana, en la persona del Papa Inocencio XI, se ha mostrado rigorosa tocante á las restricciones mentales hechas contra los principios que acabamos de establecer, y condenó tres proposiciones (26, 27, 28, de 2 Marzo de 1679), en que se afirmaba muy amplia é imprudentísimamente su completa licitud, ya estuviesen ó no acompañadas de juramento.

III. *Objeciones.* 1.º No debería hablarse más de restricciones mentales desde que el genio de Pascal las puso en ridículo.

2.º Son una invención de la Iglesia, envilecida por los casuistas, molinistas, probabilistas y jesuítas.

3.º El honor reclama que se hable lisa y llanamente, y excluye toda reserva y cualquiera anfibología.

4.º Enseñar á los niños y á los fieles el arte de las restricciones mentales, es instruirlos para que sean trapaceros, disimulados é hipócritas.

5.º ¿Cómo andaría todo, si este arte se llegara á generalizar?

6.º Preciso es que el daño haya sido mucho, y muy intolerable el escándalo, para que Roma se decidiera á censurar estas famosas restricciones.

IV. *Respuestas.* 1.º Entre personas formales no debiera ya hablarse de las *Provinciales* de Pascal, en cuyo libro hay mucho ingenio, pero gran escasez de ciencia, de exactitud y de buena fe. Los abastecedores del gran escritor perjudicaron mucho á su gloria, suministrándole materiales que á él mismo le han puesto en ridículo, y que han sido castigados por la crítica con el rigor que merecen.

2.º El molinismo y el probabilismo nada tienen que ver en este asunto. La

casuística existía muchos siglos antes que los jesuítas, y suscita la cuestión de las restricciones mentales casi desde el origen del mundo, así como tendrá que seguir hasta la última hora que pase en la tierra el linaje humano.

3.º El honor exige que se hable con sabiduría y prudencia, y que se guarden con fidelidad los secretos que no deban ser divulgados. Fuera de eso, claro está, manda que se hable clara y francamente.

4.º Se bromea de lo lindo cuando se atribuyen á la Iglesia cursos y casi liceos para enseñar las restricciones mentales; cuando, si alguna vez habla de ellas, es muy poco y casi siempre para censurarlas, porque, como ya hemos dicho, las hay vituperables. Lo poco que de ellas dice, aparte de sus escuelas ó de sus libros de Teología, no es ciertamente para desmoralizar al pueblo ni á la niñez.

5.º La Iglesia ha puesto límites precisos que las restricciones mentales no pueden traspasar, y por esta parte nada tiene que temer la sociedad humana, que puede echar sus recelos y cuidados por el lado de la herejía y del libre pensamiento, que, en ciertos casos, como Bergier lo mostró en el pasado siglo, en su *Dictionnaire de théologie* (Véase *Mensonge)*, no para mientes en absolver de la mentira formal ni en utilizarse de ella. El *Tartufe* de Molière era jansenista, y si el de nuestros días no es jansenista, no es menos rencoroso para el catolicismo.

6.º Algunos teólogos de segundo ó tercer orden han cometido imprudencias y errores, más especulativos y teóricos que prácticos, en la materia de restricciones mentales. Sus adversarios, amigos de Pascal, han producido gran alboroto, y por lo menos exagerado el escándalo.

La Sede Apostólica ha tenido que condenar tres proposiciones perdidas por decirlo así, en un montón de otras de todas clases y procedencias; mas no hay que creer que el asunto haya alcanzado las proporciones gigantescas del arrianismo ó del jansenismo.

(Cf. LEHMKUHL, *Theologia moralis*; MAYNARD, *Pascal, sa vie et son caractère, ses écrits et son génie.)*

DR. J. D.

RESURRECCIÓN DE CRISTO.—La demostración de la divinidad de Jesucristo y de su Iglesia descansa sobre los milagros y el cumplimiento de las profecías, como sobre su principal fundamento. Aparte del transcendental carácter de su doctrina y de sus preceptos, de su eficacia para la renovación moral del mundo, y de su maravillosa vitalidad, el cristianismo se ofrece á nuestras miradas ostentando doble muestra de divinidad; pues se prevale con justo título, de una confirmación suministrada por hechos y por previsiones superiores á las fuerzas todas de la naturaleza.

Desde este punto de vista, la resurrección de Cristo es eminentemente digna de fijar la atención del apologista; como milagro y como realización de múltiples profecías, supera en mucho á cuanto puede alegarse en el mismo orden de pruebas. Para justificar nuestro aserto en cuanto al milagro, bastará demostrar la realidad histórica de la resurrección; este será el objeto de la segunda y tercera parte del presente artículo. Mas procede recordar ahora algunas de las predicciones que desde remotos tiempos habían hecho al mundo entrever este gran acontecimiento.

Isaías, en la célebre profecía de los capítulos LII y LIII, nos presenta las profundas humillaciones de Cristo, sus sufrimientos y su muerte de víctima expiatoria como un camino seguro para la gloria, y esta gloria está más especificada en el cap. XI, v. 10, donde leemos: "En aquel día el renuevo de la raíz de Jessé, que está puesto como señal ó estandarte de salud para los pueblos, será invocado de las naciones, y su sepulcro será glorioso„. David se había anticipado á Isaías, poniendo en boca de Cristo estas palabras (Ps. XV, 10): "Porque yo sé que no has de abandonar tú, oh Señor, mi alma en el sepulcro, ni permitirás que tu Santo experimente la corrupción„. (Compárese con los Hechos de los Apóst., II, 25 y sig.)

También el mismo Jesús, cuando anuncia repetidas veces, y en los términos más formales, que saldrá vencedor de las ligaduras de la muerte, apela continuamente á los libros sagrados de los judíos; la resurrección, como la

pasión, es necesaria para que se cumplan los anteriores oráculos. A los escribas y fariseos, que reclamaban una prueba extraordinaria, un signo celestial de su misión divina, responde Jesús (Matth., XII, 38-40): "Esta raza mala y adúltera pide un prodigio; pero no se le dará el que pide, sino el prodigio de Jonás, profeta. Porque así como Jonás estuvo en el vientre de la ballena tres días y tres noches, así el Hijo del Hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra„. La misma predicción se repite bajo la misma imágen en otras ocasiones (Matth., XVI y Luc., XI., 29). Análoga respuesta da Jesús cuando los judíos le interpelan y le precisan á justificar la autoridad que ha desplegado contra los mercaderes en el santuario, (Juan, II, 18-22). "Destruid este templo. y yo en tres días lo reedificaré.— Mas él les hablaba, observa el Evangelista, del templo de su cuerpo.

Así, cuando hubo resucitado de entre los muertos, sus discípulos hicieron memoria de que lo dijo por esto, y creyeron con más viva fe en la Escritura y en las palabras de Jesús.„

En otra parte (Luc., XVIII, 31-33; compárense Matth., XX, 17 y sig., y Marcos, X, 32 y sig.), leemos que "tomando Jesús aparte á los doce Apóstoles, les dijo: Ya veis que subimos á Jerusalen, donde se cumplirán todas las cosas que fueron escritas por los Profetas acerca del Hijo del hombre, porque será entregado en manos de los gentiles y escarnecido y azotado, y escupido; y después que le hubieren azotado, le darán la muerte, y al tercer día resucitará.„ Por último, San Marcos (XIV, 28; XVI, 7), refiere que Jesús, después de anunciar á sus discípulos su próxima defección, añadió: "Pero en resucitando me pondré á vuestro frente en Galilea„. Era menester la donosa desenvoltura y todo el descaro de Mr. Renán para atreverse á decir en presencia de textos tan precisos y numerosos: "Jesús, aunque hablando sin cesar de resurrección, de nueva vida, nunca dijo muy claramente que resucitaría en su carne.„ (*Les Apôtres*, París, 1866, página 1.)

Estas predicciones de Jesús, públicas en su mayor número, aunque hubiesen quedado en gran parte sin ser comprendidas por sus habituales oyentes, groseros y carnales todavía, no habrían pasado inadvertidas para la sagacidad y malicia de sus enemigos. Las vemos recordadas al verificarse la Pasión (Matth., XXVI, 61, XXVII, 40); y el miedo de que se realizaran lleva, en día de sábado, á los príncipes de los sacerdotes y á los fariseos á casa de Pilato y les hace expresarse de esta suerte, (Mateo, XXVII, 63-64): "Señor, nos hemos acordado que aquel impostor, estando todavía en vida, dijo: Después de tres días resucitaré. Mandad, pues, que se guarde el sepulcro hasta el tercero día, porque no vayan quizá de noche sus discípulos y le hurten y digan á la plebe: Ha resucitado de entre los muertos, y sea el postrer engaño más pernicioso que el primero.„ Los ángeles que se aparecen á las santas mujeres después de la resurrección, les manifiestan que la realización de aquel acontecimiento, tan claramente anunciado, no debe asombrarlas, y mucho menos encontrarlas incrédulas (Luc., XXIV, 6-7): "Acordáos de lo que os previno, cuando estaba todavía en Galilea, diciendo: Conviene que el Hijo del hombre sea entregado en manos de hombres pecadores y crucificado, y que al tercer día resucite.„ Volvemos á encontrar el mismo pensamiento, cuando Jesús respondía á los discípulos de Emmaús (Lucas, XXIV, 25-27): "¡Oh necios y tardos de corazón para creer todo lo que anunciaron los Profetas! Pues qué, ¿por ventura no era conveniente que el Cristo padeciese todas estas cosas y entrase así en su gloria? Y empezando por Moisés, dice San Lúcas, y discurriendo por todos los Profetas, les interpretaba en todas las Escrituras los lugares que hablaban de él.„

Esta misma verdad es la que el Señor inculca á los *once* reunidos en el Cenáculo (Luc., XXIV, 45-46), cuando "les abrió el entendimiento para que entendiesen las Escrituras, y les dijo: Así estaba ya escrito, y así era necesario, que el Cristo padeciese y que resucitase de entre los muertos al tercero día.„ San Pedro, en su primer sermón á los judíos (Act., II, 25 y sig.), predica al Mesías resucitado, que David había prometido en el Salmo XV, y San Pablo, en Antioquía de Pisidia, in-

voca en estos términos la autoridad del rey-Profeta (Act., XIII, 32-35): "Nosotros, pues, os anunciamos el cumplimiento de la promesa hecha á nuestros padres, el efecto de la cual nos ha hecho Dios ver á nosotros sus hijos resucitando á Jesús, en conformidad de lo que se halla escrito en el salmo II: Tú eres Hijo mío, yo te dí hoy el ser. Y para manifestar que le ha resucitado de entre los muertos para nunca más morir, dijo así: Yo cumpliré fielmente las promesas juradas á David. Y por eso mismo, dice en otra parte: No permitirás que tu Santo Hijo experimente la corrupción."

Con razón, por consiguiente, saludamos en la resurrección de Jesús, al lado del milagro más esplendente que pone el sello á todos los demás, el cumplimiento de una larga serie de profecías.

La importancia de la resurrección de Cristo es tal que los Apóstoles han recibido por principal misión la de dar testimonio de ella por todo el mundo (Act., XIII, 31), y que, de hecho, les vemos poner este punto como base de sus primeras predicaciones. ¿No había dicho su Maestro (Luc., XXIV, 46-48): "Así era necesario que el Cristo padeciese, y que resucitase de entre los muertos al tercero día, y que en nombre suyo se predicase la penitencia y el perdón de los pecados á todas las naciones, empezando por Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas?"

Por lo mismo Matías no es elegido en lugar del traidor Judas (Act., I, 21-22), "de entre los que siguieron á Jesús Señor nuestro durante el curso entero de su vida, empezando desde el bautismo de Juan hasta el día de la Ascensión", sino para que "atestigüe con los demás la Resurrección". "Si Cristo no resucitó, dice San Pablo (I Cor., XV, 14-15), vana es nuestra predicación, y vana es también vuestra fe: á más de eso somos convencidos de testigos falsos respecto á Dios, por cuanto hemos testificado contra Dios, diciendo que resucitó á Cristo."

Pero no eran los Apóstoles los únicos que se daban cuenta del valor de la resurrección de Jesucristo desde el punto de vista de la propagación y defensa del Evangelio; pues los fieles en general participaban de la misma convicción, y los tres primeros siglos vieron cómo gran número de mártires de todas condiciones resumían, en medio de los tormentos, su fe cristiana en la confesión de un Dios muerto y resucitado.

He aquí por qué los adversarios del Cristianismo se obstinaron en todas ocasiones en conmover las pruebas históricas de este gran suceso. Ya el impío Celso, á quien Orígenes refutó, había dirigido sus ataques á este punto; los deistas del pasado siglo tomaron á su cargo la tesis del filósofo epicureo, é hicieron reaparecer sus dudas y negaciones, esforzándose por basarlas en argumentos nuevos; por último, el racionalismo contemporáneo ningún ahinco perdona para derribar este fundamento indispensable del edificio de la revelación; todos, por consiguiente, amigos y enemigos, creyentes é incrédulos, reconocen la importancia de la cuestión en que nos ocupamos.

II.—La Resurreción de Jesucristo se prueba, como todo hecho, desde luego:

1. Por la autoridad de los testigos oculares, esto es, de aquellos á quienes se les concedió contemplar ante su vista el cuerpo de Cristo, que había salido glorioso del sepulcro. El número de estos testigos es considerable, y le constituyen los once Apóstoles, las santas mujeres que habían seguido á Jesús desde Galilea á Judea, los ciento veinte discípulos mencionados por San Lucas (Act., I, 15, 21, 22), los quinientos espectadores de que habla San Pablo (I Cor., XV, 6), y, por último, el mismo San Pablo. Sus testimonios están consignados en monumentos históricos de incontestable autenticidad, á saber: en los cuatro *Evangelios,* en los *Hechos de los Apóstoles* (Véanse estas palabras) y en la primera *Epístola á los Corinthios.*

Conforme á las reglas de la crítica, y con arreglo al sentido común, todo testimonio merece fe, cuando procede de personas que, conociendo la verdad, la han transmitido fielmente. En otros términos, para que sea permitido rechazar el valor de un testimonio se requiere que los testigos hayan podido engañarse ó engañar á los demás. Ahora bien, los testigos inmediatos de la resurrección se hallan fuera del alcan-

ce de toda sospecha de error ó de superchería: no han sido engañados; no han querido engañar, y aunque lo hubieran deseado, no lo hubieran conseguido.

1.º Es evidentemente inadmisible cualquier error por parte de ellos para quien recuerda las circunstancias de la resurrección y de las apariciones de Cristo. Después de haber visto á su Maestro padecer y espirar en la cruz, después de haberle ellos mismos sepultado y depositado en el sepulcro, los discípulos volvieron á verle vivo, no en un instante de exaltación transitoria, no soñando, mientras dormían, ó influídos por el horror de tenebrosa noche, sino en pleno día, á la luz del sol, á todas horas, estando en perfecta y tranquila posesión de sí mismos y de sus facultades, y á tiempo en que se hallaban más inclinados al desaliento y á la incredulidad que dispuestos á las ilusiones de una confianza ciega.

Las apariciones de Jesús resucitado fueron frecuentes y rodeadas de las más diversas circunstancias, durante cuarenta días (*Act.* I, 3 y sig). Aunque, según las apariencias, las fuentes antes señaladas no las mencionan todas, es lo cierto, que conocemos hasta once. Jesús se manifestó:

1) A María Magdalena, que lloraba cerca del sepulcro (*Marc.*, XVI, 9; *Juan*, XX, 11-18).

2) A las santas mujeres, cuando volvían del sepulcro á la ciudad (*Matthæo*, XXVIII, 9, 10).

3) Al jefe de los Apóstoles (*Luc.*, XXIV, 34; I *Cor.*, XV, 5).

4) A los discípulos de Emmaús, con los cuales caminaba y tomó alimento á la caída de la tarde, á los que explicó las Escrituras, y les dió en rostro con su incredulidad (*Luc.*, XXIV, 13-35: *Marc.* XVI, 12, 13).

5) A los discípulos reunidos en el cenáculo y sentados á la mesa, en ausencia de Tomás (*Marc.*, XVI, 14; *Luc.*, XXIV, 36-43; *Juan*, XX, 19-23, I *Cor.*, XV, 5).

Jesús conversó extensamente y comió con ellos, les reprendió por su desconfianza, y les confirió el poder de perdonar los pecados en el sacramento de la Penitencia.

Estas cinco apariciones se efectuaron en el mismo día de la resurrección. Ocho días después, apareció nuevamente Cristo:

6) A los discípulos reunidos, é invitó al incrédulo Tomás á que tocase las llagas de sus pies, manos y costado (Juan, XX, 24-29). Mostróse en seguida:

7) A cinco apóstoles, y á otros dos discípulos que estaban pescando en el lago de Genezareth, al cual acontecimiento ha dedicado San Juan todo su último capítulo. Se manifestó:

8) Más solemnemente, y en cumplimiento de una promesa muchas veces recordada en el Evangelio, sobre un monte de Galilea (Math., XXVIII, 16 y sig.), donde se habían reunido más de quinientas personas (I Cor., XV, 6). También se manifestó:

9) A Santiago "el hermano del Señor„ (I Cor., XV, 7). Finalmente:

10) La última vez, en Jerusalén, sentóse á la mesa con sus apóstoles, y les mandó que esperasen en la ciudad santa la venida del Espíritu Santo; y luego, dirigiéndose con ellos hacia Bethania, subió al cielo en presencia, por lo menos, de ciento veinte discípulos (Marc., XVI, 19; Luc., XXIV, 50-52; Act. II-15). Si se agrega á estas apariciones:

11) Aquella con que San Pablo fué favorecido (Act. IX, 3 y sig.; I Cor., XV, 8), se tendrá por orden cronológico la serie de todas las manifestaciones de Jesús resucitado, de que se trata en el Nuevo Testamento.

¿Sería creible que tantos testigos, diferentes en edad, sexo, carácter, educación y posición social, en tan diversos tiempos y lugares, hayan sido juguetes de una ilusión de sus sentidos? ¿Que todos igualmente hayan pensado ver, oir y tocar lo que no existía? ¿Que, con maravillosa conformidad, hayan tomado un vano fantasma, una creación de sus imaginaciones enfermizas por una realidad viviente, por una persona á quien conocían por relaciones diarias durante muchos años sostenidas? Si semejante hipótesis pudiera ser admitida, habría que renunciar á toda certeza experimental, cerrar para siempre los libros todos de historia, y dudar hasta del día que nos alumbra. Afirmar constancia y harmonía tan asombrosas en semejante error, no sería, en un racionalista, otra cosa que pretender

huir de un milagro con la afirmación de otro milagro.

2.º Los primeros testigos de la resurrección no han querido engañar. Los más severos críticos reconocen la ingenuidad y la buena fe de los Evangelistas, probada por toda la concordancia y colorido de sus narraciones, no menos que por la repetida confesión de sus faltas é ignorancia. Nadie, ni aun entre los racionalistas, se ha atrevido á discutir la perfecta veracidad de San Pablo, ni la autenticidad de su testimonio. Los discípulos de Jesús han dado una prenda innegable de su sinceridad, muriendo por la fe, y todo pensador serio tendrá que decir con Pascal: "Yo creo en testigos que se dejan degollar„.

Además, ¿qué razón, qué fin pudiéranse asignar á la impostura? Hay derecho para hacer esta pregunta; porque el hombre no hace traición á la verdad á sabiendas y sin que á ello le impulse algún móvil. Ahora bien, vista la situación de los discípulos después de la muerte de su Maestro, es imposible de todo punto dar á esta pregunta respuesta satisfactoria.

O los discípulos creían en la misión celestial y en la divinidad de Cristo y esperaban verle pronto sacudir las ligaduras de la muerte, ó no lo creían, y por consiguiente, nada aguardaban de él. Según la primera suposición, debían dejar á cargo de éste el cuidado de manifestar su resurrección, conforme la había predicho; y si su esperanza llegaba á ser burlada, no les quedaba más que un camino que tomar: abandonar la causa y detestar la memoria de un hombre que les había indignamente engañado. Y así seguramente hubieran procedido, como nos lo hace ver el lenguaje de los discípulos de Emmaús. "Nosotros esperábamos que él era el que había de redimir á Israel, y no obstante, después de todo esto, hé aquí que estamos ya en el tercer día después que acaecieron dichas cosas„ (*Luc.*, XXIV, 21).

En la hipótesis contraria, hubiera sido menester que una ventaja, un interés cualquiera les empeñase en creer la fábula de la resurrección y que entreviesen además la posibilidad de ganarle adeptos. Pero ninguna de estas dos condiciones se verificaba. Su empresa no podía acarrearles sino infortunios y bien merecidos castigos. Por parte de los hombres no tenían que esperar sino el odio de los judíos, persecuciones, muerte ignominiosa y cruel, parecida á la de Jesús. Por parte de Dios, ¿acaso no se exponían á la pena temporal y eterna reservada á la impostura, á la blasfemia y á la impiedad idolátrica? Por último, ¿tan ciegos estaban y tan temerarios eran, que no comprendían que sus esfuerzos estaban de antemano condenados á fracasar miserablemente?

3.º Desde aquel tiempo, en efecto, era evidente, como lo es hoy, que los testigos de la resurrección no hubieran podido engañar, aun cuando hubieran formado este propósito.

Para que consiguiesen engañar al mundo, hubieran necesitado:

1) Arrebatar el cuerpo de Jesús y hacerlo desaparecer.

2) Persuadir al género humano de que aquel cuerpo había salido vivo del sepulcro.

Ahora bien; ocurrían para esto dos dificultades, dice Mr. Rutten, evidentemente insuperables.

1) El sepulcro, como sabemos, había sido cerrado por medio de una gran piedra, cuidadosamente sellada, y habíanse apostado cerca soldados romanos. En estas condiciones, ¿qué medio había para llevarse el cuerpo de Jesús? ¿Los discípulos corrompieron á los guardas, se valieron de la astucia, ó se hicieron paso con las armas en la mano? No es posible salir de estas tres suposiciones.

a) Mas los discípulos que conocemos, ¿tenían la osadía, la perversidad y las riquezas necesarias para intentar ganarse la complicidad de los guardas? ¿Podían esperar que todos los soldados se dejaran sobornar? ¿que ninguno les hiciese traición? ¿que el Consejo de judíos guardara silencio, en vez de buscar á los culpables y de castigarles, ó hacer que les castigasen severamente?

¿Cómo harmonizar que, mientras los miembros del Sanhedrin adoptaban tantas precauciones contra la impostura, y pedían al Gobernador que enviase una guardia, y ponían en el sepulcro el sello de la autoridad pública, estan-

do y mostrándose tan interesados en evitar toda superchería, hubiese quienes en la inacción eventual de aquellos pusiesen vanamente su esperanza?...

Este primer recurso es demasiado absurdo para que ni aun llegara á pasar por la imaginación de los discípulos.

b) ¿Se dirá con mayor verosimilitud que los discípulos podían emplear la violencia para con los soldados? ¡Pero qué! ¿Ya se ha dado al olvido la timidez de los Apóstoles? Al acercarse los judíos, todos tiemblan, todos huyen durante la pasión, abandonando cobardemente á su Maestro; Pedro le niega varias veces con juramento á la simple voz de una criada; solamente Juan se halla con la Madre del Crucificado al pie de la cruz. ¿Y se pretendería que estos mismos hombres fuesen á atacar paladinamente á los representantes armados del Procurador? Y luego, ¿para qué? ¿Empresa semejante no promovería gran alboroto y no acabaría con toda la esperanza que se hubiese alimentado de engañar al público?

c) Y en cuanto á la astucia, ¡cuántas imposibilidades no se acumulan alrededor de este recurso postrero! Para servirse de ella es menester que todos los guardas duerman y que se hallen en tan profundo sueño sumergidos que ninguno llegue á despertarse! Precisamente este será el momento que los discípulos cuidarán de escoger para deslizarse entre la muchedumbre hasta el sepulcro, por en medio de los soldados, á fin de hacer rodar sin ruido la gran piedra, para llevarse los restos mortales de Jesús, después de haberse tomado el tiempo suficiente para desenvolverlo del sudario y de las ligaduras. Se convendrá en que tamaña resolución y un hecho como éste suponen en sus autores intrepidez y sangre fría, de que los discípulos no habían dado muchas pruebas. No olvidemos añadir que, por más que tan débiles y miedosos, tan sencillos y limitados mostráronse hasta entonces, es indispensable que ninguno de ellos se turbe ni se descubra, ya á consecuencia de los remordimientos, ya en medio de las indagaciones de que ciertamente no se librarán, ya ante las amenazas ó los malos tratamientos que acaso tendrán que sufrir. Ultimamente, necesitan ocultar el cuerpo de Cristo en sitio tan seguro que nadie pueda descubrirlo en él. Digámoslo una vez más: ¡qué astucia tan extraña! ó mejor ¡qué concepto tan extravagante!

2) "La segunda dificultad estribaba en persuadir al mundo de que Jesús había resucitado, mientras que no se habría hecho otra cosa que ocultar su cuerpo; mas para esto se necesitaba:

a) Que se engañase á los numerosos discípulos que no habían tomado parte en el complot„, que se les prodigase, no sé cómo, la repetida ilusión de apariciones fantásticas, que se les llevase "á creer en estas apariciones imaginarias con fe tan firme y robusta, que llegasen á estar decididos á arrostrar los tormentos más horribles, la muerte misma, antes que suscitar la más ligera duda acerca de la realidad de la resurrección de Jesucristo. Y no es esto todo:

Se requería además:

b) Que todos los cómplices se entendiesen simultáneamente y conviniesen en que, ya autores, ya fautores de la misma intriga, todos tendrían que atestiguar con igual é idéntica energía, manteniéndose firmes contra sus remordimientos y dejándose estúpidamente matar..., únicamente por el placer de asegurar el resultado de una infame bribonada.

Se requería también:

c) Que esta afirmación se impusiese á los judíos que aborrecían á Jesús, á los paganos que temían su severa moral, despreciaban su pobreza é insultaban la locura de su muerte en una cruz.

Se requería, por fin:

d) Que los apóstoles de Cristo convirtiesen al mundo entero con esta simple afirmación y sin apoyarla en milagros; porque en cuanto á milagros ninguno era de esperar, pues no había Dios de obrarlos en favor de viles impostores.„ (*Rutten, Cours élémentaire, d'apologétique chrétienne.*)

Harto se ve contra cuántos invencibles obstáculos hubiérase estrellado cualquier intento de dolo, si de ello hubieran sido capaces los discípulos. Concluímos, por consiguiente, que la certificación de testigos oculares, sea cualquiera el punto de vista desde el cual se la considere, constituye para la cer-

tidumbre histórica de la resurrección de Jesús una base inquebrantable.

2. Después de este primer testimonio, que por sí sólo sería suficiente por demás, tenemos el de los enemigos de Cristo, así judíos como paganos. Algunos de los legionarios, guardas del sepulcro, van á referir á los Príncipes de los sacerdotes (Matt., XXVIII, 11-15) los prodigios que se realizaron en el Calvario: el terremoto que hubo; que habían aparecido ángeles; que el sepulcro estaba vacío; que la gran piedra que cerraba su entrada estaba quitada y derribada; y los príncipes de los sacerdotes, en vez de poner en duda lo que se les cuenta, sin que intenten siquiera explicar naturalmente lo sucedido, no encuentran nada mejor, después de haber deliberado sobre ello, que comprar la complicidad de los soldados y divulgar por su medio el rumor de que, mientras la guardia dormía, habían arrebatado el cuerpo. Si esta afirmación hubiera sido verdadera, ¿los mismos sanhedritas no se hubieran apresurado á denunciar el hecho al Procurador romano, á reclamar el castigo, tanto de los guardas prevaricadores como de los discípulos raptores, á fin de que se comprobase jurídicamente que el cadáver de Cristo no había desaparecido sino por obra de los adeptos de la nueva secta? ¿Qué mejor prueba pudiéramos dar de la resurrección que esta actitud del Gran Consejo?

Pero no está todo en la declaración obligada de los miembros del sanhedrín; también tenemos la de todo Jerusalén. En esta ciudad es donde cincuenta días después de la Pascua comienzan los Apóstoles á predicar de la manera más pública y solemne á Jesús resucitado. Como antes hemos observado, la resurrección de Cristo es el milagro que ponen por fundamento de la Religión, y nadie se levanta de en medio de aquellas multitudes, á quienes hablan, para confundirles.

Tratábase de un acontecimiento capital, reciente, ruidoso, contra el cual los medios de oposición eran abundantes y fáciles; y, sin embargo, al afirmarlo los Apóstoles, ninguno lo contradice. Su predicación iba en contra de los prejuicios más arraigados, de los intereses más graves, hería, por decirlo así, en mitad del pecho á los saduceos, adversarios obstinados de toda resurrección; tenía que lastimar á los sacerdotes, á los ancianos del pueblo, á los escribas, cuya autoridad quería echar por tierra; acusaba á toda la nación judía de resistencia al Mesías enviado por Dios, y de deicidio, y, no obstante, no promueve acusación alguna de error ó de fraude. Es cierto que se aprisionó á los Apóstoles; que se les prohibió repetidas veces hablar al pueblo; que se les hizo azotar por haber anunciado la resurrección de Jesucristo (Act., IV-V); pero tuvieron buen cuidado de no entrar en discusión con ellos ó de negar la verdad de su afirmación. ¿No hay en ello un silencio embarazoso harto significativo? Seguirá la oposición de los judíos; pero siempre se manifestará por vejaciones, prisiones, muerte, y nunca por la más leve tentativa de refutación (Act., VI-IX). Y Pablo, al principio instrumento ardentísimo de aquel fanatismo perseguidor, no tardará en corroborar la verdad cristiana con un testimonio cuyo valor desafía toda contradicción.

3. La resurrección de Jesús se relaciona estrechamente con otros hechos anteriores y posteriores, que se agrupan en torno de ella, de modo que forman con la misma un conjunto y como un haz de pruebas indestructibles. Conocidas son las curas y otras maravillosas operaciones que llenaron la vida pública de Cristo, especialmente las tres resurrecciones de la hija de Jairo, del hijo de la viuda de Naín y de Lázaro; ahora bien, ¿no es evidente que todos estos prodigios se dirigen á un fin común, que es establecer la divinidad de su Autor, y que todos se sostienen y mutuamente se fortifican? Una vez que se comprueba la realidad de los unos, se tiene ya una garantía de la realidad de los demás.

Pero el establecimiento mismo del Cristianismo, su rápida extensión, el número, la variedad, la convicción inquebrantable de sus adeptos, su indomable constancia en medio de los tormentos y en presencia de la muerte, los milagros que por todas partes sancionaron la enseñanza de los Apóstoles, constituyen otro fenómeno complejo, absolutamente inexplicable sin la re-

surrección de Jesús. Desde los dos primeros discursos de San Pedro en Jerusalén, 8.000 hombres se convierten (Act., II, 41; IV, 4), y de este modo realizan un acto de pública adhesión á la resurrección de Cristo. Y, efectivamente, porque se les ha probado este hecho, porque han visto al cojo de nacimiento curado instantáneamente en nombre y por la fe de Jesús crucificado y resucitado (Act., III, 6, 15, 16; IV, 10), es por lo que reciben el bautismo. Para San Pedro, lo mismo que para sus compañeros, la verdad de la resurrección forma la base de toda la predicación evangélica. Los Apóstoles son encarcelados por los judíos "por haber predicado en la persona de Jesús la resurrección de los muertos„ (Act., IV, 2-3); pero no bien recobraban la libertad, cuando "con gran valor daban testimonio de la resurrección de Jesucristo, Señor nuestro„ (Act., IV, 33). He aquí lo que responden á los Príncipes de los sacerdotes, que les reprenden por no haber hecho caso de la primera prohibición y de las amenazas del Sanhedrín (Act., V, 29-32): "Es necesario obedecer á Dios antes que á los hombres. El Dios de nuestros padres ha resucitado á Jesús, á quien vosotros habéis hecho morir, colgándole en un madero. A éste ensalzó Dios con su diestra por Príncipe y Salvador, para dar á Israel el arrepentimiento y la remisión de los pecados; nosotros somos testigos de estas verdades, y lo es también el Espíritu Santo, que Dios ha dado á todos los que le obedecen„. Como se ve, el hecho, debidamente comprobado, de la resurrección de Jesús es el que tan rápidamente junta alrededor del colegio apostólico una comunidad numerosa de fieles.

Estos nuevos convertidos se hallaban en el teatro mismo del acontecimiento; podían preguntar á los judíos y á los guardas, visitar el sepulcro, comprobar la pública notoriedad, confrontar los testimonios de los Apóstoles con los de sus enemigos; por consiguiente, se decidieron con pleno conocimiento de causa. Pero aquello no era sino el principio de una revolución inmensa en las ideas religiosas de la época: pronto la doctrina cristiana se difundió por toda la Judea, en la Siria, sobre todo en Antioquía; en poco tiempo pasará, merced especialmente al celo de Pablo, á Efeso, á Corinto, á Atenas, á Filipos, á Alejandría, á Roma, á otras importantes ciudades, y por todas partes se levantarán legiones de neófitos que harán objeto de su amor al Dios muerto y resucitado. ¿Y puede creerse que tantos hombres, de todas las naciones y condiciones, hubieran renunciado, sin poderosos motivos, sin pruebas sólidas, sin el irresistible estímulo de la evidencia, sin los milagros de los predicadores, á sus fáciles costumbres, á sus inveteradas creencias ó supersticiones, para lanzarse á ciegas en una secta desconocida? ¿Puede creerse que judíos y paganos, en tan considerable número, abrazasen el cristianismo procediendo de ligero? El cristianismo, reparémoslo bien, no podia presentar ningún atractivo natural ni á los israelitas ni á los gentiles, sino que, antes al contrario, todo conspiraba á alejarles de él. No era una de esas novedades que, halagando las pasiones humanas, ambición, vanidad, ó amor de los deleites, favorecen á sus cómplices. Para el judío, carnal y grosero, tratábase de renunciar á la esperanza de aquel Mesías glorioso y potente que se había imaginado, y era preciso reconocer y adorar como Hijo único de Dios al que había sido entregado á morir por el gran Concilio, y que había expirado sobre el leño infamante de la cruz; había que adherirse á la doctrina y á los ejemplos de un Señor que había dicho: "Mi reino no es de este mundo„. Los paganos, voluptuosos y orgullosos, recibiendo el bautismo se comprometían á profesar una religión de abnegación y privaciones, que engrandecía la pobreza é imponía la castidad, el perdón de las injurias y el amor á los enemigos. Con seguridad, poderosos habían de ser los motivos que los determinaran á abrazarse con una institución de este linaje. Y si todos los motivos iban á parar al milagro de la resurrección, del que necesaria y evidentemente dependían, ¡con qué severa atención no debieron los interesados de examinar este suceso! Desde entonces, la fe profunda de las primeras generaciones cristianas y su constancia en morir para atestiguarla, deben ser para nosotros de un peso incomensurable.

Conocemos las dos objeciones que á

este argumento opone el racionalismo contemporáneo, cuyos partidarios dicen:

1.° Que los milagros referidos ya en los *Evangelios*, ya en los *Hechos de los Apóstoles*, no son dignos de más crédito que la resurrección misma, y esto precisamente por causa de su carácter milagroso. " ¿Cómo pretender, dice Renán (*Les Apôtres*, introd., pág. XLII), que se debe seguir al pie de la letra documentos en que se encuentran imposibilidades? Los doce capítulos primeros de los *Hechos* son un tejido de milagros. Ahora bien, regla absoluta de crítica es no dejar sitio en las narraciones históricas á circunstancias milagrosas.„

Pero toda la cuestión estriba, responderemos á Renán y sus amigos, en saber si los hechos y narraciones del Nuevo Testamento nos son garantidos por testigos dignos de crédito. Si es así, como pretendemos (Véase el artículo *Evangelio*), y como los mismos racionalistas nos lo conceden en los puntos en que no se trata de sucesos milagrosos, ¿por qué han de permitirse la licencia de escoger entre estos testimonios?

Los hechos considerados milagrosos no son más difíciles de observar ni de referir fielmente que hechos de la misma clase producidos por causa natural; en estos, como en todo fenómeno sensible, basta tener buena vista, buenos oídos, en fin, sentidos sanos ó dispuestos, y querer dar testimonio de toda la verdad y nada más que de la verdad.

Luego ¿por qué se ha de admitir una excepción en contra de los hechos presentados como sobrenaturales? En ello hay ó una inconsecuencia enteramente arbitraria, ó una exclusión *á priori* del milagro. Inútilmente procura disculparse Renán, añadiendo á sus palabras, ya referidas, que "esto no es la consecuencia de un sistema metafísico„, que "es sencillamente un hecho de observación„, con lo que de antemano se ha refutado á sí mismo; porque ¿con qué derecho llama *imposibilidad* al milagro, si no se funda sobre un principio ó en algún prejuicio metafísico? Si no rechaza *a priori* el milagro, díganos por qué testimonios y pruebas valederas en cualquiera otro caso son insuficientes, y de ningún valor al tratarse del milagro; dígnese explicarnos por qué razón habría de necesitar "un milagro en París ante sabios competentes„ (Ibid., pág. XLIV). ¡Como si un hecho material, exterior, público, tal como la curación instantánea de un ciego ó de un paralítico, y el hacer que un muerto vuelva á la vida, no pudiera ser comprobado por muchedumbres con tanta seguridad como por un miembro del Instituto! M. Renan intenta en este punto cambiar los papeles con una franqueza verdaderamente irritante: no tiene bastantes anatemas para los ánimos prevenidos; según él, "la controversia religiosa siempre es de mala fe, y nunca se procura en ella discutir con independencia, investigar con ansia, sino defender una doctrina prefijada„ (*Les Apôtres*, Introd., pág. LI.) Pero el mismo hombre, que nos ha hablado de esta manera desdeñosa, no teme escribir cinco páginas después (Ibid., pág. LVI): "Yo jamás toco la cuestion de la revelación y de lo sobrenatural, porque la ciencia independiente la supone resuelta con anterioridad„. Harto se comprende en qué sentido ha resuelto previamente M. Renan esta cuestión fundamental, y, por consiguiente, con cuánta razón se cuenta entre aquellos "entendimientos que indagan sin preocupación, sin amor persistente, sin odio constante, con absoluta libertad„.

Por lo demás, no hemos de detenernos en recordar las pruebas de la posibilidad del milagro (véase el art. *Milagro*), que no puede ponerse formalmente en duda por quien crea en la existencia de un Dios libre y personal. Conocida es la frase de Rousseau, quien quería que no dejasen andar suelto por las calles á cualquiera que no reconociese en la divinidad el poder de hacer milagros. "Yo admito, dice un autor más moderno, que, precisamente porque Dios ha establecido las leyes que gobiernan el mundo físico, puede, como le plazca, suspender su acción, si para ello tiene algún motivo. ¡Pues qué! ¡Teniendo un maquinista el poder de disminuir, precipitar ó paralizar la marcha de la locomotora que se le confía, habría Dios de estar encadenado á su obra, de modo que fuese no el señor de ella, sino su esclavo!

¿Porque ha establecido que la humedad y el calor son condiciones para la germinación de las plantas, ya no podrá hacer que germine un grano de trigo sin calor y sin humedad? Esto no es más ni menos que un absurdo.„

2.º El racionalismo, que rechaza los milagros del orden físico, tampoco acepta el argumento que suministran los hechos del orden moral; rehusa ver en el establecimiento del Cristianismo, como en el de las demás religiones, otra cosa que un acontecimiento meramente humano y natural, que, por consiguiente, no puede confirmar en modo alguno la realidad de la resurrección de Cristo. "Cierto, dice Renán,—al que citamos con preferencia por razón de la fama de que goza—la formación del Cristianismo es el hecho más grande de la historia religiosa del mundo; mas no por esto es un milagro. El budismo y el babismo han tenido mártires tan numerosos, tan exaltados, tan resignados como el Cristianismo. Los milagros de la fundación del islamismo son de muy distinta naturaleza, y confieso que no me interesan. Con todo, hay que señalar que los Doctores musulmanes forman acerca del establecimiento del islamismo, sobre su propagación, como por un reguero de pólvora, sobre sus rápidas conquistas y acerca de la fuerza que por todas partes le da tan absoluto dominio, los mismos razonamientos que los apologistas cristianos producen tocante al establecimiento del Cristianismo, é intentan mostrar allí claramente el dedo de Dios.„ *(Les Apôtres*, Introd., páginas 49 y 50.)

Nada hay que pueda justificarse menos que estas semejanzas ante la razón y la historia.

¿Cómo comparar la propagación del islamismo con la del Cristianismo? ¿Acaso no sabemos que éste, conforme á lo dispuesto por el mismo Cristo, no tenía que difundirse, como en efecto se ha difundido, sino por la persuación, por la dulzura y la paciencia? Jesús envió á sus Apóstoles "como corderos en medio de los lobos„; no había dejado entrever á sus discípulos más que persecuciones y desprecios que habrían de soportar por su fe, y bien se sabe de qué manera se realizaron estas predicciones por espacio de tres siglos. No puede haber más distancia de éstos á los medios de propaganda del islamismo, que siempre fueron principalmente la violencia y la fuerza de las armas, sin hablar de las doctrinas ó de las instituciones que, como el divorcio y la poligamia, le aseguraban el apoyo de los prejuicios nacionales y de las pasiones humanas.

Bástenos remitir al que por sus propios ojos quiera convencerse de la obligación impuesta á todo musulmán de hacer guerra á los infieles, de reducirlos á cautiverio, y de exterminarlos, en caso de necesidad, á la *Sura* IV, versos 69, 76, 83, 88 y *passim*, así como á toda la *Sura* XLVII. "Cuando encontréis infieles, dice Mahomet *(Sura* XLVII, 4), matadlos, hasta el punto de que con ellos hagáis gran carnicería, y apretad los grillos de los cautivos que hubiéreis cogido.„ Así, pues, los orígenes de las dos religiones son del todo diferentes, y nos explican este razonamiento de Pascal: "Por último, tan contrario es esto, que si Mahomet ha seguido el camino de conseguir su intento humanamente, Jesucristo ha tomado el de perecer humanamente: y en lugar de deducir que, puesto que Mahomet ha salido adelante con su empresa, bien ha podido Jesucristo obtener igual resultado, lo que hay que decir es que, puesto que Mahomet ha logrado su intento, el Cristianismo tenía que haber perecido, si no lo hubiera sostenido una fuerza enteramente divina.„

Respecto á los milagros de la fundación del islamismo, que M. Renán elogia, ¿á quién quiere éste hacer que crea en ellos? No ignoramos que, al decir de algunos biógrafos árabes, la vida del Profeta no fué sino una serie no interrumpida de maravillas; pero ningún historiador tomó jamás en serio estos asertos, y la razón de ello es tan sencilla como convincente: el *Corán* mismo, que reconoce expresamente la misión divina de Jesús y su poder de taumaturgo *(Sur.* II, 254; III, 48), confiesa no menos claramente que este poder fué rehusado á Mahomet. El hijo de Abdallah responde invariablemente con la misma declaración á los judíos, á los cristianos y á los idólatras de la Meca, que con frecuencia solicitan de él y le

intiman que fundamente su autoridad con hechos sobrenaturales. (Véase *Sur.* XXI, 5, 6; VI, 7, 10, 34; XIII, 28, 34; XVII, 91-94.) He aquí lo que en este último pasaje leemos: "Los infieles dicen: Nosotros jamás te creeremos, á no ser que hagas brotar del suelo un manantial de agua viva, que un fragmento del cielo caiga sobre nosotros, ó que traigas á Dios y á los ángeles para responder de tu palabra, á menos que te veamos poseedor de una casa ó de un huerto plantado de palmeras y de viñas, y de que hagas salir torrentes de en medio de ese huerto, como no te subas á los cielos valiéndote de una escala y nos traigas de allí un libro que todos nosotros podamos leer. Respóndele: ¡Alabanza á mi Dios! ¿soy yo, pues, otra cosa que un hombre y un Apóstol?„

Pero esta confesión de impotencia, que la verdad y la necesidad arrancan al fundador del islamismo, no evitará que Renan escriba, por necesitarlo la causa del racionalismo (*Vie de Jésus*, pref. de la 13.ª ed., p. VIII): "Los milagros de Mahomet están escritos también, como los milagros de Jesús, y en verdad que las biografías árabes de Mahomet, la de Ibn-Hischam, por ejemplo, presentan carácter mucho más histórico que los Evangelios. ¿Y por esto hemos de admitir los milagros de Mahomet?„ Por lo expuesto podrá juzgarse de lo que valen semejantes afirmaciones.

2) Los mártires budistas, cuyo número, constancia, etc., quieren algunos oponernos, jamás han existido. Así lo afirman hoy los especialistas más autorizados y menos sospechosos de afectos al cristianismo.

Algunos historiadores han podido otras veces, para explicar la extinción completa y repentina del budismo en la India en el siglo VII, suponer que la habían producido sangrientas persecuciones. Pero un indianista distinguido, Mr. Barth, á quien nadie recusará, en su libro sobre las *Religiones de l'Inde*, rechaza esta hipótesis por insostenible y enteramente arbitraria. "Hasta ahora, nos dice, nunca se ha presentado un argumento formal para establecer que el budismo haya sido objeto de rigores insistentes y generales, ni antes de su completo desarrollo, ni en los días de su decadencia. Antes al contrario, los más autorizados documentos, las medallas y las inscripciones, prueban una tolerancia excepcionalmente generosa por parte de los poderes civiles. Hasta en el tiempo en que, según absurdas leyendas, Çanikara exterminara á los budistas desde el Himalaya hasta el cabo Comorin, encontramos los nombres de Príncipes vichnuitas y pertenecientes á dinastías vichnuitas, que enriquecían con sus munificencias una religión hermana del budismo, el jainismo, detestado por los brahmanes á la par del budismo, sin que los monumentos de la literatura contemporánea hayan llegado á desmentir estas indicaciones.„ (Citado según la trad. ing. del Revdo. J. Wood, Lóndres, 1882, págs. 133 y 134.)

3) No nos parece más afortunado Mr. Renan en lo que al babismo concierne. Los partidarios de esta secta panteísta, tan revolucionarios en política como novadores en religión, tomaron las armas para defenderse contra el Rey de Persia. Merced á la fuerza y á la expansión adquirida por la misma lucha, pudieron sostener un instante los ardores de un fanatismo extraordinario; mas vencidos al cabo, y habiendo visto á algunos de los suyos entregados al último suplicio, han cesado, sin haber alcanzado diez años de existencia (1847-1852), de mostrarse á la luz del día, convirtiéndose en sociedad secreta; y es más aún, se ignora si ya la secta no se ha extinguido por completo. ¿Puede establecerse de buena fe comparación entre algunos centenares de exaltados que con las armas en la mano han manifestado cierto valor en presencia de la muerte, y los mártires que el cristianismo llegó á contar durante los tres primeros siglos? En las *Acta martyrum*, editadas con tan sabia crítica por Dom Ruinart, alientan generalmente la serenidad y el reposo de la verdad, no el fanatismo; y cuando, en ocasiones, aparece la emoción, la vemos nacer de una seria convicción. Los suplicios infligidos á los primeros cristianos, lejos de paralizar la propagación del cristianismo, la hicieron más veloz y ruidosa, según la célebre expresión de Tertuliano: *Sanguis martyrum semen christianorum.*

Nos es, pues, permitido volver á nues-

tra conclusión fundada sobre el establecimiento de la Iglesia. Tal es su evidencia, que Mr. Eduardo Reuss, protestante de la escuela liberal, racionalista muy extremado, en una porción de cuestiones de crítica y de exégesis no ha podido rehusarle su asentimiento; y así es, que ha dicho: que cualesquiera que sean las obscuridades de detalle que se ciernan sobre el relato de la resurrección de Jesús, "siempre subsistirá el innegable acontecimiento de haberse establecido sobre este fundamento la Iglesia, que lleva más de dieciocho siglos de existencia, siendo, por decirlo así, un testimonio viviente, y que no se puede negar haber sido ella la que ha salido del sepulcro de Cristo con el cual, según todas las probabilidades, se hubiera, de otra suerte, quedado allí enterrada para siempre„ (*Histoire evangélique*, Paris, 1876, pág. 701).

4) El cuarto argumento en pro de la resurrección de Jesucristo nos lo suministra la misma debilidad y vacilante inconsistencia de las objeciones que se han ido presentando desde los tiempos apostólicos y que examinaremos minuciosamente en nuestra tercera parte. Verdad es que esta prueba por sí misma es meramente negativa; pero no es por eso menos propia para quien quiere reflexionar, para dar mayor fuerza á nuestra tésis. Y, en efecto, de su desarrollo aparecerá claramente que falanges de incrédulos á quienes no han faltado ciencia profunda, ni erudición muy variada, ni la firme voluntad de conseguir su intento, ni asombrosa tenacidad en la renovación de sus tentativas, jamás pudieron oponer al dogma fundamental de la apologética cristiana sino miserables argucias. Ya veremos de qué modo estos sofismas, laboriosamente inventados y presentados ingeniosamente, chocan al par con el buen sentido y con la historia; cómo han sido rebatidos y ridiculizados, en las filas mismas de la incredulidad, y de qué manera á veces fueron abandonados y renegados hasta por sus propios autores.

Entonces nos parecerá naturalísimo y por todo extremo lógico deducir de la vanidad y divergencia de estos ataques la realidad histórica del hecho contra el cual van dirigidos, porque hace mucho tiempo que tan temibles y numerosos adversarios hubieran triunfado de la resurrección de Jesús, si la resurrección de Jesús no retase por entero los ataques de la crítica.

III. Ya hemos visto las dificultades que el racionalismo propone contra nuestra tercera prueba, tomada de conjunto de los orígenes del Cristianismo. Las que ahora tenemos que señalar y refutar pudieran reducirse á tres capítulos principales, según que directamente se encaminan á negar ó poner en duda ya la muerte de Jesús, ya su vuelta á la vida, ya el valor del testimonio de los apóstoles y de los demás discípulos. Como se verá, todas *á priori* caducan por dos razones, por iniciarse todas en la arbitraria suposición de ser imposible el milagro, y porque todas desdeñan los textos auténticos y claros, para poner en lugar de ellos las hipótesis más fantásticas.

1. Primeramente, Paulo y la escuela naturalista se nos presentan y dicen: Jesús no había muerto; estuvo menos de seis horas sobre la cruz; y Josefo nos proporciona el ejemplo de un condenado que, desprendido de la cruz dentro del día, sobrevivió. Bahrdt llega á suponer que Jesús se expuso por cálculo á la crucifixión, "contando con que, inclinando á tiempo la cabeza, le bajarían pronto de la cruz, y que en seguida hombres instruídos en medicina de entre sus asociados ocultos le curarían, con objeto de entusiasmar al mismo tiempo al pueblo con la apariencia de una resurrección„ (Apud Strauss, *Vie de Jésus*, 2.ª ed. franc., tom. II, pág. 670).

Otros se limitan á atribuir este plan á sus discípulos, que, por medio de un brebaje, le producirían una muerte aparente, y le separarían oportunamente de la cruz.

1.º Casi no se necesita hacer notar que esta objeción, como las que vendrán después, únicamente procede de la necesidad de evitar á toda costa el milagro. Strauss lo confiesa ingenuamente (Ibid., pág. 668), el cual dice: "admitir que un muerto ha vuelto á la vida sería admitir una intervención inmediata de Dios en el curso regular de la vida de la naturaleza, intervención incompatible con ideas ilustradas sobre la relación de Dios con el mundo. De

este modo los modernos han establecido con mucha precisión el siguiente dilema: O Jesús no murió verdaderamente, ó no resucitó verdaderamente „.

2.º Pero en semejante sistema ¿qué caso se hace del testimonio de los cuatro Evangelistas que afirman la muerte en términos formales, y que, lo mismo que los demás, no desconocían los lentos efectos de la crucifixión? San Juan dice que los judíos, para que no estuviesen los cuerpos en la cruz el siguiente día, primero de la fiesta, y sábado, pidieron que se enviasen soldados que rompiesen las piernas á los ajusticiados, esto es, para que les diesen el golpe de gracia (XIX, 31); y, por otra parte, cuando José de Arimathea fué á pedir el cuerpo de Jesús, Pilato, según refiere san Marcos (XV, 44), se admiró de que ya hubiese muerto.

3.º El centurión, preguntado solemnemente por el gobernador, le confirmó la muerte de Jesús (Marc., XV, 44-45).

4.º Verdad es que los soldados evitaron á Jesús la rotura de las piernas porque le veían muerto, pero le hundieron en el costado el hierro de una lanza. Médicos ilustres, entre los que pueden citarse los dos Grimm, de Jena, han demostrado que este golpe, dado á un hombre tan rendido como se hallaba Jesús, después de los azotes, de la coronación de espinas, de las fatigas de la vía dolorosa, después de los sufrimientos del pretorio, muchas veces mortales por sí mismos para los pacientes, tenía que acabar con él infaliblemente; por lo demás, lo dieron precisamente para quitar pretexto á toda duda sobre la realidad de la muerte. ¡Qué escarnio suponer á ésta rodeada de delicadeza!

5.º Si hubieran puesto vivo á Jesús en el sepulcro, ¿cómo pudiera no haber muerto allí? Estando tan débil, ¿cómo hubiera resistido la opresión de sudario y ligaduras, así como el excesivo frío de una gruta cavada en la roca? Los aromas con que le sepultaron, excelentes para conservar un cadáver, no hubieran producido otro efecto, en una cueva estrecha y cerrada cuidosamente, que el de hacer morir á un vivo.

6.º Tocante al ejemplo alegado en la objeción sobre la autoridad de Josefo, Strauss ha tomado á su cargo el reducirlo á su justo valor. He aquí en qué términos lo aprecia (Obra citada, tomo II, pág. 669): "De tres hombres crucificados que, á lo que parece, fueron desprendidos de la cruz cuando todavía daban señales de vida, uno sólo se libró, á pesar de que se emplearon los recursos de la medicina con extrema diligencia. Luego es harto difícil ver de qué modo esto haga verosímil que Jesús, que fué desprendido cuando ya presentaba todas las señales de muerte, volviese á la vida, completamente por sí mismo, sin ningún auxilio médico„.

7.º ¿A quién se convencerá de que los sanhedritas permitieran que se les engañase, ó que se engañase al público sobre hecho de tanta importancia?

Esta consideración ha arrastrado el asentimiento de los mismos racionalistas. "La mejor garantía que el historiador posee sobre un punto de esta naturaleza, dice M. Renan, es el odio receloso de los enemigos de Jesús, que tenían que cuidar de que estuviese bien muerto. Cualquiera que haya podido ser en determinadas épocas el descuido de los antiguos en todo lo que pertenecía á puntualidad legal y marcha estricta de los negocios, no es posible creer que, por esta vez, los interesados dejaran de tomar algunas precauciones acerca de un asunto que tan vivamente les interesaba.„ (*Vie de Jésus*, 13.ª ed., págs. 90, 444, 445.)

Aunque, contra toda evidencia, concediésemos la incertidumbre de la muerte de Jesús, todavía tendrían que decirnos nuestros adversarios de qué manera se repuso tan pronto para salir del sepulcro sin que nadie lo advirtiese, ya por sí solo, ya con el auxilio de sus discípulos, para inmediatamente aparecer en diferentes lugares, con circunstancias no explicadas é inexplicables naturalmente, para hacer un largo viaje la noche misma del domingo, no obstante las profundas llagas de sus pies, para ir muy pronto á Galilea, y, en fin, para volver á Jerusalén y subir al cielo á los cuarenta días ó desaparecer de un modo absolutamente misterioso... Se sufre, dice un apologista, viendo las argucias por cuyo medio la conciencia humana procura huir de la certeza divina.

8.º Nada hemos dicho todavía de la

impostura que gratuítamente se atribuye á Jesús ó á sus discípulos. ¿Quién no comprende que esta suposición no es otra cosa que un nuevo absurdo? Su arbitrariedad é inverosimilitud no ha podido menos de ser reconocida por los incrédulos de más sensatez. "Nada de todo esto indican los documentos, dice Strauss (Obra citada, tomo II, pág. 670), y ninguna razón nos asiste para formar tales conjeturas;„ poco después las llama "productos monstruosos de un sistema que revuelve la historia sin freno ni regla„. Otros racionalistas hacen extensiva idéntica apreciación á toda esta objeción primera. Renán ya nos ha ofrecido su parecer motivado; oigamos ahora á M. Reuss, más explícito todavía: "La apologética puede hoy ahorrarse el trabajo de discutir seriamente algunas explicaciones ideadas otras veces para echar á un lado el milagro, tales como la suposición de un simple letargo, del cual hubiera Jesús salido poco á poco; ó la de una fantasmagoría organizada por jefes de partido ocultos, con intención de burlar á los discípulos, ó la de una mentira echada á rodar por éstos á sabiendas, y otras semejantes, tan novelescas como singulares, á las cuales ya hace mucho tiempo que hicieron justicia la Historia y la Psicología, la Fisiología y el buen gusto„ (Obra citada, pág. 701).

2. A vista de la declarada imposibilidad de negar la muerte de Cristo, la mayoría de nuestros adversarios se han arrojado sobre la misma Resurrección, para combatir su certeza histórica; y en primer término se ha preguntado por qué nadie vió á Jesús resucitar, es decir, levantarse de su fúnebre bóveda y salir de ella.

Responderemos: 1.º ¿Qué importa que no se le haya visto salir del sepulcro, si se le ha seguramente visto, oído y tocado después de haber salido? ¿No basta que en debida forma se haya comprobado su vida, después de haber comprobado debidamente su muerte? Supongamos que un hombre á quien conocimos ciego ó paralítico, al presente ve y se mueve como nosotros; ¿dudaremos de su curación pretextando que no nos hallábamos á su lado en el instante en que sus ojos se abrieron á la luz, ó cuando por primera vez sus miembros ostentaron flexibilidad y espontaneidad en el movimiento?

2.º Y si se insistiere para saber lo que pudo determinar á Jesús á salir inadvertido del sepulcro, sin pararnos en hacer observar que los guardas pudieron verle, diremos, ya que los evangelistas enmudecieron acerca de este punto: no nos toca escudriñar los motivos secretos de la Divinidad; Dios no nos debe ningunas noticias sobre esta materia. Lo que legítimamente podemos reclamar es un fundamento suficiente para nuestra fe, que haga razonable la sumisión de nuestro entendimiento. Por lo demás, los testimonios ya aducidos cumplen esta condición.

Mas, 3.º, á propósito de la objeción siguiente, daremos razones providenciales que ya aquí pudieran aplicarse.

3. También se ha dicho: Si Jesús hubiera realmente resucitado, ¿hubiérase satisfecho con aparecer á sus discípulos? ¿No era mejor que se manifestase públicamente, para de este modo quitar todo pretexto á la incredulidad y confundir á sus inicuos jueces y á sus enemigos, haciéndolos testigos oculares de su victoria sobre la muerte?

1.º Ya lo hemos dicho, y no tememos repetirlo: Jesús quería que se creyese en su Divinidad, de la que su resurrección debía ser suprema garantía; pero como no puede pedirnos ni nos pide que abdiquemos nuestra naturaleza de seres racionales dando un asentimiento sin motivo, tenía que dar, por consiguiente, á los hombres pruebas sólidas de su resurrección; y en efecto, nos las dió: ¿qué más tenemos que exigir? ¿Con qué derecho rechazaríamos una manifestación ampliamente suficiente, á pretexto de que Dios hubiera podido hacerla más brillante ó más variada? ¿Es que nos incumbe á nosotros prescribir arbitrariamente reglas á quien está muy por encima de nosotros?

2.º Si fuese admisible semejante pretensión, Jesús resucitado hubiera debido manifestarse á todas las naciones, ya que á todas las llama á la fe; hubiera debido presentarse no sólo á los magistrados y á los judíos de Jerusalén, sino á los perseguidores todos de sus discípulos, á todos los enemigos de su naciente religión, donde quiera

que estuviesen; hasta debería resucitar hoy nuevamente á vista de los incrédulos, para volverles dóciles á la voz de la Iglesia.

Luégo no habrá razón para participar de la opinión de Juan Jacobo Rousseau, cuando dice: "Yo no conozco este milagro, como los otros, sino por los hombres. ¿Quién ha visto este milagro? Hombres. ¿Quién me lo refiere? Hombres. ¡Siempre hombres entre Dios y yo! ¿No era más sencillo que me hablase por sí mismo?„ ¿Se ocultará lo que de absurdo y extravagante contienen estas consecuencias rigurosamente lógicas del principio contenido en la objeción?

3.º Que es digno de la sabiduría de Dios y conforme á los caminos ordinarios de su Providencia haber dejado en la prueba principal de la religión un punto donde la lealtad del entendimiento y la humildad puedan ejercitarse. Desearíase que en cierto modo Jesús hubiera reducido á sus enemigos al silencio por la irresistible esplendidez de su presencia gloriosa, pero esto es desconocer la manera con que sabe Dios conciliar los intereses de su misericordia con los de su justicia. Si hay necesidad de que nuestra fe esté cimentada en razón, no menos se requiere que sea meritoria, y por consiguiente, libre. En materia religiosa Dios nunca violenta nuestra voluntad, que siempre puede creer razonablemente ó con orgullo mofarse: tal es la ley eterna.

4.º ¿Si los miembros del Sanhedrin hubieran visto con sus mismos ojos á Jesús sacudiendo sus ligaduras y el sudario, y saliendo glorioso del sepulcro, hubieran todos creído en aquel Mesías ajusticiado? ¿Si Cristo resucitado hubiera recorrido las calles de Jerusalén, como lo exige Strauss, los críticos racionalistas hubieran unánimente admitido su Divividad? Tanto unos como otros hubieran imaginado mil pretextos para perseverar en su obstinación. Recuérdese la actitud de los judíos en presencia de los milagros de Jesús, que fueron atribuídos por ellos al poder del príncipe de los demonios. Recuerden aquella expresión profunda que se lee en la parábola del rico avariento: "Si á Moisés y á los profetas no los escuchan, aun cuando uno de los muertos resucite, tampoco le darían crédito„ (Luc., XVI, 31). ¿Acaso Rousseau no nos dice que si con sus propios ojos hubiera visto un milagro, es porque se habría vuelto loco? Más recientemente, M. Eusebio Salverte y M. Pecaut han declarado que un hecho de esta índole en nada modificaría su incredulidad.

4. Otras objeciones se oponen directamente al valor del testimonio principal: el de los testigos oculares.

Algunos racionalistas, que no parece sino que quieren, á falta de habilidad, echar mano de la audacia, siguiendo á Samuel Reimaro, han acusado de bribones á los Apóstoles y á los primeros discípulos; según ellos, los partidarios de Jesús pudieron llevarse su cuerpo y echar inmediatamente á rodar la especie de que había resucitado.

1.º Ya hemos respondido suficientemente á esta suposición al exponer nuestra primera prueba, demostrando que los discípulos no han querido engañarnos, y que en vano lo hubieran intentado. No lo han querido, porque nos es por demás conocida su ingenuidad, y ningún otro interés tenían sino el de saber la verdad y proceder conforme á ella; no lo hubieran podido, porque todo se oponía á la realización de semejante proyecto, así los judíos, el Gobernador y los soldados romanos, como los mismos discípulos. Ya conocemos las precauciones adoptadas por el Sanhedrín para evitar cualquier fraude. Es cierto que se insiste respecto al transcurso de quince horas, que abarcaban toda una noche, y que la sinagoga habría dejado pasar antes de haber adquirido las seguridades convenientes, porque no fué sino al siguiente día, dícese (*Altera autem die quae est post parasceven*, Matth., XXVII, 62), cuando fué sellado el sepulcro y se colocaron centinelas alrededor.

Pero, en primer lugar, ¿cabe creer que aquellos judíos tan diligentes y rencorosos no echaran una ojeada al sepulcro para asegurarse de que aquello que recelaban y querían evitar no se había efectuado? El sábado no era obstáculo para visitar el monumento, toda vez que esta acción era motivada por interés religioso, como atestiguan los doctos judíos Maimónides y José Caro.

Ahora bien; ¿no se trataba en aquel caso del bien público de toda la teocracia? Por otra parte, ¿cómo suponer que la ley sabática hubiera tenido distantes del sepulcro á los que el respeto de aquélla no impidió que penetraran en casa de Pilato? (Matth., XXVII, 62-65.) Uno y otro proceder se justificaban por idénticas consideraciones.

Además, las quince horas de intervalo no pasan de ser pura quimera. El *siguiente día* del evangelio de San Mateo indica el *sábado* legal, que comenzaba el día mismo de la muerte de Jesús, al ponerse el sol. El día de los judíos se sabe, y el *Levítico* (XXIII, 32) lo atestigua formalmente, era el tiempo comprendido entre dos puestas de sol consecutivas. La preparación del sábado, de que se habla en San Márcos (XV, 42), como en San Mateo, se terminaba con la tarde del viernes; luego, según nuestra manera de contar, el sepulcro fué sellado y custodiado desde la noche del viernes. De este modo la observación subsidiaria de los racionalistas queda reducida á la nada; pues sólo se basa sobre un error exegético.

2.º ¿Pero por qué nos detenemos en refutar una hipótesis que nuestros mismos adversarios más señalados declaran absurda? A pesar de su escepticismo universal, M. Renán no se halla muy lejos de suscribir netamente este categórico parecer (véase más arriba col. 4047) de Mr. Reuss. Según él (*Les Ap.*, pág. 40), siempre se ignorará de qué modo el cadáver de Jesús desapareció de su fúnebre bóveda; pero "apenas puede admitirse que los que con tanta fortaleza creyeron en Jesús resucitado, fuesen los mismos que habían arrebatado su cuerpo„. El precursor y maestro de Renán, Strauss, tiene mayor franqueza en sus declaraciones; así es que demuestra muy bien (*Ob. cit.*, título II, pág. 672) que la posibilidad de un engaño voluntario desaparece, tanto más cuanto que los discípulos de Jesús, muerto Él, habían perdido para siempre la esperanza. "Aunque, prosigue, ninguno de los Evangelios proviniese inmediatamente de un Apóstol de Jesús, es, no obstante, cierto, por las epístolas de Pablo y los *Hechos de los Apóstoles*, que los mismos Apóstoles tuvieron la convicción de que habían visto á Jesús resucitado„. Dos páginas después (pág. 674), opone Straus como decisiva la victoriosa respuesta de Orígenes á Celso, "que una mentira inventada por los Apóstoles mismos no hubiera podido darles tanto valor„.

5. Queda la hipótesis de una ilusión por parte de los primeros testigos de la resurrección, y á esta tabla de salvación es á la que la moderna incredulidad se ha aferrado, y sus principales representantes recurren á esta explicación, muy especialmente la escuela de Tubinga, la escuela mítica y Renán.

En conformidad con su teoría general sobre los milagros, Baur no ve en la Resurrección de Jesús sino la fe *subjetiva* de los Apóstoles *transformada en objetiva;* porque "la fe material y empírica supone la fe interna, la fe absoluta como principio„; esto es porque debe ser; éste ha sido el razonamiento de los Apóstoles, que no son realmente más que unos visionarios. (Véase monseñor Meignán, en el *Correspondant*, año 1860, págs. 420 y siguientes.)

Strauss (obra citada, tomo II, páginas 676-680) nos habla de mujeres cuyos "sentimientos se exaltaron hasta el punto de obtener una verdadera visión puramente interior y subjetiva, en tanto que para otros, y aun para asambleas enteras, un objeto exterior, algo sensible para la vista ó el oido, á veces quizás el aspecto de una persona desconocida, hizo la impresión de una manifestación ó aparición de Jesús... En el Apóstol San Pablo tenemos un ejemplo que prueba cómo fuertes impresiones producidas por la naciente comunidad cristiana pudieron exaltar hasta hacer que llegase á una cristofanía y á una revolución en los sentimientos una alma ardiente y que se había por mucho tiempo defendido contra ella, y de la misma naturaleza es, á no dudar, la impresión poderosa producida por la gran personalidad de Jesús que ha exaltado á sus discípulos inmediatos hasta visiones semejantes„.

Para Renán las dos palabras *entusiasmo* y *amor* lo explican todo. "La historia de los orígenes religiosos nos transporta á un mundo de mujeres, de niños, de cabezas ardientes ó extraviadas... El entusiasmo y el amor no conocen las situaciones sin salida... El amor

es quien ha resucitado á Jesús.„ Merced, en efecto, á *algunas palabras que recordaron del Maestro* y á la sustracción de su cuerpo, de la cual ignoramos el autor y las circunstancias, "la escasa comunión cristiana, aquel día (el domingo que siguió á la muerte de Cristo) realizó el verdadero milagro: resucitó á Jesús en su corazón por el amor ardiente que le tuvo... Sin embargo, la poderosa imaginación de María de Magdala desempeñó en aquella circunstancia un papel importantísimo... Pedro no vió sino el sepulcro vacío, el sudario y los lienzos. Sólo María amó lo bastante para exceder á la naturaleza y hacer que reviviese el fantasma del excelente Maestro. En estas clases de crisis maravillosas, ver después de los demás nada vale; todo el mérito consiste en ser el primero en ver, porque en seguida los demás ajustan su visión al tipo aceptado... Por consiguiente, la gloria de la resurrección pertenece á María de Magdala. Mejor que todos supo Magdalena afirmar su ensueño é imponer á todos la santa visión de su alma apasionada. Su gran afirmación de mujer "ha resucitado„ ha sido el fundamento de la fe de la humanidad... ¡Divino poder el del amor! ¡Sagrados momentos los en que la pasión de una alma alucinada da al mundo un Dios resucitado!„ (*Vie de Jésus* y *Les Apôtres, passim.*)

He aquí lo más fuerte que han producido los corifeos de la incredulidad contemporánea contra la realidad de la resurrección.

Por lo que más arriba hemos dicho puede ya comprenderse de parte de quién se hallan las alucinaciones y los delirios. Por lo demás, la objeción, tal como acaba de verse, ninguna novedad ofrece, sino cierta exterioridad más científica, ó la forma hábil é insinuante con que se ha presentado; en cuanto al fondo, es pura repetición de los sofismas de Celso, y su refutación se ha hecho innumerables veces. Con todo, atendido el renombre de los que han intentado rejuvenecerla, indiquemos, aunque brevemente, sus puntos flacos, aunque nos arriesguemos á repetirnos en parte.

1.° No son únicamente "mujeres, niños y cabezas ardientes ó extraviadas„ los que vieron á Cristo resucitado.

Los discípulos, por lo general, así como los once Apóstoles y San Pablo, eran hombres fríos, espíritus positivos, en ocasiones hasta groseros; tenían toda clase de interés en no engañarse en asunto de tanta gravedad y á la vez facilidad completa para conseguirlo.

Aunque hubiera sido posible la ilusión de algunas personas entusiastas bajo el influjo de una excitación transitoria, ¿no es contrario á todas las leyes de los órdenes intelectual y moral que muchedumbres numerosas y variadas, repetidas veces, mediando largos intervalos, así en Galilea como en Judea, al aire libre igual que en el Cenáculo, creyeran unánimemente, en determinados instantes, ver, oir, tocar, dar subsistencia, á medida de su gusto, á un ser que no existía más que en su imaginación? Afirmar con Renán que "es propio de los estados del alma en que se producen el éxtasis y las apariciones el ser contagiosos„, es cosa fácil; pero ¿qué crítico serio se satisfará con esta solución arbitraria, que sería la ruina de toda certeza histórica? Lejos de creer á la ligera, y de obedecer á una „sugestión„ del amor ó á "prejuicios dogmáticos„, los Apóstoles se niegan al principio á dar acogida al relato de las mujeres y de los demás testigos oculares (Marc., XVI, 11-13; Lúcas, XXIV, 11); Pedro y Juan no habían entendido todavía que, según la Escritura, el Mesías debía resucitar (Juan, XX, 9); las mujeres mismas, y en particular María Magdalena, contaban tan poco con la resurrección de Cristo, que iban para embalsamar su cuerpo, y que el primer pensamiento que tuvieron al ver abierto el sepulcro fué el de una substracción (Luc., XXIV, 4; Joan, XX, 1 y sig.); los discípulos de Emmaús se nos presentan casi como enteramente incrédulos; Tomás no quiere rendirse al testimonio unánime de sus compañeros, ni dará su asentimiento hasta que llegue á ver con sus ojos y á tocar con sus manos.

Luego los testigos inmediatos de la resurrección se hallaban con disposiciones diametralmente opuestas á las que les atribuye la objeción bajo el nombre de *fe subjetiva absoluta, de exaltación* producida por una impresión poderosa, de *entusiasmo del amor*,

antes se nos revelan como desanimados y excesivamente desconfiados. Strauss ha tenido que convenir en esto, y reconoce (Ob. cit., pág. 678) que la muerte de Jesús le quitó *momentáneamente*, en concepto de los Apóstoles, su aureola de Mesías; pero acabaron, añade, por elevarse á la comprensión del Mesías padeciendo, según se ve en San Lúcas. El cual, efectivamente, nos muestra (XXIV *passim*) que esta revolución se había operado en ellos: pero ¿de qué modo? Por el mismo Jesús, que se manifiesta á sus discípulos, que les confirma, que les descubre las profecías. Suprimid su visita, y si quitáis un milagro, no será sino para poner otro en su lugar, á saber: que la transformación de los Apóstoles es un efecto sin causa.

2.º Además, si los Apóstoles comprendieron que Jesús tenía que morir, y le creyeron resucitado, debieron asegurarse antes de todo de que verdaderamente había salido del sepulcro; esto es lo que dicen los evangelistas, en tanto que Strauss rechaza la idea de una substracción. ¿Y de qué manera se sale éste del difícil paso? Imaginando que, al morir Jesús, todos los discípulos habían huído á Galilea, y que allí fué donde se formó la creencia en la resurrección, sin que haya sido posible exhumar un cadáver para echar por tierra la fe de ellos por su base. En modo alguno niega Renán la dificultad que para él y sus amigos surge de la desaparición del cuerpo de Jesús; pero vuelve la hoja con su habitual desenfado, asegurando que es "cuestión ociosa é insoluble.„

3.º Bien se ve que la hipótesis de la ilusión, no solamente es absurda en sí misma, sino que para nada tiene en cuenta los hechos evangélicos que la imposibilitan; supone como base indispensable en el pensamiento de sus modernos preconizadores, ya el mitismo, ya la doctrina de la escuela crítica, ó bien la teoría de las leyendas, predilecta de Renán; es, por tanto, solidaria de los vicios radicales de estos diferentes sistemas.

6. Al lado de la tésis general de la ilusión, Renán pone otra, ó mejor, procura fundir y presentar la primera en una explicación, como suya, digna en un todo de este sofista de recursos tornadizos, ondulantes, contradictorios y vaporosos. Ha habido algún momento en que M. Renán ha sentido la victoriosa fuerza del testimonio de los discípulos, que no han podido ser ni víctimas, ni instrumentos del error, y he aquí lo que para eludirla ha discurrido: "La conciencia cristiana fué doble: la mitad de esta conciencia creó la ilusión de la otra media. Si los mismos discípulos hubiesen arrebatado el cuerpo y se hubiesen esparcido por la ciudad gritando: "¡Ha resucitado!„, la impostura se hubiera caracterizado; pero, indudablemente, no fueron unos mismos los que hicieron estas dos cosas... Cuando el fraude se distribuye entre muchos resulta inconsciente, ó mejor dicho, deja de ser fraude y se hace error. En casos tales, nadie engaña deliberadamente; todos engañan con la mayor inocencia. En otro tiempo no había leyenda sin engañados ni engañadores; á nuestro modo de ver, todos los colaboradores de una leyenda son á un tiempo mismo engañados y engañadores. En otros términos, un milagro supone tres condiciones:

1.º La credulidad de todos.

2.º Un poco de complacencia por parte de algunos.

3.º El consentimiento tácito del autor principal (*Vie de Jésus*, pref., páginas XXVI-XXVII.)

No intentemos seguir en todas sus variaciones é incoherencias fantásticas á este camaleón de la crítica. Pocas observaciones bastarán después de lo que dejamos dicho.

1.ª M. Renán, al escribir esto en 1867, sin duda, dió al olvido que en 1866 (*Les Apôtres*, pág. 38), había declarado que la cuestión de la desaparición del cuerpo de Jesús "era ociosa é insoluble„.

2.ª Como quiera que sea, ¿de qué le sirve separar los testigos de la resurrección en dos clases, autores unos y víctimas otros de la ilusión, estando probado que los discípulos, en general, no pueden ser colocados en ninguna de estas dos categorías? Con mayor razón se equivoca al suponer "la credulidad de todos„.

3.ª Seguidamente, ¿sería M. Renán tan bondadoso que nos explicase, pero con claridad, sencillamente, en

prosa ordinaria, sin ninguna fantasmagoría de palabras elásticas, de ideas vagas, de imágenes ondulantes, de qué manera, según su explicación, "nadie engaña deliberadamente„, de qué manera "todo el mundo engaña inocentemente„, de qué manera, si "todos son á un tiempo mismo engañados y engañadores„, se consigue que la dificultad no se duplique en lugar de resolverse?

4.ª Ultimamente, ¿cuál es el ser extraordinario, misterioso, cuyo "consentimiento tácito„ ha podido con tal frecuencia, en tantos lugares, á vista de tantos testigos, manifestar lleno de vida y de acción á un hombre "cuyo cuerpo inanimado los gusanos consumían?„ (*Les Apôtres*, pág. 39.)

7. Para debilitar los testimonios del *Nuevo Testamento* en favor de la resurrección, nos objetan las contradicciones de que estaría llena la historia de Jesús resucitado, tal como nos la presentan diversas fuentes. A primera vista, esta dificultad es la más seria de todas. Veamos lo que hemos de pensar acerca de ella.

1.º Las contradicciones de que se lamentan, aunque fuesen ciertas, no podrían originar ningún prejuicio contra nuestra tesis, y en modo alguno tendrían nuestros adversarios fundamento para servirse de ellas, toda vez que no afectarían sino á puntos accesorios, sin que jamás interesaran á lo substancial del hecho. Téngase en cuenta que nuestra demostración se dirige á los racionalistas, y que no consideramos estos escritos, sobre que nos basamos, sino como monumentos auténticos de la historia. La inspiración de estos libros y su veracidad absoluta no se discuten ahora; sólo se trata en este momento de examinar si conocemos bien todos los pormenores de la resurrección de Jesús. Nos basta que esta resurrección sea cierta, es decir, que sepamos, sin que podamos dudar de ello racionalmente, que Jesús murió, que fué sepultado, y que salió de su sepulcro animado con nueva vida. Los cuatro *Evangelios*, los *Hechos* y las *Epístolas* de San Pablo testifican unánimemente esta verdad capital. Y aunque supiéramos que entre aquellos resultaba oposición respecto á algunas circunstancias, ¿nos autorizarían las reglas de la crítica para rechazar lo substancial del testimonio de aquellos? Seguramente que no. La dificultad que se halla para conciliar en este punto los cuatro Evangelios nada contiene que merezca sorprendernos. Elíjase un acontecimiento cualquiera, y si existen tres ó cuatro narraciones algo circunstanciadas de él, se observará que difieren tanto como las de que tratamos, y que no hay mayor facilidad en concordar de un modo positivo sus pormenores; ¿y deduciremos por esto que los escritores estaban en el error ó que han querido engañar? ¿Por qué, entonces, discurrir de diversa manera cuando se trata de los historiadores de Jesús?

Así es que un crítico racionalista ya citado, M. Reuss, después de sostener que existen contradicciones en los detalles, no deja de apoyar con igual vigor el carácter histórico y divino de la resurrección de Jesús (Ob. cit., pág. 699.) "La mayor parte, dice, de las diferencias que acabamos de señalar no tienen importancia verdadera sino en cuanto nos pegamos á la letra, concediéndola en todos lados valor absoluto... Es, pues, mucho mejor atenerse á lo substancial de la narración, renunciando á la rigurosa exactitud de la concordancia... Tocante al fondo del hecho principal, esto es, de la misma resurreccion, la exégesis no puede por menos de confirmar, que nunca ni en lugar alguno expresaron los apóstoles la menor duda, la más pequeña vacilación respecto á ella. Por su parte, la apologética puede hoy evitarse la molestia de discutir seriamente algunas explicaciones en otro tiempo imaginadas para echar á un lado el milagro.„

Las mismas antilogías aparentes resultan para nosotros una garantía preciosa de la sinceridad de los evangelistas; pues si hubieran querido asegurar crédito á una ficción, hubiéranse concertado, ó por lo menos hubiéranse amoldado unos á otros con objeto de evitar toda sospecha.

2.º Esta primera respuesta basta para dar por destruída la objeción, en cuanto á su propósito de echar por tierra nuestra tesis. Estaríamos, por consiguiente, en nuestro derecho, si no pasáramos de aquí y consideráramos terminada nuestra tarea de apologista.

Sin embargo, aunque no queremos invadir el terreno de la exégesis, añadiremos que las narraciones de los evangelistas pueden harmonizarse muy bien, con tal que se les entienda como debe ser, y sobre todo, con que no se pretenda ver en ellos lo que en manera alguna contienen. Lo temerario sería afirmar que esta ó aquella coordinación es la verdadera, y que ninguna otra es posible, habiéndose roto para nosotros el hilo que juntaba aquellos datos dispersos.

Por consiguiente, nos guardaremos de buscar en ninguno de los historiadores de Jesús una relación completa y metódica de lo que siguió á la resurrección. Bien sabido es que el antiguo Oriente carecía de nuestras exigencias en cuanto á la unidad y al orden de la composición literaria. Los evangelistas no pensaron hacer una biografía en el sentido vulgar de la palabra, sino tan sólo establecer, mediante memorias acerca de la persona, de la doctrina y de las costumbres de su Maestro, un testimonio de fe. De ahí que haya en sus narraciones frecuentes lagunas, en ocasiones perceptibles á primera vista, escaso cuidado respecto á la sucesión cronológica, y carencia de pretensiones tocante á escribir de un modo sistemático. No hay, pues, de qué admirarse porque el uno refiera lo que el otro ha desatendido, porque cada uno sea más extenso unas veces y otras más conciso, porque en ocasiones el lector carezca de indicaciones para identificar ó distinguir ciertos hechos y para designar con seguridad el sitio de ellos en el tejido de la historia.

Las apariciones de Cristo resucitado fueron tan numerosas y variadas (*Act.* I, 3), realizáronse muchas con tanta resonancia, se halló, por consiguiente, el hecho mismo de la resurrección tan inquebrantablemente establecido, que los evangelistas debieron de estimar superfluo recoger los innumerables pormenores de lo ocurrido, reunir y coordinar todos los testimonios que sobre lo mismo había diseminados.

De intento, pues, omitieron muchas cosas, porque supusieron conocidas multitud de circunstancias. En ninguno de ellos se deja de observar la huella evidente de lo sobreentendido, sin lo cual serían ininteligibles ó incurrirían en groseras contradicciones. San Mateo habla (XXVIII, 16) de un monte señalado por Jesús á los apóstoles, sin que por lo demás sepamos la ocasión en que les dió aquella cita. San Juan, refiriendo (XX, 1) la primera visita de Magdalena al sepulcro, no menciona á los que la acompañaban, y sin embargo, el versículo siguiente indica con claridad que no estaba sola. San Lúcas habla desde luego incidentalmente (XXIV, 34) de una aparición de Jesús á Pedro, confirmada en la primera *Epístola á los Corinthios* (XV, 5). La misma *Epístola* menciona también una manifestación á Santiago (XV, 7); y por sí solo "este pasaje, dice Mr. Reuss (Ob. cit., pág. 701), prueba que los Evangelios no nos dan sino fragmentariamente las tradiciones primitivas, tocante á las apariciones de Jesús„.

Entre los innumerables prodigios de que todos se acordaban entonces, escogieron libremente los autores sagrados algunos rasgos que más convenían á su propósito y descuidaron lo restante. Su intento común era atestiguar la resurrección; ¿y qué es lo que para esto se necesitaba? Recordar:

1) Que en la mañana del domingo el sepulcro fué encontrado vacío.

2) Que los ángeles anunciaron la resurrección y que Jesús no tardó en confirmar su testimonio.

3) Que la duda y la desconfianza acogieron primeramente aquella noticia, y sólo cedieron ante la evidencia más irresistible.

Este triple hecho lo hallamos establecido en cada uno de los evangelistas, indudablemente sobre pruebas diversas, pero por igual manera concluyentes. Aquí, como en los demás lugares, el más preciso es San Juan. San Lucas lo que sobre todo procura es poner en claro que Jesús es Hijo de Dios é Hijo del hombre, con este doble título: Redentor de la humanidad; y parece que si cuenta tres escenas de la resurrección, es para exclamar, después de cada una de ellas: "¿por ventura no era conveniente que el Cristo padeciese todas estas cosas y entrase así en su gloria?„ Los dos primeros sinópticos son más breves todavía. San Mateo no

ve en la resurrección sino el triunfo del Mesías prometido á Israel, y el testimonio de San Marcos persevera siendo en este pasaje lo que fué desde que empezó, "el Evangelio del Hijo de Dios„. Bástanle algunos rasgos para narrar el prodigio, y en seguida el relato se precipita hacia esta conclusión, que absorbe todos los pensamientos del evangelista (XVI, 19): "Así el Señor Jesús fué elevado al cielo y está sentado á la diestra de Dios„. (Véase la *Vie de Nôtre Seigneur*, por Fouard., tomo II, pág. 458 y sig.)

Teniendo en cuenta estos principios ciertos, se conseguirá conciliar sin gran trabajo todas las divergencias aparentes. Merced á ellos, se verá que hasta en el episodio más complicado, el de las visitas de las santas mujeres al sepulcro, es posible combinar los textos de modo que formen una narración regular y harmónica en todas sus partes. He aquí cómo lo hace Patrizzi (*De Evangeliis*, lib. III, páginas 543, 544). Mientras que Jesús era sepultado, "María Magdalena y la otra María (madre de Joseph), estaban allí sentadas enfrente del sepulcro„ (Matth., XXVII, 61), y "estaban observando dónde le ponían„ (Marcos XV, 47); había con ellas otras mujeres (Luc., XXIII, 55), "y volviéndose, prepararon aromas y ungüentos: y el sábado reposaron en conformidad á la ley„. (Ib., 56).

"Y en la noche del sábado, al amanecer el primer día de la semana„, es decir, el día siguiente de la muerte de Jesús, hacia la puesta del sol "vino María Magdalena con la otra María á visitar el sepulcro„ (Matth. XXVIII, 1). En esta misma noche "María Magdalena, y María, madre de Santiago, y Salomé, compraron (nuevamente) aromas para ir á embalsamar á Jesús„ (Marc., XVI, 1). "Mas el primer día de la semana„ (Lucas, XXIV, 1, Joan, XX, 1), esto es, el mismo día, según la manera de contar de los judíos, y el día siguiente, según la nuestra, antes de la aurora, Jesús resucitó y aconteció lo que leemos en San Mateo (XXVIII, 2-4). En seguida "al amanecer, cuando todavía estaba obscuro„ (Joan, XX, 1), "muy de mañana„ (Luc., XXIV, 1), "fué María Magdalena al sepulcro„ (Joan, XX, 1); y otras muchas mujeres (Joan, XX, 2; Luc., XXIV, 1 y sig.) se hallaron allí al mismo tiempo, ya porque hubiesen llegado antes que Magdalena, ya en su compañia ó después de ella. Las cuales encontraron "apartada la piedra del sepulcro„ (Luc. XXIV, 2) y "quitada de él„. (Joan, XX, 1). María Magdalena "echó á correr y fué á estar con Simón Pedro y con aquel otro discípulo amado de Jesús„ (Joan, XX, 2); las otras se quedaron, y luego, "habiendo entrado dentro, no hallaron el cuerpo del Señor Jesús„ (Luc., XXIV, 3); mas "he aquí que se aparecieron de repente junto á ellas dos personajes con vestiduras resplandecientes„, los cuales las instruyeron de lo que había ocurrido (Lucas, XXIV, 4-8).

Entretanto, María Magdalena, que había ido á estar con Pedro y Juan, "les dijo: Han quitado al Señor del sepulcro, y no sabemos donde lo han puesto„ (Juan, XX, 2). En seguida las otras mujeres también "salieron del sepulcro, y fueron á contar todo esto (lo que habían visto y oído) á los once, y á todos los demás„ (Luc., XXIV, 9); lo cual no quiere en modo alguno decir que todas estas mujeres fueron al mismo tiempo á buscar á los discípulos congregados, porque la hora misma matinal hace poco verosímil esta suposición; lo que hubo fué diferentes comunicaciones parciales y sucesivas, hechas de grupo á grupo ó de individuo á individuo. Habiendo recibido este segundo anuncio (Juan, XX, 2; Luc., XXIV, 9-12), Pedro y Juan "fueron al sepulcro. Y corrían los dos á la par: mas el otro discípulo se adelantó corriendo más aprisa que Pedro, y llegó primero al sepulcro. Y habiéndose bajado, vió los lienzos puestos; mas no entró dentro. Llegó, pues, Simón Pedro que le venía siguiendo, (Juan, XX, 3-6), y primeramente, "bajándose, vió sólo los lienzos que estaban allí echados„ (Luc., XXIV, 12), después "entró en el sepulcro y vió los lienzos puestos y el sudario„ (Juan XX, 6-7). Entonces entró también el otro discípulo que había llegado primero al sepulcro, y vió y creyó„ (Juan, XX, 8). Es verosímil que los dos permanecieron algún tiempo cerca ó dentro del sepulcro. Mientras regresaban á la ciudad, María Magdalena, que, sin duda, siguiéndoles había vuelto al pie del Cal-

vario, "estaba fuera llorando, junto al sepulcro. Y estando allí llorando, se bajó y miró hacia el sepulcro: y vió dos ángeles vestidos de blanco, sentados el uno á la cabecera y el otro á los pies, en donde había sido puesto el cuerpo de Jesús„ (Juan, XX, 11-13); entonces fué, la primera, favorecida con una aparición de Jesús (Ib., 14-17). "Ella fué á decírselo á los que habían estado con él„ (Marc., XVI, 10; Juan, XX, 18). Ya había entrado en Jerusalén cuando otras mujeres (Matt., XXVIII, 5; Marc., XVI, 2), ignorando todavía lo ocurrido, "vienen al sepulcro, salido ya el sol„ (Marcos, XVI, 2). Visitaron el interior del sepulcro, y allí un ángel las puso al corriente de los sucesos y les mandó que llevasen la noticia de ello "á los discípulos y á Pedro„ (Matt., XXVIII, 5-7; Marc., XVI, 5-7); y de esta manera confirmar el hecho de la resurrección de Jesús, atestiguado ya por María Magdalena, pero que todavía los discípulos se obstinaban en no creer (Marc., XVI, 11). Atemorizadas las mujeres "se salieron al punto del sepulcro„ (Matheus, XXVIII, 8), y por el camino, en tanto que corrían (Ibid.), "á nadie dijeron nada„ (Marc., XVI, 8). "Y he aquí, Jesús les salió al encuentro„ y les habló... (Matt., XXVIII, 9-10).

En este ensayo de concordancia bien se vé que cada detalle tiene un puesto conveniente, y todos reunidos forman un conjunto perfectamente harmónico. Puede consultarse á Patrizzi, *loc. cit.*, acerca de las razones que hacen preferible esta disposición. No de otro modo que nosotros, el sabio exégeta no pretende que el único sistema admisible sea el suyo; pero basta que sea posible, como acabamos de demostrarlo, para que en cuanto á esta parte caiga por su base la acusación de contradicción entre los evangelistas. Y ya que esta parte es, según confesión de todos, la parte más obscura y difícil, estamos autorizados para hacer extensiva la misma conclusión á toda la historia de Jesús resucitado.

Si, con todo, alguno deseara repasar una por una y juzgar *de visu* todas las piezas del proceso, nos sería forzoso, para no salir de los límites que se nos señalan, remitirle á los grandes comentaristas y á las *Harmonías evangélicas*. Plácenos, al acabar, reproducir una juiciosa observación que M. Wallon ha hecho sobre esta materia: "Todas las respuestas, dice, (*De la croyance due à l' Evangile*, parte II, cap. VI, pág. 449), lo declaramos, no son de tal naturaleza que al darlas no se deseen otras más satisfactorias. Si se tratara de autores profanos nadie se tomaría el trabajo de discutirlas; verdad es, como fácilmente se reconocerá, que ninguno pensaría en suscitar semejantes diferencias entre autores profanos, y menos todavía en servirse de ellas para negar su autoridad. Pero ya que se sigue otro camino respecto á los escritores sagrados, hay que situarse en el mismo terreno para responder; y dado caso que la explicación no siempre estuviese dotada de la verosimilitud con que en general se nos presenta, por lo menos, no hay que negarlo, siempre sería posible; y desde entonces, por débil que fuese, sería, innegablemente, preferible á un sistema que, por semejantes dificultades, pretendiera condenar á autores cuya veracidad se halla perfectamente establecida respecto á todos los puntos verdaderamente decisivos„.

IV. *Conclusión.*—La resurrección de Jesucristo es un hecho inmenso, único, que brilla ante nuestros ojos con las claridades todas de la historia. El número, el interés, las cualidades morales, hasta los prejuicios de los testigos oculares y oficiales; la confesión implícita, pero evidente, contenida en la actitud de los judíos, enemigos encarnizados de Cristo y de su obra; la persuasión de los primeros cristianos, persuasión razonada, inquebrantable, por cuya afirmación muchísimos afrontaron los tormentos más crueles, y dieron su vida; el establecimiento mismo del cristianismo, con todas las maravillas del orden moral que lo acompañaron y que gravitan en torno de la resurrección de Cristo, como alrededor de su centro necesario, no dejan sitio para ninguna duda formal.

Todos los incrédulos, desde Celso hasta Renán, han variado del modo más asombroso á la par que significativo en las explicaciones con que intentaron rehuir la fuerza de la evidencia histórica. La escuela naturalista había

rechazado desdeñosamente la hipótesis aventurada por Celso de una ilusión por parte de los discípulos de Cristo. A su vez, Strauss se burla del sistema naturalista y regresa á la teoría de la alucinación. También Renán está por la alucinación, pero, fatigándose en hacerla verosímil, cae en las enredadas é incoherentes afirmaciones que hace poco vimos, y se refuta á sí propio. M. Reuss, que en otras cuestiones no cede en punto á racionalismo ni á Renán ni á Strauss, después de pasar revista á todas las explicaciones propuestas, se vé precisado á reconocer que ninguna merece el honor de una discusión seria, que es imposible eludir el milagro, y que la existencia misma de la Iglesia fundada sobre la fe en la resurrección de Cristo, constituye en favor de ésta un argumento invencible.

Por consiguiente, la resurrección de Cristo es un hecho que está por encima de toda contradicción, y cuya certeza la ciencia incrédula nunca llega á quebrantar.

Este prodigio ocupa manifiestamente el primer puesto entre aquellos á que Jesús apeló para confirmar la divinidad de su persona y de su misión. "A los judíos que le rodearon y le dijeron: ¿Hasta cuándo has de traer suspensa nuestra alma? Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente. Respondióles Jesús: Os lo estoy diciendo, y no lo creéis; las obras que yo hago en nombre de mi Padre, esas están dando testimonio de mí„ (*Juan*, X, 24, 25). "Decís vosotros que blasfemo; añadía (Ibid., 36-38); porque he dicho: soy hijo de Dios. Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis, pero si las hago, cuando no queráis darme crédito a mí, dádsele á mis obras, á fin de que conozcáis y creáis que el Padre está en mí y yo en el Padre.„

Pero ¿qué obra más divina, qué testimonio más auténtico del soberano Señor de la naturaleza, que la resurrección de Jesús, sobre todo después de haberla predicho Jesús del modo más positivo? Cierto, todo el que examine este hecho con la atención religiosa de que es digno, sin preocupación, sin miedo á las consecuencias teóricas ó prácticas, sin pasión, sin odio preconcebido, en él reconocerá el dedo de Dios; todo el que lo relacione con las enseñanzas de Jesús acerca de su propia naturaleza (Véase el art. *Jesucristo)*, y con la sociedad que ha fundado, no podrá rehusar á Jesús su adoración ni á la Iglesia su obediencia; todo el que ponga sobre Cristo resucitado la vista de una inteligencia leal y cuidadosa únicamente de la verdad, no podrá dejar de exclamar, como el Apóstol Santo Tomás en el feliz arrebato de una fe maduramente razonada y segura de sí misma:

"Señor mío y Dios mío.„

Entre los autores modernos que han tratado de la resurreción de Jesucristo, mencionaremos los siguientes: Hettinger, *Apología del Cristianismo*, trad. español, tom. II, conf. XV; Van Weddingen, *Les Eléments raisonnés de la religion*, cap. VI; Rutten, *Cours élémentaire d' apologétique chrétienne*, cap. XV, § 4; Sherlock *(Les Témoins de la résurrection de Jésus-Christ*; en las *Démonstrations évangéliques* de Migne, VII, pág. 725) es más antiguo, pero excelente.

Bourdaloue, en su segundo discurso sobre la resurrección de Jesucristo, desarrolla, con la ajustada lógica que se le reconoce, las pruebas de este gran milagro. Frayssinous *(Defense du christianisme,* tom. II de la edición de Louvain, pág. 167) tiene también una hermosa conferencia sobre este asunto.

Para responder á las objeciones de los racionalistas se consultará con gran fruto: Patrizzi, *De evangeliis*, lib. III, diss. LIII; Wallon, *De la croyance due à l' Evangile*, passim; Fouard, *La Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*, tom. II, lib. VII, cap. VIII y IX, y apénd. XI; finalmente, los *Examene* críticos que Monseñores Freppel y Lamy han dado de la *Vie de Jésus* de M. Renán.

J. Forget.

RESURRECCION DE LOS CUERPOS.—I. Estas palabras designan la reunión del alma y del cuerpo después de su separación por la muerte, la reconstitución del compuesto humano y también la del cuerpo y del organismo dañados por la enfermedad y la muer-

te, ó bien por la corrupción y la disolución de los elementos corporales.

La resurrección más famosa es la del divino Redentor: puede leerse lo dicho de ella en el artículo *Resurrección de Cristo*. La historia bíblica y la eclesiástica mencionan muchos casos individuales de resurrección. Si se quiere, consúltese á este respecto el artículo *Milagro*.

II. Ahora de lo que tenemos que hablar es del dogma de la resurrección general, es decir, de la creencia de los católicos en la reconstitución integral del género humano, después del fin del mundo, por la reunión de todas las almas con los mismos cuerpos que informaban y vivificaban antes de la muerte.

Claramente profesa este dogma el Antiguo Testamento por órgano de Job el Idumeo, el cual, con énfasis lleno de solemnidad y majestad, dice "¡Oh! ¿quién me diera que las palabras que voy á proferir se conservasen escritas? ¿quién me diera que se imprimieran en libro con punzón de hierro, y se esculpiesen en planchas de plomo, ó con el cincel (*hebreo:* para siempre?) se grabasen en pedernal? Porque yo sé que vive mi Redentor, y que yo he de resucitar de la tierra en el último día (y que al fin se levantará sobre el polvo); y de nuevo he de ser revestido de esta piel mía (*hebreo:* y después de la consunción de mi piel y de esto), y en mi carne (*hebreo:* de mi carne) veré á mi Dios: á quién he de ver yo mismo en persona, y no *por medio de otro*, y á quién contemplarán los *mismos* ojos míos. Esta es la esperanza que en mi pecho tengo depositada (*hebreo:* mis riñones han desfallecido en mi seno)." (Job, XIX, 23-27.) He querido tomar las variantes del texto hebreo, harto obscuro en este pasaje, de autores que no puedan ser sospechosos de parcialidad para con la Vulgata latina y respecto al dogma católico.

Ahora bien, resulta evidentemente de este texto que Job cree que resucitará corporalmente y en su propia carne; que verá con sus propios ojos á su Redentor, por cuya virtud saldrá de su corrupción y de su polvo.

Daniel (XII, 2), Ezequiel (XXXVII, 1 y sig.), los Macabeos (II Mach, VII, 1-14; XII, 43; XIV, 46), toda la nación judía, excepto los Saduceos (Matth. XXII, 23 y sig.: cfr. Act. XXIII, 6 y sig.; XXIV, 15; Joan. XI, 24, etc.), profesan explícitamente la misma fe. Jesucristo lo enseña claramente (Joan. V, 28 y sig.); sus Apóstoles repiten sus formales declaraciones (Act. IV, 2; XVII, 18; XXIV, 21; Apoc. XX, 13). Pero especialmente San Pablo es el heraldo de esta futura resurrección universal. ¿Quién no conoce las relaciones que establece entre ésta y la de Jesucristo, la minuciosa descripción que hace de ella, las comparaciones con que la sustenta, el uso moral que de ella hace para el régimen de la vida cristiana? (Rom, VIII; I Cor., VI-XV; II Cor., IV-V; I Thess., IV; Philipp., III.) Los Padres más antiguos, Atenágoras, Clemente, Hipólito, Tertuliano, Ireneo, Orígenes (véanse sus testimonios en Hurter, *Theol. dogm.* tomo III), los más antiguos símbolos y los Concilios (Ibid.) afirman en toda su extensión la doctrina católica, tal como la hemos enunciado más arriba.

III. Hé aquí las objeciones que contra ella se formulan.

1.ª No lo entienden de un mismo modo todos los católicos. Unos creen que habrá dos resurrecciones, la de los buenos, y luego, después de mil años de un reinado dichoso de Cristo con sus santos aquí abajo, la de los réprobos; otros que no habrá más que una.

Mientras unos están absolutamente seguros de que todos, tanto los buenos como los malos, resucitarán, otros lo ponen en duda. A la vez que unos dan como cierta la resurrección de los niños muertos sin bautismo, otros no tienen la misma seguridad. Iguales divergencias se notan en cuanto á la época del fin del mundo, y, por consiguiente, de la resurrección final, y tocante á la condición de los cuerpos resucitados ya gloriosos, ya réprobos, al lugar y modo del juicio final, etc.

Ahora bien, ¿doctrina tan incierta en sus detalles, puede ser cierta en lo substancial?

2.ª ¿No constituye un préstamo recibido de las teorías índicas, sobre las transmigraciones de las almas, sobre la renovación de los mundos, sobre la

sucesión panteística de las encarnaciones divinas?

3.ª No es creíble que Dios quiera hacer un milagro tan extraordinario; y ¿con qué objeto?

4.ª Hasta es dudoso que pueda hacerlo, porque si la producción de los cuerpos y de la vida que los anima se explica bien por las leyes fisiológicas y biológicas que rigen el mundo, en cambio no podría realizarse como por cambio de decoración escénica ó merced á una especie de varita mágica: la desorganización química de los cuerpos muertos no es el medio de reconstituir sus organismos desaparecidos.

5.ª Por lo demás, es sabido que, puestos los elementos orgánicos en libertad por la muerte, entran en nuevas combinaciones químicas, en que con frecuencia desempeñan una parte esencial; y si se pudiera comprender, lo que ya es muy poco comprensible, que pueda Dios encontrar y retirar de un compuesto inorgánico ó vegetal, ó, si se quiere, animal, los elementos que antes pertenecían á un cuerpo humano que se tratase de reconstituir con aquellos, de ningún modo se comprende esta reconstitución en el caso, muy posible y probablemente frecuentísimo, en que las mismas moléculas, los mismos átomos, si se quiere, hubieran sucesivamente pertenecido á dos ó más organismos humanos.

6.ª La única interpretación científicamente aceptable de este dogma, sería, por lo tanto, que las almas recibiesen nuevos cuerpos que se pareciesen á los antiguos por la semejanza de sus funciones y por la identidad de su principio vital; ó, mas sencillamente aún, que las almas tuviesen cuerpos completamente *espirituales*, como pensaba San Pablo, que fuesen su sombra, su emanación si se quiere, y que, por lo mismo, serían moralmente idénticos á los cuerpos primitivos.

7.ª Sin esta espiritualización completa de la materia, ¿dónde se pretende que tantos cuerpos resucitados hallen sobre la tierra el sitio, la ocupación y el alimento que les serían necesarios, si fuesen verdaderamente corporales?

IV.—*Respuestas.*

1.ª Los puntos esenciales y verdaderamente dogmáticos de la creencia en la resurrección general son universal é idénticamente recibidos entre los católicos; hay otros accidentales y accesorios, que pueden ser de diferente manera entendidos, sin perjuicio de la fe.

Con todo, *a*) el sistema de las dos resurrecciones y del milenarismo, corregido y atenuado de modo que concuerde con la fe, tiene tan escasas bases sólidas en la tradición exegética y doctrinal, que lo mejor será no detenerse en él. *b)* No se nos ha dejado en libertad de dudar que los malos tengan que resucitar; esta duda iría contra la fe, y ningún católico se la puede permitir. *c*) Por más que hay teólogos que piensan que la resurrección de los niños muertos sin bautismo no forma parte del dogma, lo que es discutible, no por eso dejan de considerarla como absolutamente cierta. *d*) La ignorancia en que todos nos hallamos tocante á la época de la resurrección general en nada disminuye la sobrenatural certeza que de ella tenemos: Dios ha fijado la fecha de la misma, y esto basta. *e*) San Pablo es tan explícito, tan abundante respecto á la cuestión de las condiciones en que se encontrarán los cuerpos resucitados, que nos ha dejado poco que indagar en esta materia, y aun esto poco está casi enteramente determinado por las soluciones, casi siempre unánimes, de la Teología. *f)* Fácilmente puede comprenderse el modo de la resurrección general, observando que la misma Omnipotencia divina, que ha creado los elementos de nuestros cuerpos, es la que los reconstituirá; los dispondrá conforme los había primitivamente organizado; suprimirá, no obstante, las funciones fisiológicas, ya inútiles en el estado, no de ensayo y prueba, sino de recompensa ó castigo definitivos en que entraremos; les dará, por último, propiedades y funciones nuevas, en relación con ese doble estado definitivo y perfecto. *g*) Es muy verosímil que cada hombre resucitará en el lugar en que se hallen entonces los elementos esenciales de su cuerpo. ¿Hay algo más lógico y sencillo? Y ¿qué es lo que puede encontrarse en estos detalles, que comprometa la verdad del dogma mismo?

2.ª La teoría de que este dogma tenga origen índico es una suposición en-

teramente gratuíta. En él no hay ni sombra de panteísmo y de evolucionismo, de apoteosis ni de metempsícosis, antes bien, se opone francamente á las transmigraciones y renovaciones indefinidas, que son esenciales en la filosofía del Indostán.

3.ª Numerosas son las conveniencias del milagro, en realidad muy extraordinario, que la fe nos propone en este punto, porque Dios de este modo pone trabas á los abusos criminales, á que el cuerpo humano está como fatalmente entregado por los que niegan la resurrección, y, en cambio, favorece, hasta el punto de que puedan llegar á un grado heroico, á la mortificación, la templanza, la penitencia; afirma la unidad substancial del compuesto humano, y lo coloca sobre el simple animal un poco más abajo del ángel; nos hace profundizar más en el conocimiento de nuestra doble naturaleza y del uso de sus facultades; suministra aumento de claridad y solidez a la doctrina filosófica y teológica de la inmortalidad del alma, etc. El objeto, pues, de este milagro es múltiple y se halla en perfecta relación, por una parte con la sabiduría y la bondad de Dios, y por otra con las cualidades y los habituales desfallecimientos de nuestra naturaleza.

4.ª La producción del primer ser ó de la primera pareja de cada serie orgánica no ha sido, seguramente, efecto de las leyes fisiológicas y biológicas que en la actualidad vemos funcionar. Además, este funcionamiento actual no puede pasar á los ojos de la sana razón y de la fe sin el concurso de la causa suprema, la cual ha establecido las leyes del mundo y de la vida, las hace también ejecutar, y sin ella todo movimiento físico ó vital instantáneamente se detendría en la absoluta inercia del no ser.

Esto supuesto, ¿quién se atrevería á negar á Dios el poder de rehacer Él mismo lo que Él hizo en el principio, y lo que con su concurso se realiza incesantemente? Por lo demás, la naturaleza contiene analogías que todos conocen y que demuestran que nada es tan fácil para Dios como la resurrección. Sabemos perfectamente que la corrupción del sepulcro, la disolución de los elementos corporales, no es un medio natural de devolver á los muertos la vida; por eso decimos que la resurrección general será un hecho de orden sobrenatural, para desear el cual es suficiente la naturaleza, mas no para prepararlo, y menos aún para realizarlo.

5ª. Ninguna dificultad hay para Dios en encontrar y recoger en el caos de los elementos disueltos por la conflagración final del mundo terrestre los que hayan formado parte de determinado cuerpo humano, porque su ciencia y su poder son infinitos. Cuando algún elemento haya formado sucesivamente parte de dos ó de muchos cuerpos humanos, será devuelto á aquel en que desempeñára parte esencial. Efectivamente, cada cuerpo tiene, además de los elementos, seguramente poco numerosos, que en su origen lo constituyeron, cuando el alma inteligente é inmortal se le unió por un acto divino de creación, una porción de otros elementos secundarios, sucesivos, casi fugitivos, que se han adjuntado á los primeros en los diferentes períodos de la vida fisiológica, y que no le serán en manera alguna necesarios en su vida sobrenatural de resurrección.

¿Quién probará, más aún, quién pretenderá que los elementos esenciales y primitivos, los elementos constitutivos del ser material en el hombre, hayan estado con el mismo oficio esencial en dos ó en muchos sujetos humanos? Para sostenerlo sería preciso demostrar primeramente que la generación vital nada nuevo produce, que la fecundidad de los principios generadores no pasa de aparente, y que la materia constitutiva del ser nacido de ellos nada absolutamente les debe desde el punto de vista ontológico y real; pero nunca llegará á hacerse esta demostración, porque pugnaría hasta con la experiencia y con el buen sentido. Y, siendo imposible que se haga, réstanos deducir que cada hombre tiene como propia, en su origen, cierta cantidad perfectamente individual de materia, centro y núcleo de su vida orgánica, que bien podrá disolverse por la muerte, pero que jamás podrá llegar otra vez á ser materia propia y esencial de otro ser humano. Por consiguiente, nada hay en ello que con-

tradiga en lo más leve al dogma católico de la resurrección.

6.ª Este dogma no admite como suficiente la identidad del alma en dos cuerpos simplemente semejantes; esto sería una segunda creación, una especie de encarnación, pero no una verdadera resurrección. Mucho más insuficiente aún sería la unión del alma con cuerpos incorporales, y en verdad que San Pablo de ningún modo favoreció esta absurda interpretación; su *corpus spirituale,* opuesto al *corpus animale*, es un verdadero cuerpo, pero elevado á condición nueva y *sobrenatural;* éste es el frecuente sentido de la palabra *espiritual* en la Biblia y en los Santos Padres. Ultimamente, quiero repetirlo, la identidad de la carne actual y de la carne futura no es solamente moral ó aproximada, sino rigorosa y substancial, como la revelación nos lo asegura.

7.ª Hay que procurar que la imaginación no se sustituya á la razón y á la fe en esta cuestión, ni hay por qué asustarse ligeramente del número de resucitados. Sin mencionar los cálculos hechos á este respecto por estadistas bien intencionados, únicamente diré, juntamente con la tradición católica, que las relaciones, de seguro accidentales, de los cuerpos con el espacio y la extensión, no serán ya las mismas después de la resurrección, y que los cuerpos no tendrán funciones que desempeñar, ni menoscabos que sufrir porque les sea preciso usar y procurarse alimentos.

(Consúltese Osward, *Eschatologie;* Hurter, *Theología dogmática;* Perrone, *Prœlectiones theol. dogm.;* los artículos *Cielo* é *Infierno* en este Diccionario; el artículo *Auferstehung* en el *Kirchenlexicon* de Friburgo, etc).

Dr. J. Didiot.

REVELACIÓN.—En la acepción especial en que aquí la tomamos, esta palabra expresa el acto sobrenatural por el que Dios comunica á los hombres, ya inmediatamente por sí mismo, ya por un intermedio divinamente autorizado, sus enseñanzas y su voluntad. Toda revelación de Dios á la humanidad supone, por tanto, que ésta se halla constituída en su ser natural, y dotada de capacidad, asimismo natural, de conocer por su razón y por medio de las criaturas la existencia de Dios y cierto número de sus perfecciones y preceptos. La Teología católica distingue dos categorías de revelaciones divinas:

1.ª Las que se dirigen y se imponen á la creencia de todo el género humano, éstas son las revelaciones *públicas*; ó bien, sencillamente, *la Revelación.*

2.ª Las que se encaminan á una sola alma, ó bien á determinado número de ellas, pero sin que sean objeto necesario de la fe universal; tales son las revelaciones *particulares.* En dos párrafos trataremos de estas dos clases de revelaciones.

§ I.—Revelación pública.

I. Acerca de este primer punto tenemos la enseñanza auténtica del Concilio Vaticano (Sess. III, cap. II), y ésta es la que nos importa aprender y defender aquí.

1.º "Plugo á la sabiduría y bondad de Dios revelarse á sí propio á nosotros, y descubrirnos los eternos decretos de su voluntad por medio sobrenaral, conforme á estas palabras del Apóstol: "*Dios, que en otro tiempo habló á nuestros padres en diferentes ocasiones y de muchas maneras por los Profetas, nos ha hablado últimamente en estos días, por medio de su Hijo Jesucristo.*„ (Hebr. I, 1-2.)

Así, pues, la revelación divina se divide lógicamente en dos períodos: el período judaico ó del Antiguo Testamento, y el período evangélico ó del Nuevo.

2.º "Merced á esta revelación divina, todos los hombres, aun en el estado actual de sus razas, pueden conocer prontamente, con certidumbre completa y sin error alguno, aquellas cosas divinas que de suyo no son inaccesibles á la razón humana„, pero que, abandonada á sus propias fuerzas, sólo llega á conocerlas fatigosamente y con incertidumbres y errores de todas clases. "Con todo, no es por esto por lo que la revelación es absolutamente necesaria„, pues tan sólo moralmente lo es por este concepto.

3.º Es absolutamente necesaria "porque Dios, en su infinita bondad, ha ordenado al hombre á un fin sobrenatural, es decir, á la participación de los bienes divinos, que exceden completamente á

la inteligencia humana; porque, *ni ojo alguno vió, ni oreja oyó, ni pasó á hombre por pensamiento cuáles cosas tiene Dios preparadas para aquellos que le aman*„. (I Cor., II, 9).

4.º Esta revelacion sobrenatural de objetos en parte naturales y sobrenaturales en parte está contenida en los libros santos y en las tradiciones recogidas de la enseñanza oral de Jesucristo, ó de la inspiración del Espíritu Santo, y transmitidas hasta nosotros por los Apóstoles y sucesores suyos.

5.º Por consiguiente, "si alguno dice que es imposible ó inconveniente que el hombre sea instruído por la revelación divina acerca de Dios y del culto que le es debido, ¡sea anatema!„—"Si alguno dice que el hombre no puede ser divinamente elevado á un conocimiento y á una perfección que superan su conocimiento y su perfección naturales, sino que por sí mismo puede y debe llegar al cabo, por un progreso perpetuo, á la posesión de toda verdad y de todo bien, sea anatema„.

II. A esta doctrina, cuyas pruebas sumarias obran en muchos artículos de este Diccionario (*Dios, Misterios, Escritura, Evangelios, Profecías, Iglesia*, etc.), objétase lo siguiente:

1.º Toda revelación sobrenatural es imposible, no ya porque no hay misterios, sino porque Dios no puede comunicar con el hombre de otro modo que por la creación y la razón.

2.º El hombre no puede comprender las verdades divinas, y si las comprende no son ya sobrenaturales, sino humanas.

3.º ¿A qué viene la revelación? ¿Es acaso para aumentar la ya pesada carga de nuestras obligaciones naturales respecto á Dios, y para estrechar el ya limitado círculo de nuestra libertad?

4.º Para distinguir de nuestros ensueños y alucinaciones las revelaciones divinas, necesitaríamos un criterio de que carecemos.

5.º También hay muchas revelaciones divergentes y aun contradictorias; las de los egipcios, asirios, hebreos, indios y cristianos, sin contar las interpretaciones enteramente absurdas que mil sectas y centenares de doctores ofrecen tocante á cada una de ellas. Esta confusión es para el filósofo una razón determinante para rechazarlo todo indistintamente.

6.º Concretándonos á la revelación judaica y cristiana, su existencia es, si no decimos falsa, por lo menos problemática; y si se ha efectuado, ¿en qué sitio puede asegurarse que se haya conservado de manera que hoy merezca todavía nuestra fé?

III. La respuesta que damos á estas dificultades tendrá la ventaja de completar nuestra anterior exposición de la misma doctrina de la revelación.

1.º Hay misterios (véase esta palabra), y aunque no existiesen, siempre estará de parte de Dios la posibilidad de comunicarnos su ciencia, su inteligencia de las criaturas que ha hecho, y que tan escasamente conocemos, y no, por cierto, sin grandes trabajos ni sin errores frecuentes. ¿Qué falta á Dios para esto? Ponerse en relación con nuestro espíritu, ya inmediatamente y sin ideas intermedias, ya mediatamente por ideas que nos dará ya formuladas, ó que nos sugerirá mediante fenómenos sensibles, de donde las sacaremos, como ocurre constantemente en el orden natural. ¿Acaso no es Dios lo supremo inteligible y la verdad infinita? Habiendo creado la substancia misma de nuestro entendimiento, ¿no podrá enriquecerlo con conocimientos infusos? ¿No podrá, habiendo creado los seres físicos, dar á algunos de ellos cierto particular destino ó hacerles que produzcan algún efecto simbólico del cual resulte para nosotros una enseñanza divina? Se gritará contra lo sobrenatural y contra el milagro (véase esta palabra), pero ¿qué importa? El milagro y lo sobrenatural existen, y, por consiguiente, una revelación distinta del lenguaje que Dios habla á nuestra razón por medio de la creación es de todo punto posible.

2.º No; el hombre no puede comprender, es decir, conocer de un modo adecuado las verdades divinas; pero puede en parte conocerlas de un modo inadecuado, aunque verdadero y cierto. Y seguramente no es sólo de las verdades sobrenaturales, sino de todas, sin excepción, de las que tenemos que confesar que en cuanto á su totalidad nos son desconocidas; luego si la objeción probase algo, probaría demasiado.—

Las verdades divinas, una vez reveladas al hombre y conocidas por él, son en este sentido verdades humanas, pero siguen siendo sobrenaturales y divinas en cuanto á su objeto y á su inaccesibilidad para el espíritu humano desprovisto de fe.

3.º Si la revelación aumenta nuestros deberes para con Dios, también aumenta, y en inmensa proporción, sus beneficios en cuanto á nosotros; limitando nuestra libertad intelectual, restringe nuestra libertad de ignorar y de errar; si sujeta nuestra razón, es para levantarla hasta la región sublime del mismo saber divino. ¿Hay en todo esto motivo para quejarse?

4.º Cierto, necesitamos un criterio para discernir la revelación de lo que no lo es. La Iglesia quiere de un modo positivo, así como Dios, que nos sirvamos de aquél antes de creer; *rationabile obsequium vestrum*. Ahora bien, es fácil descubrir y fácil valerse de este criterio. Pudiérasele llamar el buen sentido, la recta razón. No es sino la recta razón y el buen sentido quien nos dice: "El hecho de la aparición de Dios á Moisés sobre el monte Sinaí, es cierto; cierto también el hecho de la existencia y de la divinidad de Jesucristo, Redentor y Maestro del mundo; cierto igualmente el hecho de la existencia y de la divinidad de la Iglesia„, etc. De igual manera la recta razón, el buen sentido nos dice: "La misión de Mahomet es falsa; falsa su doctrina, ridícula, inmoral y contraria á las nociones evidentes que nuestra inteligencia posee naturalmente acerca de Dios y de sus leyes„, etc.

5.º La razón, la filosofía, al ver la multiplicidad y contradicción de los documentos que las diferentes religiones presentan como revelados, no debe afirmar de corrido que todos son falsos, sino examinar sus títulos y contenido. Los cuales, si evidentemente repugnan á los evidentes datos de la Historia y del buen sentido, deberán ser rechazados inmediatamente, y en este caso se hallan todas las revelaciones, excepto la judaico-cristiana; si no repugnan á aquellos datos, y cuentan en su favor con pruebas extrínsecas suficientes para establecer su certeza, deberán ser admitidos como verdaderos, y este es el caso de la revelación bíblica, evangélica, cristiana, en una palabra.

Resta discernir entre las diversas interpretaciones de estos documentos la sola verdadera, la única conforme con el pensamiento divino, y en este punto, la razón, la filosofía, si se quiere, reconocen sin esfuerzo las notas de la verdadera Iglesia y se deciden por el catolicismo. (Véanse los artículos *Iglesia*, *Papado.)*

Entre las pruebas extrínsecas necesarias en todo esto, figuran en primer término los milagros y las profecías (véanse *estas palabras)*, cuyas posibilidad y existencia, así como la posibilidad de su comprobación y de su distinción de las alucinaciones y supercherías que, con mayor ó menor fidelidad, los copian, no ofrecen duda á cualquier ánimo recto y serio.

La existencia de la revelación cristiana, en la cual está comprendida la antigua revelación hecha desde Adán hasta el Mesías, cuenta con pruebas históricas, naturales y sobrenaturales, enteramente aceptables. Los ataques que en estos últimos tiempos se han dirigido contra estas pruebas se muestran tan impotentes como los de los enemigos anteriores del Cristianismo, y si llegasen á conmoverlas, echarían por tierra de una vez toda certeza histórica, toda confianza en los documentos y títulos más incontestados, y ocasionarían el naufragio de cuanto hay en la ciencia humana fundado sobre el testimonio y la experiencia ajena, es decir, de la parte más considerable, si no la más obvia, y la más necesaria socialmente de todos nuestros conocimientos.

Luego el Cristianismo, como hecho histórico, es absolutamente inexpugnable, y en medio de las sectas que desgraciadamente lo dividen, la Iglesia católica es histórica y jurídicamente la única heredera de las enseñanzas y promesas divinas. (Véanse los artículos ya citados.)

§ II.—Revelaciones privadas.

I. La Iglesia católica las conceptúa:

1.º *Posibles,* toda vez que *a priori* no las desecha, cuando de someterlas á su juicio se trata.

2.º *Reales* en algunos casos, puesto

que ha autorizado y aun aprobado muchas, ya por sentencias permisivas ó laudatorias, ya por la canonización de santas personas á quienes fueron hechas, y, en fin, por la aprobación ó establecimiento de fiestas litúrgicas basadas en aquéllas.

3.° Relativamente *raras*, ya que siempre las examina, si no con desconfianza *positiva*, por lo menos con extrema circunspección.

4.° *Necesariamente subordinadas* á la revelación pública, y hasta sometidas á la jurisdicción de la Teología, que siempre es la llamada á juzgarlas á la luz de la fe católica.

5.° *Extrañas* al depósito de la revelación general y universalmente obligatoria, porque jamás considera heréticos á los que rehusan admitirlas, aunque en esto puedan á veces ser imprudentes y temerarios.

II. Parece inútil profundizar más esta materia, examinar sus detalles y discutir las razones en que se basa la doctrina que acabamos de resumir; por consiguiente, pasamos á las objeciones que más comúnmente se levantan:

1.ª Las revelaciones particulares son imposibles.

2.ª Son inútiles.

3.ª Son indiscernibles.

4.ª No pueden, sin sofisma, ser juzgadas conforme á la revelación general.

5.ª Mas bien les estaría subordinada ésta, como los protestantes han pensado.

6.ª Si son verdaderas, ¿por qué no obligan á toda la Iglesia?

III. Es falso:

1.° Que sean imposibles las revelaciones particulares, pues Dios, al verificar la revelación general, que obliga á todos los hombres, no ha perdido ni el poder ni la libertad de añadir á ella, cuando le plazca, ciertas manifestaciones de mucho menor alcance y á veces enteramente individual. En cuanto á la imposibilidad que se funda en el pretendido absurdo del milagro, ya ha sido resuelta anteriormente.

2.° Son inútiles en el sentido de que no se acrecienta con ellas la revelación pública ó universal, concedido; pero pueden ser muy útiles á las almas á quienes Dios las hace, á aquellas á quienes son comunicadas, y que á veces son por extremo numerosas, al desenvolvimiento de la fe y de la piedad en la Iglesia, á la más clara inteligencia de las verdades y de los documentos de la revelación general, al buen gobierno de las almas y aun de la Iglesia entera. Notorio ejemplo de esta múltiple utilidad son las revelaciones relativas á la devoción del Sagrado Corazón de Jesús.

3.° Es cierto, toda revelación particular debe ser examinada con arreglo á principios sólidos y rigorosos, que permitan rechazarla si aparece falsa, aceptarla si se demuestra su realidad, ó dejarla dudosa si no fuere ni seguramente falsa ni ciertamente verdadera. Estos principios son de dos órdenes, críticos y teológicos; los críticos establecen la objetividad ó la subjetividad del hecho; los teológicos muestran la conveniencia ó la oposición de los pensamientos revelados con la verdad natural evidente y con la verdad sobrenatural contenida en la infalible revelación general. Las obras de los teólogos y canonistas suministran aplicaciones numerosas de estos principios generales.

4.° ¿Por qué habría de ser un sofisma el juzgar las revelaciones particulares según la revelación pública, desde que ésta se halla probada con antelación, propuesta infaliblemente y auténticamente explicada por la Iglesia? Ahora bien, no otra cosa es lo que pasa, y buen cuidado tienen los teólogos católicos en no tomar como criterio el objeto mismo que se trata de apreciar.

5.° Muchos autores protestantes, encomendando á cada individuo el cuidado de juzgar de la divinidad y del sentido de las Escrituras, se han visto precisados á admitir la realidad de una revelación particular, hecha á cada uno con este objeto; pero el punto de que parten es puramente imaginario, su sistema es contrario á la formal doctrina de Cristo y de la tradición apostólica tocante á la interpretación de las Escrituras; finalmente, la experiencia demuestra que, á no ser que se supongan innumerables contradicciones en el espíritu revelador, los juicios emitidos por los individuos acerca de la inspiración y significación de los textos

bíblicos son tan contrarios á la verdad como inconciliables entre sí; por consiguiente, la revelación general no depende de las revelaciones particulares.

6.º Cuando son verdaderamente divinas, estas revelaciones particulares obligan á aquellos á quienes Dios ha querido obligar á que crean, y solamente á ellos. Estos son las personas á quienes han sido hechas y aquellas para las cuales es cierta su verdad histórica y teológica. El número de estas personas podrá ser mayor ó menor, según los designios y las operaciones de la divina Providencia; pero jamás comprenderá á la humanidad entera, precisamente por la razón de que no ha confiado Dios á los órganos y á los intérpretes de la revelación universal estas revelaciones particulares, siendo bien seguro que en caso de haber querido que fuesen también universalmente promulgadas é impuestas á la fe de todos, así lo hubiera efectuado.

(Consúltese Ribet, *La Mystique divine*, tomo II; P. Séraphin, *Principes de théologie mystique*; Schram, *Theologia mystica*; Verhaege, *Manuel de théologie mystique*, y antes de estas líneas, el artículo *Apariciones*, etc., etc.)

Dr. J. D.

REVOLUCIÓN.—I. Esta palabra significa:

1.º El cambio de la cosa pública, de la política humana: en este sentido general, la revolución puede ser buena ó mala, legítima ó ilegítima; y no tenemos que ocuparnos en ella.

2.º El conjunto de los hechos acaecidos en Francia desde 1789 á 1801; y esto es lo que se llama la *Revolución francesa*, y aunque principalmente trataremos de ello aquí, no será exclusivamente.

3.º El vasto sistema teórico y práctico de vida individual, familiar, social é internacional con que muchos escritores y hombres de acción se esfuerzan hace un siglo proximamente en reemplazar el sistema anterior, que se inspiraba muy señaladamente en los principios cristianos: creemos que esta es la verdadera definición de la revolución tal como la Iglesia y la Teología tienen que considerarla; y en este sentido es en el que también nosotros la vamos á examinar.

II. La revolución intenta:

1.º Llevar al hombre individual al puro racionalismo. Tal era la ilusión de Rousseau. La Iglesia no podría transigir en este punto sin negarse á sí misma y sin destruir el cristianismo. De cien años acá, todos los Papas y el Concilio Vaticano de 1870 han condenado, por lo tanto, enérgicamente esta forma de la revolución, siendo tan superfluo citar sus testimonios como justificarlos. (Véanse muchos artículos de este Diccionario.)

2.º La revolución procura descristianizar la familia, quitándole su carácter religioso, su vínculo sacramental, su indisolubilidad, hasta su unidad y su existencia, puesto que muchos revolucionarios la reemplazan en teoría, y á veces en la práctica, con el concubinato, el falansterio y el amor libre. Tampoco puede la Iglesia transigir sobre este punto, y Pío IX, así como especialmente León XIII, han afirmado con mayor energía que sus predecesores las leyes y los sagrados derechos de la familia. (Véanse los artículos *Divorcio*, *Matrimonio*.)

3.º La revolución trata de poner fuera del *funcionamiento* social á la Iglesia y su influjo, á Jesucristo y su religión, á Dios, y en fin, á todo principio espiritual; esto es lo que intentó en Francia desde 1793, lo que nuevamente procuró en París en 1870, y lo que quisiera comenzar otra vez donde quiera que pueden introducirse el materialismo y el nihilismo. Las principales manifestaciones de esta acción revolucionaria, contra la cual es evidente que la Iglesia tiene que resistir con todas sus fuerzas, son la destrucción de todos los lazos que unen á la Iglesia y al Estado, la negación del poder civil, la ruina del poder temporal de los Papas, la exageración de todas las libertades políticas llevadas hasta la más completa licencia. (Véanse los artículos *Iglesia*, *Libertad*, *Papado*, *Poder civil*, *Poder temporal*, etc.).

4.º La revolución trabaja por sustituir en las relaciones internacionales al derecho la fuerza y á la conciencia el interés, hasta destruir, si es posible, toda distinción y todo límite entre los

pueblos, que no formarían más que una inmensa sociedad sin Dios y sin alma. ¿Cabe suponer que la Iglesia pueda nunca asociarse á semejantes crímenes sociales y á tales desvaríos?

Seguramente hay diversos grados en la Revolución, y no todos los revolucionarios se adelantan hasta los extremos que acabamos de indicar; pero cabe, y conviene comprobar que la lógica refiere todas estas consecuencias á los principios del naturalismo y del racionalismo. El diablo es *lógico*, decía Dante. Con razón, pues, el Concilio Vaticano (en el Prólogo de su primera Constitución dogmática) ha relacionado la revolución contemporánea, cuyos excesos nos extremecen, con la rebelión religiosa, y con frecuencia ya entonces política y social, del siglo XVI. ¿Dónde y cómo acabará? No lo sabemos; pero la Iglesia nos afirma (ibid., y Su Santidad León XIII, *passim*) que si la sociedad humana ha de librarse de las catástrofes con que le amenaza la revolución, no será ni más ni menos sino por restituirse con sinceridad á las enseñanzas y leyes del catolicismo.

III. De las objeciones en pro de la revolución contra la Iglesia, omitimos las que se refieren á puntos de doctrina, de moral ó de historia, discutidos en otros artículos de esta obra, á los cuales podrá el lector recurrir. Las que siguen tienen un carácter especial en que tenemos que detenernos algún tiempo.

1.º La revolución es un producto fatal de la evolución del género humano.

2.º Ha nacido del progreso, engendra al progreso, y es el progreso mismo.

3.º Es el derecho esencial del hombre, que puede cambiar de régimen político cuando en ello encuentra gusto, ó, por lo menos, provecho.

4.º Es la legítima subida al poder y al bienestar de las clases hasta entonces incapacitadas ó impedidas de disfrutar del mismo.

5.º El cristianismo mismo ¿qué es en su origen sino una de las formas de la revolución?

6.º Si la revolución se halla actualmente en oposición con él, es porque indebidamente se ha transformado en institución política.

7.º La revolución sólo es antipática al clero y á los católicos, en cuanto son hostiles ó refractarios á las leyes.

8.º La revolución es, pues, un hecho muy aceptable para la Iglesia, si una y otra se avienen á mostrarse razonables.

9.º Tanto más, cuanto que la revolución ha desembarazado á la Iglesia del galicanismo y del josefismo, es decir, de la tiranía del Estado.

10. Por esto, en un raro momento de justicia y de reconocimiento, la Iglesia ha sancionado la revolución, primero, en Francia, por el Concordato de 1801, y en seguida en otras partes con hechos análogos.

IV. Dejando aparte algunos pormenores y hechos de orden histórico ó diplomático, más bien que teológico y filosófico, responderemos:

1.º La evolución fatal del linaje humano produciendo fatalmente la revolución es un delirio y á la vez un grave error contra los dogmas ciertos del gobierno del mundo por la divina Providencia y de la libertad del hombre así en sus actos públicos como privados. Lo que hay de fatal en la vida de los pueblos son las consecuencias de sus vicios y pasiones, por lo cual deben resistir contra tan funestas violencias. La revolución ha entrado en el mundo porque éste ha consentido libremente en las sugestiones del orgullo, del egoísmo y del deleite.

2.º Algunos progresos mal equilibrados y no bien regulados (véase el art. *Progreso*) han podido acompañar y aun facilitar los comienzos de la revolución, así como hoy pueden también acompañar y facilitar su desarrollo; pero ella no es, no, hija del verdadero *progreso*, no es su signo, ni su causa, ni el *progreso* mismo: así lo prueba sin contradicción el análisis que desde luego hemos hecho de sus elementos.

3.º Es falso que el hombre pueda legítimamente cambiar de régimen político por su gusto ó interés: hay principios de prudencia, de justicia, de caridad, de obediencia, que no tan fácilmente se mudan, y cuya custodia corre á cargo de la incorruptible Iglesia católica. (Véase *Poder Civil*, *Reyes*, *Sufragio Universal*.) Por lo demás, la prosperidad de los pueblos no subsiste sin

alguna estabilidad de las instituciones políticas y sociales.

4.º Es de desear, más todavía, es necesario que el bienestar se halle copiosamente distribuído en todas las clases sociales, por más que la supresión completa de la pobreza y la igualdad absoluta en el repartimiento de las riquezas sean utopias tan peligrosas como irrealizables; pero no es necesario, ni siquiera posible, que el poder sea ejercido efectiva y paralelamente por todos los ciudadanos; y sobre todo, es imposible que exista una sociedad sin autoridad y sin subordinación. Por consiguiente, para ser legítima y socialmente posible, la revolución debería abandonar algunos de sus principios fundamentales: verdad es que quizás en este caso dejaría de ser revolución.

5.º De ningún modo el Cristianismo fué, ni aun en su principio, en poco ni en mucho, un movimiento revolucionario. En efecto, no destruía ninguno de los fundamentos religiosos y sociales sobre que Dios constituyó al género humano; los recordaba, los afirmaba, los extendía, los consagraba, eso sí, indudablemente, pero sin pasar de ahí. Nuestro Señor Jesucristo y sus apóstoles dieron al César lo que era del César, por que éste se les había dado Dios, y, en verdad, que de este programa nunca se apartó la Iglesia. El sistema de política cristiana, que la revolución intenta sustituir, se practicaba, en lo que toca á la esencia, en el Antiguo Testamento y en las tradiciones de los más antiguos Patriarcas. Luego la revolución se opone á los primeros actos del Creador, por igual manera que á los últimos del Redentor.

6.º El Cristianismo ha desagradado intensísimamente á la revolución, no sólo á causa de sus relaciones exteriores con las instituciones políticas de otros tiempos, con el antiguo régimen, sino también y principalmente por causa de la oposición absoluta que le es imposible dejar de hacer á la idea generadora de la revolución, tal como la dejamos expuesta al comenzar este artículo. En Francia, á fines del siglo pasado, y en cierta época del presente, la Iglesia ha sido perseguida como Iglesia, como institución espiritual y sobrenatural, como obra de Jesucristo, y lo mismo ha pasado en otras naciones. Luego la revolución, confiéselo ó no, es anticatólica y antireligiosa.

7.º El clero y los fieles no son hostiles ó refractarios á las leyes civiles, sino cuando son malas, anticatólicas, esto es, cuando no son verdaderas leyes: si la revolución no las hiciese así, no tendría que quejarse de ellos. Pero ¿cómo ha de poder echarles en cara desconfianza y oposición, si ella misma es la que toma la iniciativa del conflicto?

8.º Harto ha probado la Iglesia en muchas ocasiones ser condescendiente, conciliadora, compasiva; que olvida fácilmente las heridas que se le han hecho y los desastres que se le han causado. Así, por ejemplo, ¿no ha borrado con mano generosísima la aterradora cuenta de las expoliaciones de que ha sido víctima de un siglo á esta parte en Francia, en América y en España? Pero la generosidad y la bondad tienen límites que no sería razonable traspasar y jamás los traspasará. Con que la revolución quisiera á su vez mostrar la misma razón, caridad y bondad, la conciliación no tardaría en verificarse. Cuando lleguemos á eso, los falsos principios y los falsos dogmas revolucionarios apenas tendrán ya influencia sobre el género humano.

9.º En efecto, la revolución ha roto algunas ligaduras bajo las cuales gemía la Iglesia, ha hecho al mismo tiempo desaparecer algunas condiciones y situaciones embarazosas, sobre todo, para el honor y la moralidad del clero secular ó regular. Sinceramente querríamos dar por ello las gracias á la revolución, pero por desgracia nos vemos precisados á consignar que nos ha proporcionado este bien sin buena intención tocante á nosotros, y que en cuanto le ha sido posible ha conservado ó forjado de nuevo aquellos grillos del antiguo régimen, las leyes y tendencias galicanas y josefinas, que debiera repudiar por completo, en vez de procurar sacar partido de ellas y provecho para sí misma.

10. Ni el Concordato de 1801 ni los siguientes son una sanción otorgada por la Iglesia á la revolución considerada en sus principios y en sus proce-

dimientos, sino tan sólo una regularización de ciertos acontecimientos nuevos que de ellos resultan. Los principios y procedimientos revolucionarios son para la Iglesia intrínsecamente malos, y, por consiguiente, mal pudiera aprobarlos: la Iglesia los sufre, los tolera, cuando no está en su mano impedirlo, y nada más. Pero los hechos nuevos, las situaciones nuevas creadas por la revolución, no todos son intrínsecamente malos; con frecuencia son indiferentes por sí mismos, y, por consiguiente, puede la Iglesia regularizarlos y sacar de ellos partido para la santificación de los pueblos. De este modo es como ha podido consentir en hacer nuevas circunscripciones metropolitanas y diocesanas, en dar nueva organización á las parroquias, en asegurar para el clero un modo nuevo de subsistencia, en conferir al gobierno un derecho de nombramiento de Obispos, etc. Mas con estas concesiones no ha pensado ni podido querer declarar legítimos los actos de injusticia y de impiedad por los cuales fueron violentamente quebrantados los antiguos vínculos de la Religión y del Estado. Esta distinción es de muchísima importancia.

(Consúltese Monseñor Sauvé, *Questions réligieuses et sociales de nôtre temps;* Mons. Freppel, *La Révolution française, à propos du centenaire de 1789;* y las recientes historias de la Iglesia durante y después de la revolución.—J.-B. Jaugey, *Accord de l'Église et de l'État.)*

Dr. J. D.

REYES *(Derecho divino de los).*— La doctrina del derecho divino de los reyes, ó la doctrina *teocrática*, es muy diferente en la enseñanza real de la Iglesia y en la opinión de los que la combaten. Las objeciones que luego examinaremos, nos señalarán cuán inexacta es la idea que del asunto se han formado éstos. Mostremos, pues, en primer lugar, de qué manera la Iglesia la entiende, y cómo la expone; pero, ante todo, dejemos aparte cierto número de hechos milagrosos, en los que algún enviado de Dios, Juez, Profeta, Dictador, Rey, como Moisés, Samuel, Saúl, David, recibe inmediatamente de Dios un poder político, cuyo caracter es evidentemente sobrenatural en su origen y en su objeto. Observemos, con todo, que, según atestigua la Historia Sagrada, este poder no es ni infalible necesariamente, ni, en todo caso, inamisible: tiene sus límites, sus restricciones, sus leyes superiores que debe respetar, sus deberes, que está obligado á cumplir.

Dejemos también aparte el poder sacerdotal, conferido milagrosamente ó no por Dios á algunos personajes, ya revestidos, ya no, de poder político; porque en el Antiguo Testamento vemos Pontífices-Reyes tales como Melquisedech y probablemente los primeros jefes de tribus, los primeros príncipes de la tierra; y en el Nuevo, vemos á los Soberanos Pontífices investidos de un poder temporal, en virtud de su cargo pontificio y de hechos históricos que providencialmente han ido á parar á la fundación del dominio territorial de la Santa Sede.—No hablemos, pues, sino del poder civil, político, que erige reyes y dinastías reales, jefes temporales de los pueblos y principados terrestres.

1.° Estos jefes, príncipes, reyes, emperadores, sean cristianos ó paganos, católicos ó heréticos, desde que sus títulos han sido regulares y su posesión se haya establecida, siempre fueron considerados por la Iglesia como investidos de una autoridad cuyas órdenes obligan en conciencia. El Nuevo Testamento está claro en este punto, y no necesito alegar textos perfectamente conocidos: fiel y terminante comentario suyo es la tradición católica.

2.° Ahora bien, ninguna autoridad puede obligar en conciencia, si no tiene un origen superior á una voluntad meramente humana, á un contrato, á un pacto, á una victoria, especialmente á un golpe de mano ó de astucia. La conciencia humana, efectivamente, es independiente de todo lo que no es Dios ó puesto sobre ella por Dios. Tal es la autoridad real, la cual se deriva de la misma autoridad divina.

3.° Pero ¿de qué modo explica la Iglesia esta derivación? ¿Enseña que, fuera de casos excepcionales, de que arriba he hablado, hay una comunicación in-

mediata de poder entre Dios y el Príncipe, con independencia de la elección nacional? Si han podido decirlo algunos teólogos, en verdad que la Iglesia jamás lo ha dicho.

Aunque consagra los reyes y los emperadores, aunque en esta ocasión les da las más graves lecciones y los más útiles consejos, aunque les desea y se esfuerza por procurarles abundantes gracias celestiales, no considera, fuera de algunos casos, que han podido ser determinados por el derecho público de la Edad Media, no considera la consagración como obligatoria para el Príncipe, como esencial á su poder ni como necesaria para la obediencia de los pueblos.

Por consiguiente, no asimila la autoridad real á una entidad sobrenatural especial é inalienable, á un carácter sacramental é indeleble como el del bautismo ó el del orden, y halla tan legítima y tan respetable la autoridad de un presidente de república suiza ó americana, como la de un rey de España ó de Portugal.

4.º Tan lejos está de enseñar la extraordinaria teoría que se le atribuye sobre el derecho divino de los reyes, que buenos teólogos han podido persuadirse de que, en el origen de los pueblos, la soberanía, en acto y forma, residía, por derecho natural, por derecho divino, en el pueblo, en la multitud, que la comunicaba, la delegaba en el soberano, único ó múltiple, que ella misma se escogía. Por consiguiente, la forma primitiva de toda sociedad, sería en este sistema la forma republicana. Otros teólogos, más autorizados quizás, piensan que al principio la multitud no poseía de este modo en acto la soberanía, sino tan solo en potencia, y que, sin embargo, ella misma se ha elegido la forma de gobierno, ha designado su soberano, y por esto mismo se ha dicho que ha recibido de Dios el poder legítimo de mandar.

Estas dos opiniones, en realidad muy diferentes de las opiniones revolucionarias de Jurieu y de Rousseau, se distribuyen la universalidad de las escuelas católicas; y ambas admiten una intervención de la nación, de la multitud, entre Dios y el soberano ó la dinastía para que este soberano ó esta dinastía sean legítimamente investidos de la suprema autoridad.

5.º Así se explica cómo en algunas circunstancias históricas la Iglesia ha podido aprobar, aconsejar, hasta provocar y ordenar destituciones de personas ó de dinastías reales; cómo ha podido aceptar ciertos cambios de régimen, algunos trastornos políticos; y cómo, sin querer causar detrimento á derechos respetables, ha podido tratar y acomodarse con gobiernos de origen revolucionario; y es porque nadie es eternamente rey, como ni presbítero ni obispo; es que hay pactos implícitos ó explícitos entre los pueblos y sus jefes, y que la violación de estos pactos puede acarrear legítimas modificaciones en la situación política de unos y de otros; es que el primero y mas esencial de estos pactos en una nación cristiana, es el que asegura el respeto á los derechos y á las leyes de Dios, á los derechos y á las leyes de la Iglesia.

6.º Sin duda, Clemente XIII (*Breve* del 17 de Septiembre de 1763) y León XIII (*Encíclica* del 20 de Junio de 1881) rechazan la teoría de Juan Jacobo, según la cual el pueblo puede siempre revocar *ad libitum* el mandato esencialmente precario que ha consentido en dar á su gobierno. Sin duda, para la Iglesia católica, el poder es *propio* del que lo ejerce como Jefe de una nación, y por ningún modo revocable á gusto y capricho del pueblo. Mas esta enseñanza en nada autoriza el despotismo ó la tiranía: la Sede apostólica ha mostrado más de una vez que sabe resistir á la opresión en teoría y en la práctica, con gran provecho de ciertos pueblos oprimidos y cruelmente hollados.

II. Hecha esta larga exposición, me parece que puedo pasar inmediatamente á la discusión de algunas objeciones imaginadas contra la teoría católica, donde encontraré ocasión de justificar más sus principios en caso necesario.

1.ª Tanto cree la Iglesia en una encarnación de la divinidad en los reyes, que manda como caso de conciencia obedecerlos.—2.ª Reconoce en ellos un carácter sagrado, que ella les confiere, y los reverencia litúrgicamente.—3.ª Prohibe tocar á su corona y á su per-

sona, porque son los ungidos del Señor.—4.ª Les atribuye derechos superiores á los demás hombres, aun en materia religiosa: porque ¿no es el rey *el Obispo de fuera*?—5.ª Considera el poder de ellos como inalienable é inamovible, como una especie de peculio familiar irrevocablemente vinculado en una dinastía.—6.ª En esto ha creído la Iglesia trabajar por su propia cuenta, pero ya comienza á enterarse de que de este modo se ha acarreado la animadversión de la democracia.

III. Hay no pocos prejuicios y hasta ignorancia en estas objeciones.

1.º Nunca creyó la Iglesia en una encarnación de la divinidad en los reyes; y, por grandes y poderosos que hayan sido, siempre los consideró como hombres y los trató como á tales, sujetándolos á todas las prescripciones de la ley divina, natural y sobrenatural. Quiere que en conciencia se les obedezca, como quiere lo mismo para todos los depositarios de cualquiera autoridad legítima, sea la que quiera: ya presidentes de república, ya jefes de ejércitos, ora magistrados civiles ó bien padres de familia.

2.º Aunque reconoce en los reyes un carácter sagrado, no por eso deja de considerarlos como simples legos, aun después de la ceremonia de su consagración. Este carácter sagrado no es, por consiguiente, ante sus ojos, sino el de la autoridad, que es realmente divina en su origen, pero que, lo repito, se halla en muchas otras personas, de haber divinizado á las cuales nadie ha acusado á la Iglesia. Respecto á ciertos honores litúrgicos tributados á algunos reyes ó emperadores, ni universal ni exclusivamente les han sido dados; no pasando de ser, en circunstancias determinadas, testimonio de un legítimo reconocimiento, provechosa atestiguación de una gran autoridad, lección elocuente para reyes y para pueblos, y nada más.

3.º Cierto, la Iglesia prohibe violar la persona ó la corona de los reyes, no principalmente á causa de su consagración (pues no todos han sido consagrados ni mucho menos), sino por su autoridad, por el bien social que resulta de la paz entre gobernantes y gobernados, por la injusticia que de ordinario anima los levantamientos populares; últimamente, por los perjuicios, las más veces inmensos, que produce un levantamiento, aunque por otra parte sea justo.

4.º Por el hecho mismo de su autoridad, los reyes y jefes de imperios tienen derechos superiores, á veces ciertas prerrogativas en las cuestiones político-religiosas; pero la Iglesia les enseña que sus obligaciones son proporcionalmente más graves y temibles que las de sus súbditos, y que están obligados á dar el ejemplo de una sumisión muy exacta y pronta á las leyes de la conciencia. No son los *Obispos de afuera*, sino para dedicarse más á proteger á la Iglesia y á las almas.

5.º La Iglesia no considera el poder de ellos como inalienable é inamovible, sea en sus personas, sea en sus dinastías. Aunque reprueba todas las rebeliones, también reprueba todas las tiranías. Cuando el contrato ó el cuasi contrato que une á un pueblo con el soberano, ó con una dinastía, está irremediablemente violado y roto por faltas ó incapacidad de esa dinastía, por los crímenes de aquel soberano, cuando la autoridad imperial ó real llega á ser causa de ruina temporal y sobre todo eterna para el pueblo; cuando el orden, en fin, no puede restablecerse, y el reinado del hombre es incompatible con el reinado de Dios, la Iglesia permite pronunciar, y en ocasiones ella misma ha pronunciado que ante la religión, en conciencia, el pacto social no existe, y que la sociedad puede acudir á otra dinastía, erigir otro soberano.

6.º Al apoyar la Iglesia con su autoridad espiritual la autoridad temporal de los reyes, jamás procedió por cálculo político é interesado. Siempre conoció los peligros que por parte de los príncipes le amenazaban, no menos que por parte de los pueblos, pues sobre este punto la ha instruído por completo la experiencia de todos los siglos. Mas lo que ella ha querido hacer, y lo que nunca dejará de querer que se haga, es conservar la noción de la autoridad necesaria á toda sociedad humana, y de su origen realmente sobrehumano. No puede la democracia pasar sin ella mejor que la aristocracia ó

la monarquía: acaso más imperiosamente la necesita, y la Iglesia, que lo sabe, no deja de acudir también en esto en su ayuda.

(Cfr. Cavagnis, *Instit. juris publici ecclesiastici*; Moulart, *l'Eglise et l'Etat*; Sauvé, *Questions réligieuses et sociales de nôtre temps*, etc.)

Dr. J. D.

RIQUEZAS ECLESIÁSTICAS.—El asunto de las riquezas eclesiásticas ha dado ocasión en todo tiempo á numerosos ataques contra la doctrina y la práctica de la Iglesia. Estos ataques pueden referirse á cuatro principales:

1.º El derecho de propiedad que pertenece á Iglesia.

2.º Las confiscaciones de que la Iglesia ha sido objeto por parte del Estado.

3.º La administración de la Hacienda eclesiástica.

4.º El concurso rentístico para el sostenimiento de la Iglesia.

1.º Ya en el siglo segundo de la era cristiana, los apostólicos defendían que el Evangelio prohibe á los cristianos, y con más razón á los clérigos, la propiedad individual; tres siglos después vemos á Pelagio y á otros varios herejes, combatidos por San Juan Crisóstomo, recriminar al clero por sus posesiones temporales [1]. Arnaldo de Brescia, en la Edad Media, predicó igual doctrina y atribuyó á los Príncipes el derecho de disponer, á su agrado, de los bienes de la Iglesia; imitáronle en sus errores Pedro Valdo, los legistas de Luis de Baviera, y, por último, Wiclef. La herejía de éste fué expresamente condenada por un decreto del Concilio de Constanza.

En nuestros días, los adversarios de la propiedad eclesiástica no basan su teoría, como sus predecesores, sobre el texto de las Escrituras, sino sobre los pretendidos derechos del Estado. Según unos, "todas las instituciones, desde la más respetable hasta la menos considerada, han recibido su existencia de la nación para el mayor bien de esta misma... y el clero es una de estas instituciones„. De este principio se deriva, como necesaria consecuencia, el derecho absoluto para la nación, es decir, para el Estado, de modificar ó de destruir la sociedad religiosa, y de confiscar sus propiedades. Según otros, el Estado, por virtud de su *dominio eminente*, puede, por causa de utilidad pública, transferir á otros ó confiscar la propiedad de las instituciones ó establecimientos públicos, en cuyo número colocan á la Iglesia. Por consiguiente, unos y otros llegan á la misma conclusión: la Iglesia recibe de la sociedad civil su derecho de poseer, y ésta puede retirárselo, ya en todo, ya en parte.

En contra de estos errores, la fe católica enseña que la Iglesia tiene el derecho de poseer, independientemente de toda concesión de la sociedad civil, y que posee con los derechos todos que caracterizan al verdadero propietario. Esta verdad surge con evidencia completa, no sólo de los dogmas revelados, sino del derecho natural y del principio de la libertad de cultos, inscrito en todas las constituciones modernas.

Lo que ningún católico puede poner en duda es que la Iglesia haya recibido del mismo Jesucristo el derecho de hacerse propietaria, porque ésta ha sido siempre expresa creencia de los Padres, de los Concilios, del clero y del pueblo cristiano. La primera prueba de la perpetuidad de esta creencia, la tenemos en la práctica constante de la Iglesia, que ha poseído en las épocas todas de su existencia bienes muebles é inmuebles, y los poseía aun en los tiempos en que todavía lo proscribían los decretos de los Emperadores, como lo demuestran la intervención de Alejandro Severo para hacer devolver á los cristianos un templo que les habían quitado, y la ley de restitución dada por Constantino; poseíalos señaladamente la Iglesia desde que las leyes civiles la protegieron y dejó caer su anatema sobre todo el que, ya príncipe, ya súbdito, echase mano á sus propiedades, y hasta llegó á declarar que el robo cometido con perjuicio de ella, constituía el pecado de sacrilegio.

Asi, pues, el clero creía y enseñaba con su conducta y con sus leyes disciplinarias, que la Iglesia ha recibido, no del Estado, sino de Dios, el derecho de poseer. El pueblo cristiano daba testimonio de sentir del mismo modo, por

[1] *Hom. IX in Ep. ad Philipp.*—Véase sobre este asunto la *Revue catholique de Louvain. Droit de propriété de l'Église*, por F. J. Moulart.

su largueza para con las iglesias y monasterios.

Por lo demás, esta verdad se halla explícitamente expuesta y defendida en los escritos de los Padres, mientras el error contrario muchas veces ha sido condenado, especialmente en el Concilio de Constanza. Esta asamblea, cuyos decretos en materia de fe fueron confirmados por la Santa Sede, anatematizó las siguientes proposiciones: "Los que enriquecen al clero obran contra el precepto del Señor. Los Príncipes pueden, si les place, quitar á la Iglesia sus bienes temporales„. El Papa Martín mandó en seguida que á toda persona sospechosa de herejía se hiciesen estas dos preguntas: "¿ Creeis que las personas eclesiásticas pueden, sin pecar, tener bienes de este mundo y posesiones temporales?—¿Creeis que los legos no pueden quitárselas por su propia autoridad, aun cuando los eclesiásticos que las poseen tuviesen mala conducta [1]?„ Esta verdad puede también demostrarse fácilmente por la prueba llamada razón teológica. En efecto, habiendo nuestro Señor Jesucristo establecido en su Iglesia un culto externo, sacramentos y sacerdotes encargados de administrarlos, de predicar el Evangelio y de regir á los fieles, ha debido de proveerla de todos los medios necesarios para cumplir su misión. Ahora bien, la Iglesia necesita templos, vasos sagrados para los santos misterios y bienes temporales para sostener á sus miembros, vestirlos, aposentarlos y prepararlos para sus sublimes funciones por medio de una educación piadosa y dedicada al estudio. Luego menester es que Jesucristo le haya dado el derecho de poseer recursos suficientes para todas estas diversas necesidades.

Pero ahí están, se dice, las limosnas cuotidianas de los fieles. Es verdad, y á falta de otras rentas, debidas son al sacerdocio; porque, según las expresiones del Apostol: ¿Quién planta viña y no come del fruto de ella? ¿Quien apacienta ganado y no come de la leche del ganado?„ [2] Mas ninguna ley impone aparentemente al clero la obligación de consumir diariamente lo que recibe, con el riesgo evidente de encontrarse sin pan al día siguiente; no hay ley que le vede proveer á sus necesidades futuras por medio de su abundancia presente; al contrario, la prudencia le hace de ello un deber, y el interés mismo de la religión lo exige; porque si el sacerdote tuviera siempre que preguntarse, ¿qué comeré mañana? ¿con qué me vestiré? es seguro que, con mucha frecuencia, las preocupaciones de sus necesidades materiales le apartarían de los cuidados, más importantes sí, pero menos apremiantes, del santo ministerio.

Por otra parte, no se ve por qué razón el pueblo cristiano, en vez de limitarse á las limosnas cotidianas, no habría de poder instituir rentas estables, de las que hiciese propietaria á la Iglesia, teniendo aquél en esto el único medio de tener un clero independiente, digno é instruído. No de otro modo lo ha comprendido siempre el pueblo cristiano. Por consiguiente, debemos admitir por todas estas razones que la voluntad de Jesucristo es que la Iglesia pueda poseer y que posea en realidad.

En cuanto á los textos invocados contra esta verdad, hay que reconocer que no constituyen una objeción seria; porque ó los que los invocan admiten la autoridad doctrinal de la Iglesia, ó la niegan: en el primer caso, es fácil la respuesta, toda vez que la Iglesia enseña al mismo tiempo que puede poseer, y que la Sagrada Escritura es inspirada; en el segundo, no tienen que ocuparse en poner acordes la enseñanza de la Iglesia y la de los sagrados Libros. Por otra parte, basta con remitir á los autores de esta objeción á la obra de los grandes comentadores, donde encontrarán respuesta para todas sus dificultades.

Pero voy á pasar á pruebas de otro orden. El derecho natural, ¿se halla, en esta cuestión, en harmonía con el derecho positivo divino, cuyos principios acabo de exponer? Yo pudiera legítimamente afirmar *á priori* que no existe entre ellos contradicción, toda vez que ambos tienen al mismo Dios por autor; pero quiero examinar la cuestión en sí misma, según los principios de la razón únicamente.

Por base de mi demostración, pon-

[1] *Bullar. Rom.*, tomo I, pág. 309, edit. Lugd., 1712.
[2] I Corinth., IX, v. 7.

dré la siguiente incontestable y gran verdad probada en muchos artículos de este DICCIONARIO: que la Iglesia no debe su orígen á la sociedad civil, y que subsiste por virtud de un derecho sobre el cual nada puede el Estado. He dicho que esta verdad es incontestable: he aquí una de las mil pruebas que lo demuestran.

El hombre, llamado á un doble fin, á la dicha temporal y á la salvación eterna, se asocia para conseguir una y otra, porque el instinto y las necesidades de su naturaleza le imponen la sociedad como un deber imperioso. De ahí se originan la sociedad civil ó el Estado y la sociedad religiosa ó la Iglesia: la primera ayudándole á vivir aquí abajo en la paz y en la dicha, que es su fin secundario, y la otra ayudándole á alcanzar la felicidad del cielo, que es su fin último. Sacrificar la sociedad religiosa á la sociedad civil, sometiéndola en cuanto á su existencia á lo que el Estado quiera, sería sacrificar el fin último al fin secundario, el término al medio, lo eterno á lo que sólo dura algún tiempo, lo cual sería á la par un crimen y una locura. Por consiguiente, la Iglesia existe por virtud de un derecho superior ó igual por lo menos al del Estado. Ahora bien: este derecho supone la capacidad de poseer, independientemente del consentimiento del Estado, porque le es imposible á la Iglesia subsistir sin bienes temporales, sin templos, sin vasos sagrados y sin rentas. El derecho á la existencia implica el derecho de poseer lo necesario para vivir; luego la razón natural exige que la Iglesia pueda llegar á ser propietaria.

Ya sé que se objeta que el Estado moderno no cree en la vida futura, que esto para él es un dogma desconocido, y que, por tanto, mi argumentación se apoya sobre un error de hecho. Esta objeción nada prueba, porque no se ha demostrado que el Estado moderno no crea en la vida futura; porque en todo caso no le es permitido ignorar esta verdad fundamental de la ley natural, y en fin, porque su ignorancia, aunque fuese excusable, no le daría ningún derecho sobre una sociedad fundada independientemente de él y con otro objeto, ni sobre la conciencia de los ciudadanos. Instituída la sociedad civil para la felicidad temporal de los hombres, no puede, sin incurrir en crímen, oponerse á que busquen la felicidad de la otra vida, ni, por consiguiente, oponerse á que formen una sociedad religiosa provista de los recursos necesarios á su existencia. El Estado es soberano, pero únicamente en la esfera de sus atribuciones; tal es el principio con harta frecuencia olvidado ó menospreciado por los enemigos de la religión, y que es preciso que se les recuerde constantemente. "Aunque la Iglesia, dice á este respecto Mr. Afre[1], nada de divino tuviese para un legislador incrédulo, desde que posee este carácter para los fieles, y en virtud de esta posesión ha regulado las costumbres, las creencias, todo el estado moral de una nación durante una larga serie de siglos, llegando á formar parte integrante de la constitución de ésta, y perteneciéndole como la lengua que habla y el aire que respira, no está en las facultades de ningún legislador el disolverla ni válida ni legítimamente, porque no le es dado decir: "No creeréis tales dogmas, no profesaréis tales otros; no rendiréis á la Divinidad más homenajes que los que yo os señalaré, por lo cual renunciaréis á los vuestros y á los de vuestros padres. A mí incumbe formar vuestra conciencia. Nada en vosotros hay que no esté bajo mi mando„.

La Iglesia tiene el derecho de poseer dentro de los límites necesarios para su existencia; este derecho está por encima de la acción del Estado, de quien no lo ha recibido y que no puede arrebatárselo: esto es lo que de consuno la razón y la fe nos enseñan; pero ¿reconocen esta verdad las constituciones modernas?

En muchas de sus disposiciones parece que la rechazan; sin embargo, en principio la aceptan casi todas. En efecto, casi todas prometen libertad y protección á los ciudadanos para el ejercicio de su culto. Ahora bien: el ejercicio y la conservación de un culto cualquiera profesado seriamente por una muchedumbre de hombres, especialmente el ejercicio y la conservación

[1] *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, capítulo I, § 4.

del culto católico, exigen que la sociedad formada por los que la profesan, posea rentas suficientes para su sostenimiento.

¿Cómo una Iglesia ó una sociedad religiosa, cómo la Iglesia católica particularmente podría ser libre, si no pudiera asegurar la manutención de sus ministros, ni darles la educación necesaria, ni tener templos y vasos sagrados, ni enviar misioneros, ni socorrer á los pobres, ni instruir á los ignorantes, cosas todas que reclaman recursos pecuniarios? Luego al proclamar las constituciones modernas la libertad de cultos, reconocen por ese mismo hecho que las Iglesias tienen el derecho de poseer, y rehusárselo en la práctica es, por parte del legislador, una inconsecuencia, al mismo tiempo que una injusticia.

Además, esto constituye una tiranía para con los ciudadanos, y cierto, la más odiosa de todas. ¡Pues qué! ¿La ley que reconoce al propietario el derecho de gastar su fortuna en empresas insensatas ó en excesos de todas clases, y le reconoce el derecho de usar y de abusar de su hacienda, esa misma ley pudiera rehusarme el derecho de consagrar una parte de lo que yo poseo á fines piadosos, en descargo de mis pecados? ¿Me negaría el derecho de fundar centros de oración ó casas de educación, el derecho de dotar los templos con rentas destinadas al sostenimiento de los ministros sagrados; el derecho de dar á la Iglesia, para que ésta, á su vez, pueda dar á los pobres? Decorar con el nombre de libertad legislación semejante sería una irrisión. Luego es cierto que las Constituciones modernas reconocen, aunque indirectamente, el derecho de poseer que la sociedad religiosa ha recibido de la naturaleza y de la institución positiva de Dios.

2.º De esta verdad se deriva una consecuencia de capital importancia, y es que ciertos Estados, al confiscar las propiedades de la Iglesia, han cometido un robo y están obligados, ya á indemnizarla, ya á restituirle lo que le han quitado. Esta conclusión desagrada á más no poder á los enemigos de la Religión; por eso han intentado rehuirla por todos los medios posibles. He aquí sus principales argumentos.

"La Iglesia, dicen, no tenía y no puede tener los derechos de un verdadero propietario, porque los donantes que la enriquecen tienen á la vista el bien público, el bien de la nación, y no ven en la Iglesia sino la distributora de sus limosnas; luego el verdadero propietario es el público ó la nación, y, cuando lo exige su interés, la nación puede retirarle á la Iglesia el cuidado que se le confió de gestionar la parte de fortuna pública depositada en sus manos„.

Este pretendido razonamiento sobre que se apoyó la Asamblea constituyente para confiscar los bienes del clero, y sobre el cual hoy mismo se basan los que justifican su comportamiento y el de los Gobiernos que lo imitan, carece de consistencia. Los bienes poseídos por la Iglesia fuéronle dados, unos con determinadas cargas, otros con el expreso deseo ó con la esperanza de que sirviesen al sostenimiento de pobres ó de escuelas, otros, por último, y estos constituían la gran masa de la fortuna eclesiástica, con el único objeto de proveer á los gastos del culto y de los ministros sagrados. Pero en todos estos casos fué á la Iglesia, y solamente á la Iglesia, á quien estos bienes fueron dados. Esta aceptó las donaciones con las cargas, bajo las reservas contenidas en su propia legislación y ajustándose á las leyes civiles de la época; por consiguiente, ha llegado á ser verdadera y única propietaria de los bienes que se le dieron. Si los donantes hubieran querido que sus bienes perteneciesen á la nación, á la nación los hubieran dado, y así lo hubieran dicho expresamente. Ahora bien; nada de esto han hecho, porque á la Iglesia es á la que han dado y declarado querer dar. Los numerosísimos actos de donación salvados de los naufragios revolucionarios suministran una prueba irrefragable de lo que consigno en este lugar. La mayor parte de los donantes son miembros del clero, y todos se propusieron con ello realizar un acto de piedad aumentando las riquezas de la Iglesia [1].

Mirabeau ha sostenido que la ley civil, al permitir al clero adquirir, lo hizo

[1] Vid. *Moines D'Occident*. Introduc., p. CXXLIII 4.ª edit.

con una cláusula implícita de devolverlo á la nación; nada más falso que esto. Contra esta suposición militan todos los datos de la historia. La idea de que la nación era propietaria de los bienes de la Iglesia y que podía reclamarlos casi no apareció sino en el siglo XVIII, en los libros de los filósofos, y no ha dejado vestigios en las leyes. Además, es contraria á la naturaleza de las cosas, porque, siendo la Iglesia una sociedad perpetua, porque responde á necesidades permanentes de la naturaleza humana, sus medios de subsistencia, como los del Estado y los de la familia, deben ser también perpetuos; he aquí por qué la ley eclesiástica declaraba inalienables los bienes de la Iglesia y la ley civil les reconocía este carácter.

En cuanto á la intención de los bienhechores de dar para siempre sus bienes á la Iglesia, y respecto á la persuasión en que se hallaban de que la ley civil les autorizaba para obrar así, nada hay más incontestable. Con frecuencia así lo expresaron formalmente; otras veces donaron bajo condición de servicios perpetuos que de la Iglesia esperaban, y nunca en verdad, al dar sus bienes al clero, entendieron que los ponían á disposición del Estado. La Iglesia adquiere hoy como adquiría otras veces; ¿y se cree que las personas piadosas cuyas munificencias la enriquecen, tengan la intención de donar al Estado? Evidentemente esta pretendida cláusula implícita de devolución á la nación no es más que un vano pretexto bajo el que Mirabeau procuraba encubrir el horror de una expoliación sacrílega.

La hacienda eclesiástica, han dicho después los apologistas de la revolución, era producto de captaciones y fraudulentas substracciones de herencias, dignas de la vindicta de las leyes; no había sido legítimamente adquirida, y de aquí la justicia con que la nación ha recogido la propiedad de aquélla. Esta calumniosa suposición es tan gratuíta como la anterior. La gran masa de los bienes del clero provenía de las donaciones hechas por Obispos, sacerdotes y monjes al entrar en religión, y por Príncipes en diversas solemnes circunstancias de su vida. Verdaderamente que en ello no había ninguna substracción fraudulenta de herencias. Otra parte provenía, á decir verdad, de legados hechos en testamentos; pero nada prueba que estos legados fueran arrancados por ilegítimas maneras, como se pretende, á la extenuada voluntad de los moribundos.

La fe católica enseña que la limosna es un medio poderoso de borrar el pecado; ¿no es, por tanto, natural que en un tiempo en que todos, grandes y pequeños, sabios é ignorantes, tenían fe, muchos quisieran aplacar por la limosna la cólera del Soberano Juez en el momento en que iban á comparecer en su presencia?

Así es que era costumbre casi universal en los siglos de fe legar algo á la Iglesia de Dios, y no veo con qué derecho se pudiera reprochar á la Iglesia haber aceptado estos legados de la piedad de sus hijos. Además, hay que tener en cuenta que los herederos no eran entonces menos ávidos que ahora, y que podían, ni más ni menos que hoy, hacer valer sus derechos ante los tribunales.

Todavía se formulan otras objeciones, más ó menos especiosas. Dícese que las riquezas del clero provenían en gran parte de los Reyes, esto es, de la nación; por consiguiente, al confiscarlas la nación no ha hecho sencillamente otra cosa que recobrar lo suyo. El principio de este razonamiento es falso y la consecuencia ilegítima.

Concretándonos á los Reyes de Francia, la Iglesia no había recibido de ellos sino una parte relativamente escasa de sus bienes; la gran porción de éstos procedía del pueblo cristiano y del clero; puede el que quiera asegurarse de ello consultando los títulos de donación reunidos en las bibliotecas públicas.

Además, lo que los Reyes donaron, aun cuando lo hubieran hecho en nombre de la nación, pasaba, por el mismo hecho de la donación, al dominio de la Iglesia, y, por consiguiente, dejaba por completo de pertenecer al Estado. Luego, al confiscar los bienes eclesiásticos, el Estado pone mano en bienes que pertenecen á otro; por consiguiente, ha robado y obligado se halla á restitución.

Pero se presentan en favor de los expoliadores otros dos argumentos, si no

más sólidos, por lo menos más especiosos. Esta expoliación, dicen los enemigos de la Iglesia, era imperiosamente exigida por el interés del Estado: *Salus populi suprema lex esto.* El Tesoro público se hallaba exhausto y era preciso de todo punto llenar sus arcas, lo cual no podía hacerse sino con los bienes de la Iglesia. Además, la propiedad estaba acumulada y amortizada en algunas manos, y urgía dividirla para activar el comercio, hacer progresar la agricultura y tornar más cómoda la vida á las masas de ciudadanos.

Examinemos atentamente la fuerza de estas dos razones, y en primer término la del Tesoro vacío.

No es cierto que no se le pudiese llenar ó poco menos, mediante empréstitos, repartimientos extraordinarios y prudente disminución de gastos, en la cual empresa seguramente la Iglesia hubiera ayudado al Estado con todo su poder. El clero ofreció espontáneamente sus bienes, como hipoteca del empréstito nacional (8 y 9 de Agosto): dos días después (el 11) cedió los diezmos, y un mes después la plata de las iglesias, cuyo precio ascendía á más de cien millones. Suponiendo que todos estos recursos no bastasen, el Estado debería dirigirse á todos los propietarios, y no exclusivamente á la Iglesia, como lo hizo. Por lo demás, aunque es obligación del Estado adoptar los medios necesarios para subvenir á sus gastos, todavía es más estricta la obligación que tiene de no robar. Ultimamente, en el supuesto de que le autorizase la necesidad (lo que de ningún modo se ha probado) á apoderarse de los bienes de la Iglesia, debe reconocerse deudor de ésta y declararse obligado á indemnizarla.

En cuanto á la necesidad de dividir la propiedad en interés de la agricultura, del comercio y del bienestar de las masas es harto dudosa. Mas supongámosla real; ¿acaso al Estado se le permite despojar al que tiene mucho, para dar á los que tienen muy poco? Esto sería puro comunismo, la destrucción de la propiedad; la consecuencia lógica de principio semejante sería que hoy, por ejemplo, el Estado puede echar mano de los capitales de los grandes establecimientos y de las más ricas familias, á pretexto de auxiliar con ellos á los obreros pobres. Por lo demás, los expoliadores no invocaron siquiera este pretexto, sino que confiscaron los bienes eclesiásticos, porque, según ellos, estos bienes pertenecían á la nación, y porque estaba en el interés de ésta recogerlos á un clero que le desagradaba, para dedicarlo á otros fines.

Dicen otros que un clero opulento, como lo era antiguamente el de la Iglesia de Francia, estaba muy en su lugar bajo un régimen en el cual el clero formaba uno de los tres órdenes del Estado y ejercía numerosos cargos públicos; pero que, habiendo la revolución destruído ese estado de cosas, justo era que la Iglesia abandonase una riqueza verdaderamente excesiva.

En este razonamiento nada hallamos que justifique la confiscación de los bienes eclesiásticos. El Estado podría pedir á la Iglesia el sacrificio de una parte de sus bienes, y entenderse con ella sobre este punto; pero despojarla, era evidentemente una injusticia. La Iglesia habia legítimamente adquirido en Francia gran influencia y considerable fortuna; privabásele de su legítimo poder y esto era un motivo quizá suficiente para quitarle obvenciones, dotaciones y pensiones que el clero recibía del tesoro público, por causa de sus funciones políticas; ¿pero podía esto ser motivo para despojarla de sus propiedades, de sus tierras, de sus casas y de sus templos?

Es el caso, se dice, que la Iglesia empleaba deplorablemente estos bienes. ¡Y qué! ¿Puede el abuso menoscabar en algo los derechos del propietario? Cierto, puede constituir una falta, un crimen, pero si destruyese el derecho del propietario, la propiedad solo sería un nombre vano. En realidad, nadie ha abusado menos que la Iglesia de la riqueza; ninguna fortuna se ha empleado en tan nobles usos como la eclesiástica, y, no obstante ciertos abusos, que no negamos, la gran masa de las rentas eclesiásticas estaba consagrada al sostenimiento de los templos, de los ministros del culto, de los pobres, de los hospitales y de las escuelas.

Otra objeción que se hace. El propietario, exclaman algunos autores, pue-

de, á su arbitrio, enajenar ó transformar sus bienes; es así que la Iglesia no tiene esta facultad ni jamás la disfrutó, luego no era verdaderamente propietaria. La respuesta es obvia. La Iglesia no puede enajenar sus propiedades sino ajustándose á la ley, y en lo que toca al ejercicio de este derecho está sometida, como otras muchas personas jurídicas, por ejemplo, universidades, hospitales y comunes, á determinadas condiciones especiales. Pero en esta restricción de la libertad de la Iglesia, es imposible que veamos una negación de su derecho de propiedad. Los mineros no pueden vender ni transformar sus propiedades, y sin embargo, nadie ha sostenido jamás que no fuesen verdaderos propietarios. Pudiera la Iglesia legítimamente quejarse de esta tutela del Estado; mas la sufre, sin que evidentemente su condescendencia afecte en lo más mínimo á su derecho.

Más aún; ante la ley civil, la Iglesia ha podido siempre enajenar sus bienes aunque con algunas dificultades, y lo puede todavía en la actualidad; por consiguiente, hoy, como siempre, ha sido considerada por el legislador como verdadera propietaria de los bienes eclesiásticos.

Queda una dificultad, la última; pero tan burda que parece inútil detenerse en ella; sin embargo, con tal frecuencia se reproduce, que importa por lo menos señalarla. La Iglesia, dícese, en realidad no posee, porque su patrimonio ni en parte ni en todo pertenece á ninguno de sus miembros, por lo cual la Iglesia no es otra cosa que usufructuaria de los bienes eclesiásticos. Los autores de esta objeción olvidan evidentemente que es susceptible de retorcerse contra todas las personas morales, los comunes, los hospitales y contra el Estado mismo, á quien, sin embargo, nadie niega la capacidad de poseer. Basta conocer los más elementales principios del Derecho, para comprender inmediatamente lo fútil de semejante sofisma.

La Iglesia es verdadera propietaria de su actual hacienda; es verdadera propietaria de los bienes que le han arrebatado las revoluciones: esto es incontestable.

Síguese de este hecho que acabamos de establecer, como consecuencia necesaria, que la sociedad civil, al confiscar los bienes eclesiásticos, ha cometido una injusticia, un *robo,* y que está obligada á restituir, á no ser que la Iglesia haya hecho dejación de sus derechos. Esta dejación se ha obtenido casi en todas partes, pero con ciertas condiciones.

Por lo que respecta á Francia, las dos principales condiciones son: que el Estado sostendrá convenientemente á los Obispos y curas (art. 14 del Concordato), y que dejará á los ciudadanos la libertad de proveer mediante fundaciones á las necesidades de la Iglesia (art. 15). Por consiguiente, lo que se ha concedido al clero es el pago de una deuda de estricta justicia, y el Gobierno que lo suprimiese cometería un nuevo robo.

Es verdad que cada año este tratamiento se somete á la discusión y al voto de las Cámaras; pero no es este un gasto que las Cámaras pueden suprimir ó restringir desmesuradamente; pueden, sí, discutir y decidir la cuantía del presupuesto de cultos, su distribución, su manera de pagar, mas no la obligación que incumbe al Estado de subvenir á las necesidades de la Iglesia. Las Cámaras están en justicia obligadas á votar el presupuesto de los Obispos y de los curas, como lo están á votar los fondos necesarios para el pago de las rentas inscritas en el gran libro de la Deuda pública.

Por consiguiente, ni el voto de las Cámaras, ni un plebiscito, pudieran, sin injusticia, suprimir el presupuesto de cultos; admitirlo sería admitir que una nación puede, por medio de una ley, dispensarse de pagar sus deudas.

3.° Mas se dice: ¿No puede el Estado someter el ejercicio de este derecho á determinadas reservas? ¿No puede imponer ciertas reglas al acrecentamiento y á la administración de los bienes eclesiásticos?

En lo que toca á la adquisición de éstos, no siempre es fácil conciliar el derecho de la Iglesia, que es imposible negar, con el derecho no menos cierto que posee el Estado de regular las formas y las condiciones de las compras, ventas, donaciones, testamentos, y, en

una palabra, de todos los actos por los que se adquiere y transmite la propiedad. Los dos principios que hay que seguir en esta índole de cuestiones son, por una parte, que el Estado no debe someter el ejercicio del derecho de adquirir, perteneciente á la Iglesia, á tales condiciones que esta divina sociedad no pueda alcanzar, ó sólo con gran dificultad lo consiga, los bienes suficientes; y, por otra, que la Iglesia debe someterse á las leyes del Estado en esta materia. La justicia de estas dos reglas es evidente, pero su aplicación no está exenta de dificultad, porque, en la práctica, es menester siempre contar poco ó mucho con la malicia y la ignorancia de los hombres. Cuando sobre este punto surgen divergencias entre las dos sociedades, el católico debe dirigir su conducta según el principio de que, en caso de conflicto, la sociedad superior, es decir, la Iglesia, es la que debe prevalecer.

Acaso se hallará que doy mucha parte á la acción del Estado, permitiéndole colocar á la Iglesia fuera del Derecho común y someter á restricciones especiales su derecho de adquirir; con todo, no creo que se pueda rehusar á la autoridad civil el derecho que acabo de reconocerle, y comprendo que en determinadas circunstancias el interés público le aconseja verdaderamente usar de este derecho con la mesura conveniente.

Es cierto, en efecto, que la hacienda eclesiástica puede llegar á ser excesiva, y que el exceso de esta fortuna, sobre todo cuando consiste en tierras, puede ofrecer serios inconvenientes, tanto para la sociedad civil como para la Iglesia misma. La Iglesia no muere, no contrae deudas ni enajena sino con gran dificultad, acrecienta su patrimonio por continuada manera y llega con lentitud, pero seguramente, á la riqueza. Paréceme difícil negar que en ciertas épocas y comarcas, esta riqueza no haya sido algo excesiva, pues estorbaba á la suficiente división de la propiedad territorial, y suscitaba contra la Iglesia la celosa codicia del pueblo y de los Príncipes. En esto, por lo demás, la condición de la Iglesia era idéntica á la de la nobleza en otros tiempos.

Bien sé que aquí se trata de un peligro que quizás nunca se realizará, y que, cierto, la generación actual no conocerá; no se me oculta que el riesgo contrario es precisamente el que hoy amenaza, la indigencia de la Iglesia; pero las consideraciones expuestas no carecen de fundamento, y pueden servir para justificar algunas disposiciones de nuestros Códigos. Digo "algunas", porque muchas otras son evidentemente exageradas y colocan á la Iglesia en la imposibilidad moral de adquirir una fortuna suficiente.

El Estado, no contento con poner trabas al acrecentamiento de la Hacienda eclesiástica, reivindica todavía su administración, que por derecho natural pertenece á la Iglesia, porque ésta es la sola propietaria de sus bienes; sin embargo, los legistas invocan en favor de las pretensiones del Estado diversos motivos de muy distinto valor, que importa dar á conocer: El primero de éstos es el interés de la agricultura, de la industria y, en general, de la prosperidad pública. El clero, dicen, no sabe cultivar sus tierras, ni servir con sus capitales á la industria, y las riquezas que retiene permanecen improductivas en sus manos; es, pues, materia de público interés que el Estado intervenga en la gestión de los bienes eclesiásticos para poner en movimiento estas fuerzas, que en otro caso resultarían perdidas para la riqueza nacional.

Este argumento no resiste al examen, y el que quiera se convencerá de ello recorriendo la lista de los resultados obtenidos por el clero y por las instituciones religiosas en lo tocante á la agricultura y aún á la industria. El divino Fundador de la Iglesia no la ha encargado del progreso de la agricultura y de la industria; pero el bien de las almas, el honor de la Religión y su propio interés obligan estrictamente al clero, especialmente cuando reune grandes propiedades, á no quedarse á la zaga del progreso material que se realiza en el mundo. Obligación es esta á la que nunca ha faltado, y así la intervención del Estado en la gestión de los bienes eclesiásticos ofrecería, aun bajo este respecto, más inconvenientes que ventajas. El motivo del público in-

terés no autoriza, por consiguiente, en modo alguno al Estado para que dificulte á la Iglesia la libre administración de sus bienes.

Los defensores de la omnipotencia del Estado invocan, en segundo lugar, el interés mismo del pueblo cristiano, y dicen: La mala administración de la fortuna eclesiástica puede privar á los católicos de una parte de los servicios religiosos á que tienen derecho, ó precisarles moralmente á nuevos sacrificios, que una buena administración hubiera hecho innecesarios; el Estado, pues, encargado de velar por los intereses de aquéllos, tiene el derecho de atender á que los bienes destinados al sostenimiento del culto y de las obras pías no se dilapiden ni se destinen por el clero á otros usos.

Esta pretensión del Estado es tan injuriosa para la Iglesia, como poco fundada. La Iglesia es independiente y usa de sus bienes como le place, mirando al interés de la gloria de Dios y de la salvación de las almas; ella sola juzga en este punto de lo que conviene ó no á los intereses religiosos del pueblo católico; el Estado es radicalnente incapaz de juzgar acerca de ello, y su derecho se limita á ayudar á la Iglesia, si ésta lo solicita, y á recibir sus instrucciones. Si algunos de los que por la Iglesia han sido encargados de administrar sus bienes cometen abusos, únicamente á la autoridad eclesiástica corresponde restablecer el órden perturbado en este punto. Mas hoy alega el Estado otro motivo de intervención que no carece de fuerza.

Después de las expoliaciones sacrílegas de que la Iglesia ha sido víctima, el Estado expoliador se ha comprometido casi en todas partes, y sobre todo en Francia, á subvenir á los gastos del culto que los miserables restos de la riqueza eclesiástica no pudiesen cubrir. Resulta de esta disposición que las subvenciones reclamadas al Tesoro público aumentan ó disminuyen según la mala ó buena gestión de los bienes eclesiásticos; por consiguiente, el Estado tiene serio interés en que esta gestión sea prudente y acertada, en que las sumas que él apronta sean útil y discretamente aplicadas. Parece, pues, que por esta razón no se le puede rehusar cierta parte de influencia en la administración de los bienes eclesiásticos.

¿Qué parte debe ser esta? No es fácil determinarla, porque tiene que variar con arreglo á la índole y cuantía de las subvenciones acordadas por el Estado, y también según las legislaciones de los diversos países. Unicamente puede, en general, decirse que la intervención del Estado debe ser de tal naturaleza que la Iglesia no se sienta de un modo serio estorbada en la distribución de sus rentas, y que se limite aquélla á prevenir los abusos que hiciesen necesarias subvenciones muy considerables.

4.° Con estas cuestiones se relaciona otra de menos importancia práctica, pero que con mucha frecuencia es objeto de muy vivas discusiones entre católicos y librepensadores.

Hoy, en casi todos los países de Europa, la Iglesia vive de los restos de su antiguo bienestar y de las indemnizaciones que le pagan los Gobiernos; fuera de Europa vive, las más veces, de los recursos que le proporciona la caridad de sus hijos. En estas condiciones, la Iglesia vive pobremente, como su divino Fundador: con su pan de cada día, se da por contenta. Mas ¿acaso no tendrá derecho de contar para su subsistencia con el concurso de la sociedad civil? El Estado, aparte de la obligación de restituir que tiene en todos los países en que ha despojado á la sociedad religiosa, ¿no está obligado á subvenir al sostenimiento del culto?

Si se tratase de un Estado católico que gozase de la unidad religiosa, la respuesta fuera fácil; pero supongamos un Estado, como Francia, en el que todas las religiones son ó pueden ser profesadas, y en que la ley deja á todo ciudadano la libertad de no profesar culto alguno; pues bien, aun en este país, hasta en Francia, digo que el Estado estaría obligado á subvenir á los gastos del culto. En efecto, el interés de la paz pública y de las costumbres reclama que se satisfagan las necesidades religiosas de las poblaciones, y los ciudadanos tienen el derecho de exigir que el Estado les preste su concurso en esto, de igual manera que pueden exigir que les proporcione, según sus recursos, los medios de instruir á sus hijos.

Ahora bien, ¿cómo contribuiría el Estado á la satisfacción de estas necesidades, sino facilitando su concurso rentístico, cuando hace falta para el sostenimiento del culto que la mayoría de los ciudadanos, ó por lo menos notable parte de ellos, han escogido?

Además, el presupuesto de cultos, aun en nuestra hipótesis, no sería, como muchas veces se imagina, un don gratuíto que la sociedad civil haría á la sociedad religiosa; sólo sería una débil muestra de reconocimiento por los beneficios que de ella recibe, porque ¿quién sino la religión conserva en una nación las buenas costumbres, el orden y la paz? Los Estados consagran todos los años centenares de millones á los gastos del ejército, de los tribunales y de la instrucción pública, sin que por esto nadie los alabe; ¿por qué entonces esos clamores contra las exiguas sumas concedidas al sostenimiento del culto? Está, sin embargo, muy averiguado que sin religión jamás nación alguna pudo vivir. Es evidente que en el fondo de estos ataques no hay sino odio á la religión ó una ignorancia inexcusable. Y, en efecto, ¿quién, pudiera quejarse si el Estado subviniera en caso preciso á las necesidades de la Iglesia? No ciertamente los judíos; ni los protestantes, que perciben del Tesoro público más abundantemente que los católicos, sino los librepensadores, es decir, los ciudadanos sin religión; mas estos no figuran en la masa de la nación sino como ínfima minoría.

Pero, en fin, se dirá que el Estado cometería una injusticia con esta minoría, pues la precisaría á pagar en parte con su dinero una institución de que no gusta, que no necesita y que detesta. Así raciocinan los librepensadores, mas su argumento cae por su base. En todos los Estados cabe hoy considerar divididos en materia religiosa á todos los ciudadanos en dos clases: los ciudadanos que profesan una religión y los que no profesan ninguna. Los primeros, que forman una imponente mayoría, piden que el Estado sea religioso como ellos, y, por consiguiente, contribuya al sostenimiento del culto; los segundos, que están en minoría, piden que el Estado sea irreligioso ó indiferente como ellos, y que, por tanto, no contribuya al sostenimiento del culto. Como no existe término medio, y hay que ser ó religioso ó indiferente, es evidente que el Estado cometería una injusticia prefiriendo la opinión de la minoría á la de la mayoría.

Así es, que aun admitiendo, lo que es falso, que el Estado pueda *a priori* ser religioso ó indiferente, todavía hoy se halla obligado en todos los países á ser religioso, porque esta es la voluntad de la mayoría de los ciudadanos.

Coloquémonos en otro punto de vista. ¿No se puede considerar al Estado como un intermedio encargado de centralizar todos los esfuerzos hechos por los ciudadanos que profesan una religión, para subvenir á los gastos de su culto, así como centraliza los esfuerzos que hacen para resistir á los enemigos exteriores, para reprimir el desorden interior, para que instruya á sus hijos, para extender el comercio, etc.? Hasta se puede decir que ésta es una de las principales razones de ser de la sociedad civil. ¿Bastará, pues, que algunos así lo quieran para impedirle que cumpla sus obligaciones respecto á la mayoría en lo que concierne á la religión?

Hay quienes no quieren absolutamente la guerra, y, sin embargo, con su dinero se costean los ejércitos permanentes, la construcción de fortalezas y la fabricación de armas, sin que tengan el derecho de quejarse.

Cuando dos intereses se encuentran en oposición en un Estado, y hay que satisfacer uno ú otro, sería injusto, entre cosas por lo demás iguales, satisfacer el interés de exigua minoría sacrificando el del mayor número. Este es uno de los inconvenientes inevitables del estado social; pero inconveniente que es justo soportar si se quiere disfrutar de las ventajas que ofrece, en cambio, la vida en sociedad.

Resumiendo lo que hemos dicho, el presupuesto de cultos es casi en todas partes una deuda de estricta justicia contraída con la Iglesia por el Estado; no lastima derechos de nadie, y, dentro de los límites trazados por el Concordato, el sostenimiento del culto es una obligación que incumbe á toda sociedad civilizada.

J. B. J.

S

SÁBADO.—No hay solemnidad religiosa de origen más claro y más antiguo á la par que la del sábado; el reposo de este día siempre ha sido mirado como instituído en memoria del descanso de Dios después de la creación del mundo, y la existencia de una semana de siete días en muchos pueblos antiguos prueba con evidencia que esta división del tiempo en períodos de siete días es de la mayor antigüedad. Tales son las enseñanzas que nos presenta la Biblia; mas los racionalistas han intentado cambiar el carácter histórico y religioso de la semana y del sábado. Para ellos, la existencia de períodos de siete días en gran número de pueblos no prueba que la semana tenga un origen absolutamente antiguo, ni, sobre todo, que la semana haya sido establecida en honor de la semana civil de la obra creadora, no viendo en la semana más que un período de tiempo regulado conforme á las fases de la luna, que son, con poca diferencia, de siete días: "Es probable, dice Wellhausen, que el sábado, al principio..., cayese, por lo regular, hacia los días 7, 14, 21, 28 de cada mes, contando primero el del novilunio„. Piensan los críticos que sólo poco á poco es como se ha prestado al sábado una significación religiosa, y que después de la cautividad es cuando se observa que el descanso de ese día adquiere importancia y severidad excepcionales.

Es imposible admitir la tesis de los racionalistas:

1.º El sábado cuya práctica, al menos rigurosa, niegan que existiera antes de la cautividad, siempre fué conocido y practicado entre los Hebreos. Desde la primera página del Génesis (II, 2), se dice que Dios descansó el séptimo día, y que por esta razón lo bendijo y santificó; después, en medio de la época patriarcal, hallamos que la semana es muy conocida (Génesis, XXIX, 27); después, cuando los hebreos, habiendo salido de Egipto, reciben la ley en lo alto del Sinaí, Dios les hace expresamente este mandato para sancionar y no para instituir el descanso sabático: "Acuérdate de santificar el día del sábado. Seis días trabajarás, y harás todas tus haciendas. Mas el séptimo dia, sábado, es el del Señor, tu Dios: no harás obra ninguna en él, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija; ni tu siervo ni tu sierva; ni tu bestia, ni el extranjero que está dentro de tus puertas. Porque en seis días hizo el Señor el cielo y la tierra, y la mar, y todo lo que hay en ellos, y reposó en el séptimo día; por esto bendijo el Señor al día de sábado y lo santificó.„ (Exodo, XX, 8 y siguientes.)

Aquí tenemos, por lo que parece, un

mandamiento bastante rígido, y no obstante hállase contenido en un documento, cuya composición no se atreven á negar los racionalistas que se hiciera después del destierro.

2.° La historia de Israel nos muestra que esta ley ha sido practicada de hecho durante toda la vida de aquel pueblo, desde el israelita apedreado por haber recogido leña en día de sábado (Num., XV, 32), hasta los hebreos que, llevando al exceso la delicadeza de conciencia, se dejaron acuchillar por sus enemigos por no querer defenderse en día de sábado (I Mach., II, 32, 38). Hay, sin embargo, un hecho, que data de la época de Nehemías, del cual se prevale Wellhausen para pretender que entonces el sábado no había entrado todavía en costumbre de rígidas observancias. Viendo Nehemías que los vendedores tenían mercado en Jerusalén en días de sábado, se quejó de esta manera á los magnates de Judá: "¿Cómo hacéis una maldad como ésta, profanando el día de sábado? ¿No hicieron esto mismo nuestros padres, y Dios descargó sobre nosotros y sobre esta ciudad todas estas calamidades? ¿Y ahora vosotros provocáis más la ira contra Israel violando el sábado? (II Esd., XIII, 15 y siguientes.)

Sin faltar á la buena fe, ¿puede decirse que esto prueba que Nehemías proyectaba añadir á la ley nuevos rigores? ¿No hay más bien en estas palabras nna alusión á una ley antigua, cuya frecuente violación fué una gran desgracia, y que se trata de observar en adelante con más completa fidelidad?

3.° En cuanto al origen mismo del sábado, serían menester razones más serias que simples hipótesis para atreverse á contradecir la constante afirmación de la Biblia de que este sábado tiene por objeto recordar el descanso de Dios después de la creación; si no se hubiera tratado en la organización de la semana más que de conformarse á las fases de la luna, no se ve claramente por qué habia de ser obligatorio el descanso del día séptimo, ni, sobre todo, por qué darían á este día el nombre de *sábado*, que significa precisamente *reposo;* ahora bien: si todo esto no se comprende en la hipótesis de los racionalistas, todo se explica perfectamente si se siguen los datos de la Biblia, y si se mira al sábado como fiesta religiosa en memoria del descanso de Dios después de la creación.

4.° Lo que prueba, por último, la alta antigüedad y la importancia extrema que los hebreos concedían al sábado, es que la semana se multiplicaba entre ellos de todas las maneras posibles, pues tenían la semana de siete días que terminaba con el sábado; la semana de las siete semanas, finalizada por la Pentecostés; la semana de siete meses, el último de los cuales se llenaba con las fiestas de las Trompetas, de la Expiación y de los Tabernáculos; la semana de los siete años, el último de los cuales era el año sabático; la semana de los siete años sabáticos, coronada por el año del jubileo. ¡Qué importancia religiosa no tendría, pues, el sábado para los israelitas, cuando de este modo era base y eje de toda su vida religiosa! Ahora bien: así como esta importancia se explica perfectamente por la creencia tradicional acerca del origen del sábado, en cambio de ninguna manera se comprende en el sistema racionalista.—(Véase Vigouroux, *Manuel bibl.*, tomo I, números 181, 270, 305; Wellhausen, *Revue de l'histoire des religions*. Julio, 1870, *sub fine*.)

DUPPLESSY.

SACERDOCIO ENTRE LOS HEBREOS. — Desde Abrahan hasta Moisés no hay vestigio en la Biblia de un sacerdocio profesional en el seno del pueblo de Dios: los primogénitos, los cabezas de familia son los que ofrecen al Señor los sacrificios. Pero todo cambia y todo se organiza en la legislación mosáica: la tribu de Leví es designada de un modo especial para servir al santuario. Sin embargo, todos los *levitas*, ó hijos de Leví, no son sacerdotes, y el sacerdocio queda reservado á una sola familia de esta tribu, la familia de Aarón, cuyo jefe es el sumo Sacerdote. Así, sumo Sacerdote, sacerdotes y levitas forman las tres clases á cada una de las cuales pertenece por derecho de nacimiento cada uno de los hijos de Leví. Si despues de haber leído en el Pentateuco la historia de la institución y de la organización del sacerdocio hebreo, se recorren los otros li-

bros del Antiguo Testamento, encuéntrase en ejercicio este sistema, y se ve en ello una nueva prueba de la autenticidad y de la veracidad del Pentateuco.

Mas no es así como piensan los racionalistas, quienes, codiciosos de quitar á Moisés la composición del Pentateuco, no ponen hasta después de la cautividad el origen de las leyes rituales, y particularmente de las que respectan al sacerdocio. Su sistema sobre este punto puede reducirse á las tres afirmaciones siguientes:

1.ª La organización de una casta sacerdotal no se remonta á Moisés; esta casta no apareció de una vez, sino que se formó poco á poco.

2.ª El sacerdocio, al formarse de esta manera, no estuvo fijo en una familia cualquiera; sin embargo, luego que la casta sacerdotal se estableció, procuró hacer creer en su institución divina, denominándose la tribu de Leví escogida por Dios para su culto.

3.ª Por último, la distinción entre sacerdotes y simples levitas en la casta sacerdotal no es anterior á la cautividad.

I. Para sostener que Moisés no ha organizado el sacerdocio entre los hebreos, no basta desconocer la veracidad y la inspiración del Pentateuco, sino que hacen falta, si hemos de atenernos con los racionalistas al punto de vista estrictamente crítico, razones de un valor evidente para contradecir una tradición tan antigua y tan universal como es la que tiene á Moisés por organizador del sacerdocio, y á su hermano Aarón por el primer sumo Sacerdote. Ahora bien; los motivos en que se basan los racionalistas están muy lejos de tener este valor, pues se resumen en lo siguiente: en los libros históricos que relatan los sucesos inmediatamente posteriores á Moisés no se encuentra esta organización sacerdotal, que, no obstante, ya debería de funcionar en aquella época, si databa de Moisés. No es sino lentamente como vemos nacer y desenvolverse el sacerdocio de *profesión*. Sigamos á los racionalistas en el desarrollo de esta prueba.

1.º "En las partes que forman el núcleo del libro de los Jueces, dice Wellhausen, nunca encontramos una persona para quien el culto sea una profesión. Dos veces se ofrecen sacrificios por Gedeón y por Manué, sin que ningún sacerdote tome parte en ellos.„ En primer término, haremos observar que Wellhausen comienza á tomar sus ejemplos de una época algo tardía; pues antes de la historia de los Jueces poseemos la de la conquista del país de Canaán (libro de Josué), y en este documento hallamos mencionado muchas veces el sacerdocio: sacerdotes son, por ejemplo, los que llevan el arca en el paso del Jordán (Jos., III, 3 y sig.). Después, Josué designa á los gabaonitas para desempeñar los oficios más bajos, las funciones puramente materiales que exige el servicio del altar, pues tendrán que cortar leña y conducir el agua que haga falta para el culto: ahora bien; sería asombroso que estos empleos se hubiesen señalado á personas determinadas y que los oficios superiores, los que constituían el culto propiamente dicho, no hubieran tenido titulares (IX, 27). Es designado nominalmente el sumo Sacerdote Eleazar; en cuanto á los levitas, enumerados están por familias, con indicación de las ciudades que les estaban asignadas para habitar XXI). Por fin, las últimas palabras del libro hablan de la muerte del sumo Sacerdote é indican con precisión el sitio de su sepultura.

Es muy cómodo negar toda autoridad á estos testimonios, rechazando la autenticidad del libro de Josué; pero esto no es bastante, porque sería preciso establecer, y es lo que no se hace, que este libro no es verdaderamente histórico, que no ha sido compuesto sino por interés de partido, y que los hebreos fueron tan extremadamente sencillos que dejaron que se les impusiese como antiquísimo y absolutamente histórico un escrito que saldría á luz pocas horas antes, no sin estar en contradicción con sus tradiciones orales ó escritas.

Y ahora, para llegar con Wellhausen á la época de los Jueces, opondremos á su afirmación las siguientes observaciones:

a) El sacrificio de Gedeón (véase esta palabra), habiendo sido ofrecido por orden de un ángel del Señor, fué legitimado por esto mismo.

b) Lo mismo acontece con el sacrificio de Manué, padre de Sansón. (Véase Manué.)

c) Aparte de estos hechos, hay otros mucho más característicos. Así, habiendo instalado Michâs en su casa un santuario cismático é idolátrico, hizo primeramente sacerdote á su propio hijo; pero como pasase por allí un levita, Michâs le decidió á que se quedara á su lado, y dijo: "Ahora estoy cierto que Dios me hará bien, pues tengo conmigo un sacerdote del linaje de Leví„.

Sin examinar ahora aquí el sentido de la palabra *levita*, se deduce de este rasgo por lo menos que ya había allí en tiempo de Michâs un sacerdocio constituído, sacerdotes de profesión que formaban una casta aparte.

2.° En los tiempos que más inmediatamente preceden á la realeza, los racionalistas comienzan á percibir únicamente un bosquejo de sacerdocio, un principio de casta. Sobre todo, en el episodio de los bethsamitas es donde Wellhausen cree encontrar la transición entre los dos estados de cosas, y dice: "Cuando el arca de Yahveh volvió del país de los filisteos sobre un carro tirado por vacas, los bethsamitas, sobre cuyo territorio se detuvo, hicieron pedazos el carro y degollaron las vacas sobre una gran piedra que sirve de altar. Hecho esto sobrevienen... los levitas, que levantan del carro—hecho ya pedazos—el arca, y á su vez la depositan sobre la misma piedra, sobre que acaba de celebrarse el sacrificio!„

¡Cuántas contradicciones, si hemos de creer á Wellhausen, y, sobre todo, qué contradicciones tan groseras!

Admírase uno de no haberlas jamás notado leyendo el sagrado texto, repásalo nuevamente y he aquí lo que se ve: "Había allí una gran piedra, y (los bethsamitas), haciendo pedazos la madera del carro, pusieron encima las vacas y las ofrecieron en holocausto al Señor. Mas los levitas bajaron (ó habían bajado) el arca de Dios... y colocáronla sobre aquella gran piedra. Entonces los bethsamitas inmolaron en aquel día víctimas al Señor.„ (I Reg., VI, 14.) En esto no vemos contradicción de ninguna clase, pues el autor sagrado nos dice tres cosas:

a) Los bethsamitas ofrecieron en holocausto las vacas que habían llevado el arca. (No es de extrañar que, siendo Bethsames ciudad levítica (Josué, XXI, 16), hubiese allí sacerdotes.)

b) Los levitas habían bajado del carro el arca, sin que en esto haya oposición ó rivalidad entre los bethsamitas y los levitas; el autor nos hace saber solamente que, entre los bethsamitas, los simples levitas habían transportado el arca desde lo alto del carro, como por oficio les correspondía.

c) Nos hace enseguida saber que en el mismo día hubo todavía otros sacrificios ofrecidos al Señor.

Tal es el relato bíblico, muy sencillo y muy claro, pareciendo embrollado y contradictorio únicamente en la traducción de Wellhausen, quien, para contribuir á la contradicción, supone que el arca y las víctimas fueron colocadas sobre la misma piedra, lo cual sería rigorosamente posible; no hay más sino que el texto no lo dice.

3.° Llegamos á la época de los Reyes: Wellhausen reconoce que en tiempo de Saúl la función es ya hereditaria y numeroso el sacerdocio; pero niega que hubiera allí entonces privilegio alguno en su favor, y dice: "Cualquiera puede degollar y ofrecer su víctima; allí mismo donde se hallan los sacerdotes, ningún vestigio vemos de que los legos se hallen alejados de las acciones santas, ni de que nadie temiese participar de las mismas„. En apoyo de esta afirmación, el crítico cita á Samuel, que dormía en el lugar en que estaba el Arca; á Saúl, que mandó inmolar bueyes (I Reg., XIV, 34); á David, que comió los panes de proposición (XXI).

Ninguno de estos ejemplos tiene el valor que Wellhausen les atribuye.

En el hecho de Saúl, no se sabe si ver en él un sacrificio ó simplemente el regocijo con que se acompañaba un pillaje; además, Saúl acababa de ser reprobado por Dios, y esto precisamente por haber tomado á su cargo ofrecer un sacrificio (XIII). En cuanto á David, si él y sus gentes comieron los panes de proposición, es porque la necesidad extrema en que se hallaban los dispensaba de la observancia de un precepto, grave, sí, pero meramente positivo; así es que Nuestro Señor justifica en el

Evangelio el proceder de David (Marcos, II, 26). Afirma Wellhausen que "la cosa en modo alguno pasa por prohibida en el relato antiguo„; ahora bien, nada hay más claro que la distinción hecha por el sacerdote Abimelech entre *el pan de legos*, profano, y el *pan santo;* sólo porque carece de pan de legos consiente en dar á David los panes de proposición: francamente, el crítico racionalista hace mal en echar mano de este argumento, porque se vuelve en su contra demostrando que ya "los legos estaban alejados de las acciones santas„. Quédanos ahora el ejemplo de Samuel: "Samuel, el efraimita, duerme, por razón de su mismo cargo, todas las noches, cerca del arca de Yahveh, allí donde, según el Levítico (cap. XVI), el sumo Sacerdote no puede penetrar sino una vez en el año, y esto después de una muy severa preparación y hechas las más minuciosas ceremonias preparatorias. La contradicción de estos dos modos de ver es tan asombrosa, que nadie hasta ahora se ha atrevido á mirarla de frente y con franqueza„.

Esta asombrosa contradicción desaparecerá tan luego como se rectifiquen dos hipótesis emitidas por el crítico: supone, primero, que Samuel era efraimita; ahora bien, nada hay que pruebe esto: su familia, es cierto, habitaba en las montañas de Efraim (I Reg., I, 1), pero las tribus poseían ciudades levíticas, y una de estas ciudades, Sichem, estaba precisamente en las montañas de Efraim (Jos. XXI, 21); luego Samuel podía á la vez ser de la tribu de Leví y habitar en Efraim, y, efectivamente, se halla su nombre y el de su padre en la lista de los levitas (I Par., VI, 23-28). En segundo lugar, Wellhausen supone que Samuel se acostaba en el Santo de los Santos, en la presencia misma del Arca; mas no es esto lo que dice el sagrado texto, en el cual se lee: "Samuel dormía en el Templo del Señor, donde estaba el Arca„ (I Reg., III, 3); esta indicación está suficientemente comprobada suponiendo que el jóven dormía en las dependencias de la casa del Señor, como después habían de hacerlo los que habían de habitar las celdas del Templo.

4.º Wellhausen hace constar en los tres primeros reyes una tendencia común, la de desempeñar por sí mismos las funciones sacerdotales, lo cual probaría que la casta sacerdotal no tenía todavía atribuciones exclusivas. Ya hemos hablado de los sacrificios de Saúl; en cuanto á David y Salomón, admiten los comentadores que recibieron de Dios, á título personal, cierto poder sacerdotal, en recompensa, sin duda, de lo que habían hecho por el culto. Pero esta hipótesis no es absolutamente necesaria: está bien dicho que David y Salomón bendijeron al pueblo (II Reg., VI, 18; III Reg., VIII, 55), pero la bendición no es en sí misma una acción puramente sacerdotal: los padres bendicen á sus hijos, y la bendición de que aquí se trata tiene carácter más bien paterno que sacerdotal. Está bien dicho igualmente que David y Salomón ofrecieron sacrificios; mas esta es una expresión que tanto se usaba hablando de un lego que ofrecía la víctima, como del sacerdote que la inmolaba. Esto se explica, por ejemplo, en el I Paralip., XVI, 1-2, donde efectivamente vemos que los sacerdotes ofrecen sacrificios al Señor, é inmediatamente el autor añade: "Y luego que David hubo acabado de ofrecer los holocaustos„, acababa de ofrecerlos, pero por mano de los sacerdotes.

5.º Durante el cisma de las diez tribus, por fin el sistema racionalista considera á la casta sacerdotal como definitivamente establecida, con su derecho de sucesión; pero todavía hay una restricción en su privilegio; el rey siempre tiene la facultad de instituir sacerdotes, aun fuera del derecho hereditario. Inténtase probarlo:

a) Por el ejemplo de Jeroboam, que habiendo hecho dos toros de oro y habiéndolos instalado en Bethel y en Dan, "puso por sacerdotes á gentes del vulgo y que no eran del linaje de Leví„ (III Reg., XII, 31). Se convendrá en que este ejemplo nada prueba, porque Jeroboam, violando la ley hasta llegar á instituir santuarios cismáticos y á representar á Jehová bajo la figura de un becerro de oro, no debía de tener muchos más escrúpulos en lo que concernía al sacerdocio.

b) Por la conducta de Achâz, rey de Judá, quien, á la vez que dejaba al

sacerdote Uría el uso del altar grande, se reservó el altar de bronce para allí sacrificar él mismo (IV Reg., XVI, 10, 18); se desprende del relato bíblico que el rey de Judá se reservó también un altar para ofrecer sacrificio á los dioses de los Asirios, queriendo cultivar la amistad de éstos; todavía en este punto nada se puede concluir, por consiguiente, de la conducta impía de Achaz respecto á la existencia ó no existencia de leyes de que este Soberano hacía tan poco caso.

II.—El origen progresivo y la marcha imperceptible de la casta sacerdotal, tales como los imagina la crítica racionalista, no le permiten admitir que los sacerdotes fuesen los descendientes de Leví y los miembros de una misma tribu; y, en efecto, los racionalistas no admiten este parentesco entre los sacerdotes de las diversas tribus de Israel: "Hay que representarse, dice Wellhausen, el estado del clero (en la época de los Reyes) como muy diverso y mezclado: sacerdocios hereditarios y otros que no lo eran; una gran variedad, la igualdad de derecho entre todos; he aquí el signo del tiempo„. Pero ¿de qué manera, dentro de esta hipótesis exigida por el punto inicial de su sistema, pueden los racionalistas explicar el hecho de haber sido los sacerdotes considerados universalmente, ó por lo menos, para que no puedan negarlo, después de la cautividad, como los descendientes de Leví?

1.° Suponen desde luego los críticos, que los sacerdotes, aunque de origen diferente, debieron de tender á reunirse, á organizarse, á sostenerse mutuamente, hasta á formar, como dice Wellhausen, una tribu aparte, pero cuyos lazos eran los de los intereses religiosos, y no los de la sangre. Piensan encontrar una huella de esta tendencia en un pasaje del Deuteronomio, en que Moisés habla del sacerdote que dijo á su padre y á su madre: que no los conocía, ni sabía quiénes eran sus hermanos, y no conoció á sus propios hijos (XXXIII, 9). Estas palabras, cuyo sentido es tan claro, y que el sagrado texto atribuye á Moisés, adquieren para los racionalistas muy distinto carácter; pues, según ellos, datan de la época del cisma, y significan que el que se hace sacerdote deja, por decirlo así, la tribu de que formaba parte para entrar en una tribu nueva, la tribu sacerdotal: "No es la sangre la que hace al sacerdote, sino más bien la negación de la sangre„, dice Wellhausen.

2.° Habiendo formado de este modo los sacerdotes una tribu convencional y artificial, ¿cómo lograron pasar por ser los miembros de una tribu natural, que tenía por padre á Leví? Véanse ahora las suposiciones á que recurre para explicar este enigma la crítica racionalista: La tribu de Leví tendría que desaparecer muy pronto, "arrastrada por alguna catástrofe, cuya época *puede* remontarse al tiempo de los Jueces„. Ya tenemos una hipótesis. ¿Cómo se la hará verosímil? Por otras hipótesis: " La mala acción de Leví... no *puede* ser sino un crimen cometido contra las poblaciones cananeas... La venganza de los cananeos se hará sentir en las dos tribus (Simeón y Leví), y sus hermanos *no se habrán* cuidado de hacer causa común. De este modo *habrá ocurrido* la dispersión y la desaparición completa„. Está visto; Wellhausen no se atreve á emplear sino la forma dubitativa; y, sin embargo, tiene como segura la desaparición, harto pronta, de la tribu de Leví. Mas siendo esto así, ¿cómo se explica que después los sacerdotes hayan pretendido ser esta tribu de Leví? He aquí de qué manera debieron de pasar las cosas: hallóse que los sacerdotes habían recibido un nombre *común*, el de Levitas; ¿por qué llevaban este nombre? Wellhausen reconoce que esta coincidencia de nombre es "enigmática por todo extremo„, y no cree poder explicarla como no sea emitiendo esta *hipótesis:* "La dispersión violenta de la tribu en tiempo de los Jueces impulsaría á los levitas aislados, que ya no tenían tierras de que alimentarse, á buscar un modo de ganarse la vida en las funciones del sacrificio„. Quizá también esta denominación de *levitas*, dada á los sacerdotes, proceda de que Moisés pertenecía realmente á la tribu de Leví. "En realidad, esta designación parece haberse aplicado al principio á personas que se las echaban de ser descendientes de él; posteriormente, se extiende más el uso de este término„.

En una palabra: "Este es un campo abierto á las hipótesis„, y la única excluída por la crítica es precisamente la más natural y tradicional, á saber: que los sacerdotes se llamaban levitas porque eran los hijos de Leví. Esta solución contradice la tesis racionalista; los críticos, por consiguiente, la rechazan, y quieren absolutamente que los sacerdotes se llamaran al principio levitas como por casualidad; pero, llevando este nombre, es muy sencillo suponer que darían en la tentación de tenerse por descendientes de Leví, la tribu de Leví... ¡Y de este modo se escribe la historia! Un libro mirado como auténtico y absolutamente verídico afirma que las cosas han pasado de este modo; pero se presenta un crítico que descubre que *hubieran podido* pasar de este otro, ¡y se acabó! ¡Ya el libro no tiene autoridad, y la hipótesis se convierte en dogma!

III.—Desde el principio de este artículo hemos visto que en la legislación mosáica uno de los caracteres principales de la organización sacerdotal es la distinción entre los simples levitas y los sacerdotes: para ser sacerdote era preciso pertenecer, no sólo á la tribu de Leví, sino también á la familia de Aarón. Ahora bien: en concepto de los racionalistas esta distinción no existe en realidad sino muy tarde, y he aquí de qué modo, según ellos, debieron de pasar las cosas: "hasta la época de Josías la multiplicidad de santuarios dió por consecuencia múltiples sacerdocios„. El legislador deuteronómico (Josías), prosiguiendo la centralización del culto, concedió á los levitas de las provincias el derecho de sacrificar en el templo de Jerusalén con el mismo título que aquellos de sus colegas que se habían fijado allí hereditariamente. Pero no era tan fácil arreglar este asunto. Los hijos de Sadoc, que ejercían el sacerdocio en Jerusalén, no quisieron partir estas ventajas con los sacerdotes de los demás santuarios, y así se reservaron las funciones sacerdotales propiamente dichas, y no dejaron al clero llegado de las provincias más que los empleos inferiores; en una palabra, fueron *sacerdotes*, mientras que los otros no fueron más que *levitas*. Esta medida data, poco más ó menos, del tiempo de la cautividad, y Ezequiel, para justificarla, supuso que los sacerdotes, reducidos de este modo, habían merecido este desposeimiento por algún gran crimen, y habló en nombre de Jehová de esta manera: "Mas los del linaje de Leví, que se apartaron lejos de mí en el extravío de los hijos de Israel, y se extraviaron de mí en pos de sus ídolos, y llevaron su maldad, serán en mi santuario guardas y porteros de las puertas de la casa, y sirvientes de ella; ellos degollarán los holocaustos y víctimas del pueblo, y los mismos estarán en pie en su presencia para servirles... Mas los sacerdotes y levitas hijos de Sadoc, que guardaron las ceremonias de mi santuario, cuando se extraviaron de mí los hijos de Israel, éstos se llegarán á mí para servirme; y estarán en mi presencia para ofrecerme la grosura y la sangre...; ellos mismos entrarán en mi santuario, y ellos se llegarán á mi mesa para servirme...„ (Ez., XLIV, 10 y siguientes.)

Por ingenioso que sea este sistema es inadmisible; pues *a*) se opone á la tradición, y ya hemos dicho que, en este concepto, exigiría en su favor pruebas convincentes, y no simples hipótesis y meras posibilidades; *b*) está fundado sobre el sistema de la multiplicidad de santuarios en tiempo de los Reyes, sistema que en otro lugar refutamos (V. *Santuario*); *c*) el texto de Ezequiel alegado por los racionalistas no tiene evidentemente el sentido que le atribuyen, pues allí se trata de los levitas que han tomado parte en el cisma de Israel y que en castigo de su falta serán privados en adelante de sus funciones más elevadas, reservadas á los que permanecieron fieles; hablando Ezequiel de éstos últimos, los llama "los sacerdotes y los levitas„, prueba evidente de que la distinción de la raza de Leví en dos clases era ya muy conocida en el tiempo en que se quisiera hacer que principiara.

En resumen, ¿qué es lo que aportan para impugnar la autoridad del Pentateuco, y particularmente la del Levítico en esta grave cuestión del sacerdocio entre los hebreos? Suposiciones é hipótesis, que no pueden compararse con las enseñanzas de la Biblia, ni bajo el concepto de autoridad, ni aun bajo

el de la verosimilitud; textos mal traducidos, y esto nada menos que en los pasajes más decisivos; una crítica arbitraria, que cuando le gusta un pasaje hace de él "un texto irrecusable„, y que cuando otro pasaje no le agrada declara que es "muy sospechoso„; y, por último y evidentemente, la previa resolución de rechazar *a priori* todo lo que puede robustecer á la Religión judaica, admitiendo indistintamente todo lo que puede dar pretexto para atacarla; he aquí á lo que se reduce el arte de la crítica racionalista, y he aquí lo que nos la hace rechazar, no solamente desde el punto de vista de la fe, sino también desde el punto de vista de la sana razón. —(Véanse los ataques de Wellhausen en la *Revue de l'histoire des religions*, Sept. 1880.)

DUPLESSY.

SACRIFICIO (*Universalidad del*).— El sacrificio propiamente dicho es la ofrenda á la divinidad de un objeto perteneciente al que lo ofrece, con la destrucción de este objeto, ó bien su dedicación á un uso religioso por el cual el oferente se priva de su propiedad. En principio, el fin del sacrificio es doble:

1) Reconocer el supremo poder, el soberano dominio de la divinidad, y asegurarse con esto su protección y sus favores.

2) Obtener el perdón de las faltas que ofenden á Dios, ó á los dioses en quien se cree.

Casi no es posible negar que el sacrificio, aparte de que ha podido ser revelado por Dios al primer hombre, ha sido concebido naturalmente por éste como cosa necesaria, como necesidad de su condición; así lo persuaden la antigüedad y la universalidad de su uso, las cuales hacen de éste así como una de las condiciones de existencia de la humanidad.

Puede ser que al principio, en la religión revelada y en la intención divina, los sacrificios figurasen el de Cristo, en el cual tuviesen su principal razón de ser; pero es evidente que la humanidad, que había perdido el recuerdo de los tiempos primitivos hasta el punto de adorar á la naturaleza, no se acordaba ya de esta verdad; y, para ella, el sacrificio había tenido un origen natural y un valor intrínseco, sin relación alguna con el futuro sacrificio del Salvador de los hombres, generalmente ignorado entonces. El hombre ha creído, y cree todavía, en muchos pueblos, que su ofrenda tiene por sí misma la virtud de aplacar al cielo y de atraer sus favores á la tierra. Lo que la historia comprueba es que el uso del sacrificio, si no ha sido absolutamente universal, ha sido general cuando menos. Aunque hubiera en cada época habido y aún existiesen pueblos salvajes para los cuales fuese ó hubiese sido extraña esta costumbre religiosa, esto probaría únicamente que el rebajamiento de la inteligencia les ha hecho perder el sentimiento de esta necesidad, y los ha colocado, por decirlo así, fuera de la humanidad.

Los pueblos en quien se encuentra alguna civilización son especialmente los que deben servirnos de ejemplo y mostrarnos lo que es el hombre por virtud de su naturaleza. La naturaleza degradada no es *la naturaleza*. Ahora bien: en todos los pueblos civilizados de la antigüedad, en cualquiera época de su historia á que nos remontemos, encontramos ya establecido el sacrificio y funcionando conforme á ritos ya antiguos, hasta el punto muchas veces de que no se conoce perfectamente ni su origen ni su significación. No nos es posible enumerar todo lo que la Historia nos dice de esto, ni pasar revista á todos los pueblos; bástenos citar los principales dentro de la época más antigua conocida.

GRIEGOS. Las poesías de Homero están llenas de relatos de sacrificios. Recordemos tan sólo algunos hechos.

(*Odisea*, IX, 553): Ulises, huyendo de los Cíclopes, ofrece á Júpiter un sacrificio para conseguir evitar la cólera de Poseidon. (*Ibid.*, VI, 322): Theano ofrece y consagra un precioso vestido á Athena para lograr su protección contra Diomedes. (*Ibid.*, X, 371): Ulises consagra á Athena el botín ganado en Dolon para darle gracias por el auxilio que le prestó. (*Ibid.*, XIX, 260): se hace un sacrificio á los dioses en confirmación de su juramento.

ROMANOS. No podemos ir tan lejos en su historia como en la de los grie-

gos, pero desde que llegan á nuestro conocimiento vémosles teniendo en la mayor estima el culto y los sacrificios. Antes de Numa, vemos ya las *Feriae latinae*, en que la sangre de un criminal condenado al suplicio tenía que regar el altar de Júpiter (Tit. Liv., I, 55; II, 40, etc.); luego el *Ver sacrum*, ceremonia en que los latinos sacrificaban á los dioses lo que tenían en mayor afecto; y las *Oscilla*, muñequillos que colgaban de los árboles en sustitución de los hombres que no eran inmolados. (Véase Tito-Livio., XXII, 9, 10.)—*Festus in Mamertini*. Numa multiplicó los ritos y los sacrificios, indicando así que los sabinos los prodigaban.

Persia. El Avesta nos proporciona en esta materia numerosos datos, de los cuales el más significativo es la exposición veinte veces repetida de los sacrificios de los antiguos héroes, los cuales sacrificaban á los dioses verdaderas hecatombes. (Véase, por ejemplo, Yesht, V, 21, ss. IX, 2, ss.)

India. Es casi inútil insistir acerca de los sacrificios indios, pues los Vedas en su mayor parte no son sino rituales del sacrificio. Una clase de sacerdotes se distinguía con el título de *hotar*, sacrificador. Citemos nada más que este pasaje: "Con esta leña y esta manteca te ofrezco mi sacrificio, oh Agni, para que aumentes mi fuerza, á fin de que yo logre centuplicada ganancia„ (R. V., III, 18, 3).—El Atharva-Veda regula también los sacrificios humanos. (Véase *Sanh.*, 30.)—El fiel védico ofrece con frecuencia su mismo cuerpo (*tanoani*).

Asia Menor. Aquí hallamos testimonios de más alta antigüedad todavía. El Génesis, aun considerado meramente como libro histórico, nos suministra algunos que se remontan á tiempos más remotos que todos los demás. Allí encontramos, desde luego, el sacrificio de Melchisedech (XIV, 18); el de Abraham (XXII, 13); el becerro de oro de los israelitas, que al mismo tiempo nos prueba que el uso de los sacrificios existía en Egipto.

Caldea. La religión caldea y asirio-babilónica tenía también la práctica del sacrificio.

China. En China encontramos las mismas costumbres en la época más remota de que tenemos alguna noticia. Fohi, hacia el año 3000, mandó escoger animales y ofrecerlos al Señor del cielo; Chin-nong, hacia el 2900, estableció un sacrificio á la duodécima luna, para dar gracias al cielo por sus beneficios, etc. (Véase *Tong-kien-kong-mon*, en los reinados de estos príncipes.)

América. Cuando los españoles penetraron en América, vieron allí establecida en todas partes la práctica del sacrificio. El *Codex Vaticanus*, que refiere por medio de sus cuadros geroglíficos los fastos del Imperio mejicano, nos muestra en diversas láminas sacrificios sangrientos. En 1555 el Gobernador español, á consecuencia de una rebelión, hizo derribar los bosques sagrados donde los rebeldes verificaban sus sacrificios. (Consúltese *Antiquitie of Mexico*, pl. XI, p. 169; pl. X, p. 168, IV.) Los mejicanos sacrificaban su propio cuerpo por la abstinencia, haciéndose incisiones, etc., etc.

Las ofrendas no sangrientas, como las incensaciones, eran de uso general. En el Perú, lo mismo que en Méjico, ofrecíase á los dioses en sus fiestas las vestiduras que se daban á los pobres. Si de estas poblaciones pasamos á los negros, encontraremos en Dahomey, por ejemplo, la creencia en la necesidad del sacrificio desarrollada por completo. Échese aunque no sea más que una mirada sobre el libro del abate Sr. P. Bouche, *La côte des esclaves*, y se hallarán numerosos pormenores acerca de estas prácticas, (págs. 104 á 134). De igual modo fuera fácil señalar sus vestigios en las otras partes del mundo; pero lo que acabamos de decir basta para demostrar que el uso del sacrificio en el culto divino ha sido universal, y que, por consiguiente, tiene su fundamento en la naturaleza de de las cosas.

C. de Harlez.

SACRIFICIOS ENTRE LOS HEBREOS.— Enséñanos la Biblia que los sacrificios, muy anteriores entre los hebreos á la aparición de Moisés, fueron regularizados por éste, el cual fijó con precisión la naturaleza, la época y el rito de los diversos sacrificios que se ofrecerían á Jehová. Pero los racionalistas no quieren ver en Moisés al

legislador de los hebreos, pues, á su ver, el ritual, el *Código sacerdotal,* no data sino desde el regreso de la cautividad, y debe atribuirse á Esdras. Intentan probar este aserto, contrario á la afirmación categórica de la Biblia, demostrando que los diversos puntos del ritual atribuído á Moisés, no han sido realmente conocidos ni universalmente practicados hasta después de la cautividad. Ya los hemos seguido en este terreno al tratar del *santuario*, de las *fiestas*, del *sacerdocio* (véanse estas palabras), y ahora vamos á examinar su sistema referente al sacrificio. Para ellos, y particularmente para Wellhausen, los sacrificios, tales como están descritos en el Levítico, no son obligatorios sino desde Esdras, y dicen: si se examinan con atención los documentos anteriores á este personaje, se verán en ellos muchos sacrificios, pero diferentes en todo de los del ritual sacerdotal. Examinemos, pues, los Libros santos siguiendo á Wellhausen para apreciar lo que valen sus argumentos.

1.º El crítico hace constar primeramente que en todo el Pentateuco sólo el Código sacerdotal, es decir, las leyes rituales de Moisés, "pone especial interés en las cuestiones que conciernen á los diferentes géneros de sacrificio, y á su ritual...„ En el libro de la Alianza, por el contrario, (Ex. XX-XXIII), no se trata del ritual, recomendándose solamente "no ofrecer sacrificios á ningún otro dios que Yahveh... Aunque hay prescripciones negativas respecto á las divinidades paganas, ningún vestigio se ve de prescripciones positivas acerca del ritual que deba seguirse„. Se comprende á donde quiere ir á parar Wellhausen, y es á concluir que el Éxodo, XX-XXIII, es mucho más antiguo que el autor del Levítico; el uno personifica á los hebreos de antes de la cautividad, el otro á los de después del destierro. ¡Y todo esto, porque Moisés no dice en el Éxodo lo que dirá en el Levítico! Infiramos, pues, que el autor de las *Orientales* no es el mismo que el de *Los Miserables*, porque estos dos libros no están escritos ni sobre el mismo asunto ni con idéntico objeto.

2.º Otro argumento viene á dar nueva fuerza al primero, que, por lo demás, bien la necesita: el escrito jehovista nos muestra muchos sacrificios antes de Moisés: Noé, Abraham, Isaac y Jacob sacrificaron, y ya Caín y Abel hacían sus ofrendas al Señor. En el Código sacerdotal, por el contrario, no se trata de estos sacrificios antiguos, y Moisés no se ocupa más que de los sacrificios futuros sin referirse á los que antes hayan podido efectuarse. "¡Contraste sorprendente!„ dice Wellhausen, y tiene razón; porque siempre hay un contraste sorprendente entre una narración histórica como el Génesis, que se ocupa en referir lo pasado, y un Código como el Levítico, que se ocupa en dar reglas para lo porvenir; mas lo que habría que probar es que Moisés no ha podido hacer uno y otro.

3.º El crítico racionalista no consiente en admitir un ritual tan preciso, tan detallado, sino para un culto centralizado. Sin examinar el valor de este argumento, haremos notar que se vuelve contra su autor, toda vez que el culto de los hebreos siempre ha tenido por base legal, desde Moisés, la unidad de *santuario*. (Véase esta palabra.)

4.º Después de estos argumentos preliminares, Wellhausen renuncia á buscar otras pruebas en el Pentateuco, cuya composición es precisamente para él la cuestión que se ventila; y en este caso coge los demás libros históricos y procura demostrar por ellos que desde Moisés hasta la toma de Jerusalén no era conocido el ritual que nosotros atribuimos á Moisés. En apoyo de su tesis cita: *a)* á Gedeón, cuyo sacrificio hemos tenido ocasión de apreciar en otra parte, manifestando su legitimidad (véase *Gedeón*); *b)* á Saul, mas téngase en cuenta que el episodio á que Wellhausen alude (I Reg., XIV, 34), no es un sacrificio, sino un simple festín, y que además prueba que en tiempo de Saul no se ignoraban ciertas prescripciones rituales. Otro sacrificio hay, éste sí muy real por cierto, ofrecido por Saul (XIII), y porque lo ofreció á pesar de las prohibiciones rituales, es por lo que Dios repele á Saul: ¿por qué razón no habla de este sacrificio el crítico? *c)* á Naamán: este asirio habla de sacrificar con arreglo al rito indígena de la Siria (IV Reg., V, 17), lo cual no prueba que los hebreos no tuvieran rito

propio. En resumen, para probar que bajo los Reyes y los Jueces los hebreos no conocían el rito de los sacrificios, Wellhausen apenas cita otra cosa que hechos que no son sacrificios ó que no emanan del pueblo hebreo; pero cuando llegan ejemplos llenos de claridad, los pasa en silencio, contentándose con atribuirlos á "retoques posteriores„.

5.º Después de los historiadores toca el turno á los profetas; la polémica de éstos consiste, según Wellhausen, en combatir la confusión que se había establecido entre el culto y la religión; dábase ya más importancia á las prácticas externas que á los sentimientos interiores, y los profetas se aplican á disminuir la importancia de aquéllas para exaltar la de éstos. Reconocemos con el crítico que los profetas vituperan muchas veces esta disposición de los hebreos para multiplicar los actos exteriores, creyéndose en seguida dispensados de las virtudes internas; y en esto seguían, con la inspiración de Dios, la consigna dada por uno de sus antepasados, según la cual, la obediencia vale más que el sacrificio. Pero cuando Wellhausen se engaña, es cuando de lo expuesto deduce que los hebreos no consideraban entonces las prácticas del culto como institución de Jehová. La verdad es que, sin dejar de provenir de Jehová, los sacrificios por sí mismos para nada servían, si no contribuían á excitar en el alma de los hebreos los sentimientos de adoración, de respeto y de obediencia que debían á Dios; no dando este resultado, no pasaban de ser acciones indiferentes, y hasta malas en el sentido de que hacían creer en un respeto y en una sumisión que no había en los corazones.

Añadamos que muchos de estos sacrificios eran ofrecidos fuera de Jerusalén, desde el cisma de las diez tribus. Nada hay, pues, de asombroso, para citar los pasajes mismos invocados por Wellhausen, en que Jehová haya dicho á los israelitas por medio de Amós: "Id á Bethel y cometed impiedades: á Gálgala y aumentad prevaricaciones, y traed por la mañana vuestras víctimas, en los tres días vuestros diezmos... Así lo quisisteis, hijos de Israel (IV, 4). Si parece que Amós en estas líneas mira como "fantasías personales„ las prácticas de sus contemporáneos, no es, como el crítico piensa, porque Dios no hubiese pedido nunca ofrendas ó diezmos, sino porque había prohibido los santuarios múltiples, y porque los israelitas iban, sin embargo, á Bethel y á Gálgala, donde añadían al cisma la idolatría. Por esta misma razón se ha escrito después: "He aborrecido y desechado vuestras fiestas, y no me será grato el olor de vuestras juntas...„ (Véase 21 y siguientes.) ¿Por qué? Pues precisamente porque en todas estas fiestas son violadas las leyes rituales establecidas por Moisés; porque no hay en aquéllas más que sacrificios, y no obediencia. ¿Por ventura, añade el Señor, me ofrecisteis hostias y sacrificios en el Desierto en cuarenta años, casa de Israel?„ Y Wellhausen interpreta estas palabras como si Dios hubiese dicho: "Entonces no me hicisteis sacrificios, tampoco hoy me los hagáis„: mientras que, por el contrario, en el pensamiento del profeta, estas palabras encierran una queja más contra los israelitas, que desde la época del Éxodo rehusaban ya su obediencia á Dios para servir á los ídolos: esta interpretación es más antigua que la del crítico moderno, pues la hallamos en el discurso de San Esteban á los judíos (Act. VII, 42; cf. Ps. XCIV, 10).

En otro lugar es sirviéndose del profeta Oseas, como hace Jehová oir sus quejas: " Porque hizo Efraim muchos altares para pecar, se hizo él aras para errar. Yo le había prescrito muchas leyes, que han sido reputadas como extrañas. Hostias ofrecerán, degollarán carnes para sacrificio y las comerán, y el Señor no las recibirá„ (Os., VIII, 11 y siguientes). También ahí, la multitud de altares y la violación de las prescripciones múltiples de Jehová es lo que precisamente impide al Señor aceptar el sacrificio de los hebreos. Análogas razones hacen decir á Dios en Isaías: "Harto estoy. No quiero holocaustos de carneros, ni sebo de animales gruesos, ni sangre de becerros„ (I, 11). Si el profeta Miqueas se expresa de este modo: "¿Por ventura, le ofreceré (al Señor) holocaustos?... ¿Pues qué, puede el Señor aplacarse con millares de carneros?... Te mostraré, oh hom-

bre, lo que es bueno y lo que te demanda el Señor, esto es, que hagas justicia„ (VI, 6-8); si Jeremías exclama, á su vez, con tono desdeñoso: "Añadid vuestro holocausto á vuestras víctimas, y comed las carnes!„, es siempre por la misma razón, porque los hebreos no unen la obediencia al sacrificio.

Mas he aquí, que otro profeta, Ezequiel, habla explícitamente de los sacrificios y de sus ritos, en el cuadro que hace de la futura restauración del templo de Jerusalén (XI-XLVIII). Era, pues, preciso que Ezequiel conociese el Código sacerdotal, y que, por consiguiente, éste fuese anterior á la ruina de Judá. Vanamente Wellhausen adelanta que el profeta no hubiera cuidado de pintar este cuadro si ya hubiera existido ante su vista el modelo que se proponía establecer, es decir, en el Levítico. Ciertos pormenores prueban que en la profecía de Ezequiel se trata de una restauración ideal y no de la reconstrucción puramente material del templo; este cuadro tenía, pues, un propósito diferente, y con todo, las numerosas afinidades que ofrece con el Código sacerdotal, prueban que éste era ya conocido cuando apareció la profecía de Ezequiel.

Wellhausen no sólo intenta establecer la existencia de dos períodos en la historia del sacrificio, períodos que comienzan, uno en los Patriarcas, y otro en la época de Esdras, y no en la de Moisés; va más allá, y pretende precisar los puntos en que diferían los sacrificios de ambos períodos. Así:

1.° Según él, hasta Esdras la oblación de sacrificios no estaba reservada á la familia de Leví ó á cualquiera otra casta privilegiada, teoría que refutamos en el artículo *Sacerdocio*.

2.° Pretende también el crítico que antes de Esdras el sacrificio iba de ordinario unido á una comida, mientras que después de él lo que domina es el holocausto, y, por consiguiente, ya no hay comida, toda vez que el holocausto debe consumirse enteramente. En confirmación de su sistema, cita Wellhausen comidas que se hacían en los sacrificios antes de la época de Esdras; pero nada hay en esto que asombre, porque la ley distinguía entre el holocausto y los sacrificios pacíficos, parte de los cuales podía comerse; sobre todo la Pascua tenía carácter de banquete; no hay, pues, en la historia de los sacrificios, con anterioridad á Esdras, nada inconciliable con la existencia del ritual de los sacrificios; y además, si durante este período cabe citar sacrificios en los cuales se comía, también pueden citarse holocaustos, como los ofrecidos por Saul (I Reg., XIII, 9), por Salomón (III Reg., III, 4), etc.

3.° No insistiremos sobre la última diferencia que señala Wellhausen sin prueba alguna en que apoyarse: "La razón de ser de los sacrificios, dice, es en adelante (después de Esdras) el pecado, y el fin á que se dirigen es la expiación. Los sacrificios antiguos no tenían esta correlación. Indudablemente se quería por medio de ricas ofrendas influir en las disposiciones dudosas y amenazadoras de la Divinidad; pero se estaba lejos de la idea de que, con determinado sacrificio, se pudiese satisfacer por una falta. La antigüedad hebráica no sabía medir ni pesar en estos términos la cólera divina„.

Por el contrario, podemos afirmar que, no sólo muchos sacrificios anteriores á Esdras han tenido un carácter expiatorio, sino que en todas partes, aun en los pueblos paganos, dominaba la idea de que las ofensas inferidas á la Divinidad podían repararse por medio de ofrendas expiatorias: así, los filisteos, después de haber cogido y guardado el arca de Dios, no la devuelven sin ofrecer presentes de expiación (I Reg., VI); así, Job ofrecía sacrificios por las faltas que pudieran cometer sus hijos (Job, I, 5), etc. Lo que sería muy sorprendente y hasta inverosímil es que los hebreos no hubieran conocido antes de Esdras el valor expiatorio de los sacrificios, porque ésta es una idea que se encuentra en todos los pueblos, y, cierto, desde la más remota antigüedad. En verdad que se requieren afirmaciones más serias y mejor probadas que esas para luchar contra la tradición judía y cristiana que atribuye á Moisés la legislación del Levítico, y, por tanto, el ritual del sacrificio. — (V. Wellhausen, *Revue de l'histoire des religions*. Julio, 1880; Vigouroux, *Manuel biblique*, t. I, 386.

DUPLESSY.

SACRIFICIOS HUMANOS.—No satisfechos con rebajar á Jehová á la categoría de un dios puramente nacional (Véase *Monoteísmo*), los racionalistas han intentado todavía asentar la inmoralidad del culto que le tributaban los hebreos. Así es como J. Soury y otros muchos racionalistas han pretendido que los israelitas ofrecían á Dios sacrificios humanos. Hubo, á no dudar, israelitas que, rodeados como se hallaban de cananeos, no supieron resistir al mal ejemplo, y se dejaron ir, no sólo al politeismo, sino á las monstruosas prácticas que lo acompañaban, entre las cuales figuraban los sacrificios humanos; pero querer autorizarse con este hecho para decir que los hebreos inmolaban á Jehová víctimas humanas, es lo mismo que si se defendiese que en Francia, por ejemplo, está el homicidio autorizado, á pretexto de que en ella hay asesinos. La ley de Jehová prohibía expresamente, bajo pena de muerte, los sacrificios humanos (Lev., XX, 2; Deut., XII, 31); y al hablar de estos crueles sacrificios, los revela como costumbre, no nacional, sino extranjera, contra la cual quiere precaver á los hebreos.

No obstante, aparte de los sacrificios idolátricos ofrecidos, no á Jehová, sino á Moloch, y en los cuales no pueden nuestros adversarios fundarse, intentan éstos citar algunos hechos en los que se empeñan en ver sacrificios humanos ofrecidos por mandato ó en honra de Jehová.

1.º *El sacrificio de Abraham:* éste es el único ejemplo de la Biblia en que Jehová pide al hombre como víctima; pero esto fué tan sólo para *tentar* á Abraham, es decir, para probar su fe; por lo demás, el modo mismo de terminarse este sacrificio demuestra cuánto horrorizaban á Jehová las víctimas humanas.

2.º *El voto de Jefté:* no es cosa absolutamente segura que Jefté (véase esta palabra) prometiera y realizara la inmolación de una víctima humana; pero aun cuando hubiese cometido este crimen, esto no pasaría de ser un hecho aislado, condenado en principio, y en manera alguna imputable á la religión mosaica.

3.º *La inmolación de Agag por Samuel:* basta leer en la Biblia (I Reg., XV) la narración de este hecho, para ver que hubo en él, no un sacrificio religioso, sino un acto político. Dios había dispuesto el exterminio de los amalecitas, y Samuel, entregando á Agag á la muerte, lo que hizo fué cumplir esta orden y reparar la desobediencia de Saul, que había excluido al rey amalecita.

4.º Si los *gabaonitas* hicieron morir á siete hijos de Saúl (II Reg., XXI), fué para vengarse del modo con que los había tratado este rey. "Se necesita, dice Mr. Vigouroux, andar muy mal de argumentos para transformar un suplicio en sacrificio y un patíbulo en altar„.

5.º En la *consagración de los primogénitos* á Jehová se quiere ver un recuerdo de los sacrificios humanos que debieron de existir antes, pero esta relación no es ni más ni menos que supuesta en interés de lo que se defiende; pues la Biblia, efectivamente, nos enseña explícitamente que los primogénitos de los hombres eran rescatados, y los primogénitos de los animales sacrificados á Jehová en recuerdo del memorable día en que Dios, para libertar á su pueblo, había herido de muerte á todos los primogénitos de Egipto, desde el del hombre hasta el de la bestia (Ex., 13-15).

6.º "¿Qué es la *circuncisión*, dice todavía Soury, sino una transformación de estos sacrificios (humanos) traída de un modo irresistible por el afinamiento de las costumbres?„ Hagamos notar que el origen y fin de la circuncisión están expresamente indicados en el Génesis (XVII, 10), aparte de que existía con mucha anterioridad á Jefté.

7.º Véase, finalmente, una nueva prueba descubierta por J. Soury. "En tanto que duró la monarquía, dice, se verificaron sacrificios humanos..., sobre todo en el valle de Ben-Hinnôm... Allí estaba el famoso Tophet, especie de pireo ú horno sagrado, mantenido por sacerdotes. He aquí algunas palabras de Isaías... "Sí, desde ayer (mu„cho tiempo ha) Tophet se halla prepa„rado, está preparado para Moloch, es „profundo y ancho. Su hoguera tiene „fuego y leña en abundancia. *El alien„to de Jahveh quema como un torrente*

„*de azufre*„. En esta hoguera arrojaban los hebreos á sus primogénitos. Jahveh, la llama de los sacrificios, devoraba estas ofrendas„.

Bástenos colocar enfrente de esta traducción de Soury el sentido exacto del mismo pasaje; aquí se trata de los asirios que están á punto de atacar á Israel; el Profeta, para anunciar la derrota de ellos, enseña la hoguera dispuesta ya á devorar sus cadáveres: "Porque aparejado está Tophet desde ayer, aparejado por el rey, profundo y espacioso. Sus cebos, fuego y mucha leña; el aliento del Señor, como torrente de azufre, es el que lo enciende„. Aquí, como se ve, no hay ni sombra de sacrificio humano. ¿Cómo, pues, Soury ha podido modificar de tal manera el sentido de Isaías? Se formará juicio exacto de ello comparando las dos traducciones: primeramente, Soury expresa por Tophet una palabra que, según declaración unánime de los mejores hebraizantes, no es más que una expresión figurada para designar un lugar en donde los cadáveres se queman; después lee *Molek* en vez de *Mélek*, de modo que hace intervenir á Moloch donde no se trata sino del rey (*mélek*) de Asiria; por último, traduciendo *baar* por *quemar*, olvida el complemento de este verbo; olvido muy grave, porque da al miembro de la frase subrayada en la traducción de J. Soury un sentido tan ambiguo como espantoso, y del que se puede deducir cuanto se quiera.

Estos errores de traducción son tan evidentes y graves, que Mr. Vigouroux, no obstante su moderación, no ha podido por menos que tratarlos de errores enormes. Los racionalistas mismos, y cierto, los más célebres, Gesenius, Knobel, Hetzig, Ewald, etc., han reconocido todos que no era posible dar á este pasaje de Isaías diferente sentido del que sostenemos. Mas como este último argumento de J. Soury es el más fuerte de los que hemos tenido que impugnar, podemos concluir diciendo de los sacrificios humanos entre los hebreos lo que Wellhausen se ha visto precisado á declarar tocante al sacrificio del primogénito: "No se encuentra ningún vestigio de este espantable rescate„.

Véase Vigouroux, *Bible et découvertes*, tomo III; Billuart, *De Religione, digressio de voto Jepthe;* Schegg, *der Prophet Jesaia*, tomo I, pág. 316.

DUPLESSY.

SALMANASAR. — Reinando Osée, Samaria fué sitiada y tomada, y el reino de Israel destruído por los asirios. La Biblia atribuía estas empresas al Rey de Asiria Salmanasar (IV Reg., XVII, 3): ahora bien; los descubrimientos epigráficos han revelado la existencia de un Rey asirio llamado Sargón, cuyos fastos han llegado á nosotros, y el cual se apropia en estas inscripciones la toma y ruina de Samaria, diciendo: "Yo he sitiado la ciudad de Samaria, la he tomado, he deportado 27.280 de sus habitantes, le he cogido 50 carros... En reemplazo de los que hice deportar, mandé venir habitantes de los países que yo había conquistado.„ Sargón no se hubiera gloriado de este hecho de armas si no se hubiera cumplido en su reinado; ¿cómo es, pues, que la Biblia lo atribuye á Salmanasar? Los sistemas imaginados para resolver esta dificultad pueden reducirse á dos clases, según que hacen de Sargón y Salmanasar dos individuos, ó un solo é idéntico personaje.

1. Si Sargón es el mismo Rey que Salmanasar, no se ha engañado la Biblia al hacer de este último el vencedor de Samaria, y muchos sabios, Niebuhr, O. Strauss, Keil, Haigh, Sayce, etcétera, han adoptado esta hipótesis, y fundan su decisión en las siguientes razones:

1.ª Las inscripciones asirias no hablan de Salmanasar.

2.ª Ocho años después de la toma de Samaria, era ya Sennaquerib el que reinaba, porque éste fué quien entonces invadió el reino de Judá; ahora bien: habiendo reinado Sargón cuando menos quince años, debía de llevar lo menos siete de reinado cuando fué tomada Samaria.

3.ª Lo que la Biblia atribuye á Salmanasar, refiérenlo las inscripciones á Sargón.

4.ª Cuenta Menandro que Salmanasar envió un ejército á Citio, en Chipre, y es el caso que en esta isla se ha encontrado una estatua de Sargón, lo cual

hace suponer que el segundo personage y el primero son uno mismo.

Este sistema cortaría bien la dificultad; pero desgraciadamente hoy ha llegado á ser poco probable; porque, en efecto:

1.º Las razones alegadas á favor de este sistema no son concluyentes. La estatua hallada en Citio nada prueba, porque Sargón cuenta que recibió de Citio una Embajada, siendo, sin duda, aquella la ocasión en que se remitiría su estatua á Chipre; por otra parte, fuera de la toma de Samaria, de que hablamos, Sargón no se atribuye nada de lo que la Biblia atribuye á Salmanasar, lo cual está lejos de probar la identidad de ambos personajes.

2.º Ultimamente, el argumento cronológico presentado para apoyar la identificación no podría sostenerse en presencia de los argumentos que vamos á dar, y que prueban que Sargón y Salmanasar son dos Reyes muy distintos.

Los cánones de los epónimos asirios (cada año tomaba su nombre del de un magistrado, que por esta razón se denominaba epónimo) hacen subir al año 727 esta inscripción mutilada: "... nasar, en el trono.„ El nombre completo de este Rey que subió al trono en el 727 era Salmanasar; y, en efecto, se le encuentra completo en el cánon del año 723. Por otros documentos asirios sabemos que, efectivamente, Teglathphalasar había muerto en 727, y que Sargón no subió al trono hasta el 722; luego durante estos cinco años fué seguramente cuando reinó Salmanasar, y Sargón no fué Salmanasar, sino sucesor de éste.

II. Pero siendo así, la dificultad permanece intacta, y siempre hay que preguntar por qué la Biblia atribuye á Salmanasar la toma de Samaria, que las inscripciones refieren á Sargón. Dos respuestas pueden darse:

1.ª Según Oppert, el sitio fué comenzado por Salmanasar y acabado por Sargón. Esto en nada contradice á la Biblia, antes al contrario, pues ésta, en efecto, dice (IV Reg., XVIII, 9) que Salmanasar sitió la ciudad, y en el vers. 10 añade que *ellos* la tomaron (los asirios, no Salmanasar); en el vers. 11 se habla otra vez del Rey de los asirios que transportó á Israel en cautiverio; este Rey no es nombrado y es Sargón. En el capítulo XVII, el Rey de Israel de que se trata es en el vers. 5.º Salmanasar, y Sargón en el 6.º; cabe hasta suponer que el nombre de Sargón se leía en el texto y que ha desaparecido de él.

2.º Aunque esta respuesta sea muy plausible, es menos natural que permitiese atribuir á Salmanasar, no solamente el sitio, sino la toma de Samaria, según el sentido obvio del texto bíblico. A este fin ha consignado M. Vigouroux la siguiente solución: la Biblia atribuye la toma de Samaria á Salmanasar, porque se verificó bajo su reinado; Sargón se la apropia por su parte, porque él fué quien realizó este hecho de armas, en concepto de generalísimo de Salmanasar.

Esta solución lo concilia todo, y si no es más que una suposición, puede creerse que no carece de fundamento. Efectivamente, por Menandro sabemos que Salmanasar sitiaba á Tiro al mismo tiempo que á Samaria; y no pudiendo estar á la vez en ambos sitios, debió de enviar á uno de sus Generales al frente del ejército que sitiaba a Samaria: ahora bien; puesto que por otra parte sabemos que Sargón se atribuye la toma de esta ciudad, la conclusión que sencillamente se desprende es que este General era Sargón.

Otras circunstancias confirman además esta hipótesis; el nombre de Sargón, que no se parece á los otros nombres reales; el silencio que guarda tocante á su filiación y á su predecesor; los trastornos que señalaron los primeros años de su reinado, todo nos hace comprender que Sargón no alcanzó el trono sino por una revolución. Salmanasar probablemente murió poco después de tomada Samaria, y Sargón, alcanzando popularidad por el feliz resultado de un sitio de tres años, no hallaría dificultad en hacerse proclamar Rey.

Este es el sistema que nos parece más digno de aceptación; mas como quiera que sea, basta que muchos de los que hemos expuesto sean posibles, para que la veracidad de la Biblia se halle por esta parte escudada contra toda impugnación.

Véase Vigouroux, *Bible et découvertes*, tomo IV; Riehm, en *Theologische*

Studien und Kritiken, 1868, pág. 687; Schrader, *ibid*, 1870, pág. 535; Oppert, *ibid*, 1871, pág. 702; Darras, *Hist. de l'Égl.*, tomo II.

DUPLESSY.

SALMOS.—Los ataques de los incrédulos á los salmos van dirigidos, ya contra el origen, ya contra la doctrina de estos cantos sagrados.

I. El Concilio de Trento, en su canon de los libros sagrados, llama al de los Salmos *Psalterium Davidis;* ¿ha querido decir con esto que todos los salmos son de David? No, seguramente, porque basta leer el Salterio para reconocer en el estilo, en el contenido, y hasta en el título mismo de diferentes Salmos, que todos no pueden atribuirse á David; algunos le son anteriores, otros no aparecieron sino mucho tiempo después de él; pero como la Vulgata atribuye al Rey profeta 88 salmos, de los cuales solamente dos (salmo 42 y 136) pueden serle rehusados, los Padres del Concilio han añadido el nombre de David por ser el autor principal, al Salterio, y esto en virtud del principio harto conocido: *major pars trahit ad se minorem*. Siendo así, casi no se explica uno el trabajo que se toman Reuss (*la Bible*), y después de él Mauricio Vernes (*Revue de l'hist. des religions*, Marzo, 1880), para dejar sentado que los católicos se han engañado al atribuir á David todos los salmos.

"La tradición, dice Vernes, pronuncia el nombre de David con el mismo ignorante candor que la lleva á colocar el nombre de Moisés al frente del Pentateuco, y á poner bajo el nombre de Salomón los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares„. En realidad, esta *tradición* de que habla el crítico se reduce á la opinión de algunos Padres, cuyo parecer jamás ha constituído autoridad acerca de este punto, pues San Jerónimo decía ya en el siglo IV: "Sepamos que hay error en atribuir á David todos los salmos, y no á los autores cuyos nombres llevan„. Sobre este punto, por consiguiente, Reuss no hace más que seguir la tradición católica; pero va más lejos que ella, mejor diremos muy lejos, al designar la época de los Macabeos como la en que se compusieron los salmos en su mayor parte. Indudablemente se ve precisado, en el sistema racionalista, á recurrir á esta hipótesis, porque casi no se explicaría la existencia de los salmos en una época en que los racionalistas nos muestran á los hebreos como reducidos á todos los errores del politeísmo y á todos los abusos del culto inhumano de los falsos dioses. Mas ¿qué necesidad hay de violentar los textos para ir á parar á semejante resultado? Los salmos son la historia del pueblo de Dios, narrada día por día por poetas; son los grandes acontecimientos de los Libros de los Reyes, y aun del Pentateuco, contados y comentados por hombres que seguramente habían sido testigos oculares de ellos; porque se les siente bajo el peso de las profundas impresiones que aquellos acontecimientos excitaban en el alma de ellos. Pero como esto molesta á los racionalistas, se ven obligados á negar hasta la evidencia: allí donde la tradición ha visto siempre, por ejemplo, las angustias de David perseguido por sus enemigos, la crítica nueva no quiere ver otra cosa que las ansiedades del pueblo hebreo oprimido por nación extranjera, en la época de los Ptolomeos ó de los Seleucidas, al verificarse las persecuciones de Antioco y el levantamiento de los Macabeos.

La razón de este cambio ya hemos visto dónde se halla: en la necesidad de defender sus ideas; en cuanto al pretexto, he aquí de qué manera lo enuncia Mr. Vernes. Va *contra toda verosimilitud*, es, *en una palabra*, cosa *de mediocre interés* hacer un libro á fin de conservar para la posteridad *el reflejo de circunstancias propias de un individuo;* este libro, por el contrario, se comprende mejor si expresa *las angustias, los temores y las esperanzas de un pueblo entero*. El mismo Mr. Vernes es quien nos suministra la refutación de esta razón poco seria, citando este pasaje de Reuss: "Otros (salmos) expresaban, en su origen, los sentimientos individuales y momentáneos de sus autores, pero de modo que muchas otras personas, colocadas en condiciones semejantes, podían apropiarse el espíritu y la letra de aquéllos„. He aquí, expresada por un racionalista y repetida por Mr. Vernes, la utilidad de

estos *salmos* que pueden llamarse *individuales*, y véase por qué han sido insertados en la colección de los salmos.

Nosotros nos contentamos con esta refutación general; para completarla, necesitaríamos tratar, uno tras otro, de todos los Salmos, y esto nos llevaría demasiado lejos. Hagamos, no obstante, notar que si Reuss, para justificar su teoría, ha probado á aplicarla á cada Salmo en particular, esta prueba ha resultado con tan poca fortuna, que Mr. Vernes no ha podido menos de decir: "Tocante á esto, nosotros en ocasiones hubiéramos deseado mayor rigor en la discusión„.

II. Respecto á la *doctrina* misma de los salmos, ha sido impugnada, así como su origen:

1.° El Salmista, se ha dicho, desconoce la vida futura; *Non mortui laudabunt te, Domine*, dice el Salm. CXIII, etcétera. Sobre esto no haremos otra cosa que remitirnos al artículo *Vida futura*, donde dejamos sentada la creencia de los hebreos en la inmortalidad del alma. Por lo que respecta á las palabras del Salmo CXIII, "de ningún modo suponen, dice Mr. Vigouroux, la muerte del alma, y no son una negación de la otra vida, sino la afirmación de la imposibilidad en que estaban los santos del Antiguo Testamento de alabar á Dios en el limbo, siendo cierto que antes que Jesucristo abriera las puertas del cielo á las almas justas, éstas no podían gozar de la visión intuitiva, y que, por consiguiente, la muerte tenía para ellas un horror particular„.

2.° Otro cargo formulado contra los salmos se refiere á las *imprecaciones*, á veces muy violentas, que en ellos se formulan contra los enemigos del pueblo de Dios, á lo cual responde el autor que acabamos de citar que, siendo los enemigos del pueblo hebreo los de Dios mismo, desear su castigo no era sino no dejar de la mano los intereses del Señor.

Por otra parte, el odio que el Salmista manifiesta se extiende al pecado mucho más que al pecador, y si á veces parece que va contra el mismo pecador, conviene recordar que la ley judaica no era perfecta (véase *Talión*); era ley de estricta justicia, que debía ser reemplazada por la ley más perfecta de la caridad.

En suma, nada se objeta que repugne á la inspiración divina de los salmos; ahora bien, esta inspiración es lo único que la Iglesia impone á nuestra fe, en lo que mira á estos escritos.

Véase Vigouroux, *Manuel biblique*, tomo II, n.° 559.—Bossuet, *Dissertatio de Psalmis*, números X y XIV.

DUPLESSY.

SALOMÓN. — Uno de los primeros actos del Rey Salomón fué hacer morir á su hermano Adonías; la Biblia cuenta este hecho sin vituperarlo (III Reg., II, 25); pero nada se puede deducir de esto contra ella, porque la Biblia acostumbra ser puramente narrativa; vamos á ir más lejos, y diremos que de aquél nada puede concluirse contra Salomón.

En efecto, Adonías era un rebelde; viviendo todavía David, había querido prevalerse de la vejez de su padre para usurpar el trono, y David, que hubo de descubrir sus proyectos, hizo consagrar á Salomón, el cual comenzó concediendo á su hermano el perdón más absoluto (I, 52), previniéndole, sin embargo, de la suerte que le aguardaba si daba nuevamente en conspirar.

A pesar de esto, desde que murió David, Adonías renovó sus tentativas, y entonces fué cuando Salomón cortó por lo sano con la muerte del usurpador.

Si Adonías no hubiera sido hermano de Salomón, nadie hubiera tenido nada que reprender en una medida, severa, ciertamente, pero sin la cual el reino se hubiera perturbado, sin duda, con una guerra civil; más aún, fijándose en las costumbres de aquel tiempo, pudiérase extrañar que su primera tentativa no acarrease ya la muerte á Adonías; y en todo caso, aunque Salomón hubiera podido ser clemente entonces, no le era dado serlo en ocasión en que la muerte de David dejaba campo para todas las rebeliones. No hay, por consiguiente, más que una circunstancia que á primera vista parezca hacer muy cruel la conducta de Salomón, y es que Adonías era su hermano.

Mas en este punto es suficiente que hagamos constar dos cosas:

1.ª Que precisamente este vínculo

de parentesco es el que hacía más temibles las tentativas de Adonías, y precisaba á reprimirlas con mayor vigor.

2.ª Que Salomón y Adonías no eran de una misma madre.

Ahora bien; la poligamia produce muchas veces entre hermanos (de padre) sentimientos de animosidad; entre nosotros hállanse en ocasiones estos sentimientos en familias procedentes de muchas nupcias; parece como que hay rivalidad entre la segunda mujer y la sombra de la primera; con más razón existirá esta rivalidad cuando viven las dos mujeres, y el odio que de ordinario se tienen se comunica naturalmente á sus hijos.

Véase Vigouroux, *Bible et découvertes*, tomo III, *Salomón;* Consinéry, *Voyage en Macédoine*, tomo II, pág. 9.

DUPLESSY.

SALVACIÓN ETERNA. I.—Consiste en la liberación de las pruebas de aquí abajo y del peligro del infierno, y al propio tiempo en la posesión de la gloria eterna, de la felicidad definitiva, de la visión beatífica. De ella se trata en muchos artículos de esta obra, y así no tenemos por qué ocuparnos ahora en la misma sino desde el punto de vista especialísimo de la relación que existe entre el entrar en posesión de la vida bienaventurada y la salida de la presente vida.

La Iglesia, efectivamente, nos enseña que nuestra eternidad, dichosa ó desgraciada, depende del último momento de nuestra existencia terrestre; que el estado de gracia final es la condición segura, como indispensable, del estado de gloria y de felicidad sin fin; que basta, por consiguiente, este supremo instante para decidir para siempre nuestra suerte; que con él queda definitivamente cerrado el período de prueba y de examen, y que Dios pronuncia su irrevocable sentencia conforme á esta buena ó mala terminación. En una palabra, para hablar el lenguaje de la Escuela, al *status viæ* que es actualmente el nuestro, sucede entonces el *status termini*, que tarde ó temprano será el de todos los hombres.

II.—Esta enseñanza es la de la Escritura, según la cual nuestra vida actual es el tiempo de trabajar y de merecer (Eccl. IX, 10; Eccli. XIV, 17; XVIII, 19 y siguientes; Joann., IX, 4), mientras que el día de la muerte es el del premio ó del castigo (Eccl. XII, 7; Eccli. XI, 28; Luc. XVI, 9; Hebr. IX, 27), premio ó castigo que no tendrán fin (Joann. III, 36; Matth. XVIII, 8; XXV, 41 y siguientes; Marc. IX, 42-43; Apoc. XIV, 10; XIX, 2; XX, 10; coll. XXII, 5, etc).—(Véanse los artículos *Infierno* y *Cielo*.)

III.—Demos cuenta de algunas objeciones hechas contra esta doctrina.

1.ª No es justo hacer depender de un solo instante toda la eternidad.

2.ª ¡Qué cosa tan extraña sería ver á un justo condenado por este instante, después de una vida de sabiduría y de piedad, en tanto que se salvase un pecador habitual, merced al instante mismo!

3.ª Mucho más racional es creer, y mucho más misericordioso suponer que después de este fatal instante queda todavía á los hombres una tregua de que pueden aprovecharse para salvarse.

4.ª Esto, por otra parte, es lo que indica suficientemente el dogma del purgatorio.

5.ª El gran Orígenes no temió enseñar la universalidad de la conversión y del perdón.

6.ª Después de todo, nada hay definitivo en el mundo; todo vuelve á comenzar, todo renace, todo se transforma; en ninguna parte se encuentra el punto de llegada.

IV.—Respuestas:

1.ª Si el mismo instante de que depende nuestra eternidad no dependiese á su vez de nuestra libertad, en el sentido de que lo hace bueno ó malo, concedo que Dios no sería justo dando en vista de él la sentencia de nuestra felicidad ó de nuestra desgracia eterna; pero precisamente depende de nosotros que Dios nos encuentre entonces en estado de gracia ó de pecado mortal; los avisos de lo alto no nos faltan, á nosotros toca estar prevenidos. Indudablemente fuéramos menos fieles á Dios si contáramos con la posibilidad de rehacer después de la primera bancarrota la eterna fortuna de nuestra alma. Al rehusarnos esta esperanza, Dios se ha mostrado sapientísimo y muy bueno.

2.ª "*Como es la vida es la muerte*„, dice un proverbio. Con todo, cabe que

un justo se condene en el último instante de su vida, lo cual prueba la infinita miseria del hombre, y cabe que un pecador se convierta también en dicho instante, lo cual demuestra la infinita misericordia de Dios. ¿Qué hay en ello de extraordinario y contrario á la razón?

3.ª Dios quiere que el tiempo de nuestra prueba se acabe con la muerte; nos ha revelado esta voluntad, y la Iglesia nos lo enseña infaliblemente; luego en vano intentarían prevalecer contra enseñanza tan formal suposiciones gratuítas é imaginarias por todo extremo peligrosas.

4.ª El dogma del purgatorio en nada favorece estos delirios, porque deja subsistente y hasta afirma esta verdad: que en el momento de la muerte queda decidida irrevocablemente nuestra suerte. Así es que todas las almas que van al purgatorio se han salvado, su salvación es absolutamente segura; no pueden dejar de entrar algún día en el cielo; no hay más sino que todavía tienen que expiar ó purificarse.

5.ª Si Orígenes ó sus discípulos enseñaron que el infierno era solamente temporal, el V y VI Concilios ecuménicos los condenaron sin más apelación; el Símbolo de San Atanasio no deja sobre este punto duda alguna.

6.ª Las teorías panteísticas ya sabemos que son muy favorables á todos estos errores, que el espiritismo no ha contribuído poco á reanimar en nuestros días; pero ¿quién no sabe que sus teorías pseudo filosóficas y sus prácticas ocultas no merecen crédito alguno en presencia de la fe, ni siquiera ante la simple razón?

(Consúltese *Schemata Concilio Vaticano parata*; en Martín, *Collectio documentorum;* Wiest, *Institutiones theologicae;* Hurter, *Theologiae dogm. compendium;* en este Diccionario los artículos *Infierno*, *Eternidad del infierno*, etc., etc.).

Dr. J. D.

SALVACIÓN *(Fuera de la Iglesia no hay...)*.—I. Este aforismo es la forma popular que se ha dado á esta proposición teológica: "La Iglesia es una sociedad necesaria.„

En otros términos: "Todo hombre, para salvarse, está obligado á formar parte de la Iglesia.„

La Iglesia de que aquí se habla es la Iglesia instituída por Nuestro Señor Jesucristo, la Iglesia católica, apostólica y romana; por lo cual el axioma que estudiamos puede formularse: "Fuera de la Iglesia católica, apostólica y romana, no hay salvación„, ó bajo la otra forma: "Todo hombre, para salvarse, está obligado á formar parte de la Iglesia católica, apostólica y romana.„

Es de notar que esta necesidad de pertenecer á la Iglesia para salvarse es una necesidad que resulta de una obligación, y que, por consiguiente, se impone del mismo modo que la obligación de que se deriva. Mas la obligación supone en quien la tiene el conocimiento del deber impuesto y la posibilidad de cumplirlo; de lo que se deduce que *de hecho* solamente están obligados á ingresar en la Iglesia los que conocen á ésta como medio necesario para conseguir su salvación. En cuanto á los que sin culpa alguna por su parte ignoran la existencia de esta Iglesia necesaria, ó en otro caso carecen de los medios de unirse á ella, la obligación no puede en realidad comprenderles; la necesidad de formar parte de la Iglesia para salvarse no pesa sobre ellos, y si de este modo permanecen fuera de su seno, nada autoriza á que se les aplique el axioma: "Fuera de la Iglesia no hay salvación.„

Este axioma no se refiere sino á los que, por su culpa, permanecen fuera de la Iglesia, lo cual se expresa diciendo que "para los que no hay salvación es para los que, *por su culpa*, permanecen *fuera de la Iglesia*„. Los que no conocen á la Iglesia pueden salvarse sin este medio especial de salvación, con la ayuda de los auxilios que Dios á nadie niega, y con la observancia de lo que se les alcanza de los preceptos divinos: "No teniendo ley„ positiva, "son para sí mismos ley„; "como se lo atestigua su propia conciencia„, lo cual deberá servir para juzgarlos "en aquel día en que Dios juzgará los secretos de los hombres„ (Rom., II, 14-16).

Sin embargo, si bien ningún hombre está obligado *de hecho* á ingresar en la Iglesia cuando no la conoce, no es

menos cierto que *de derecho* esta obligación se extiende á todos los hombres; pues esta es ley universal, dada para todos los hombres en general y para cada uno en particular, y constituye para cada uno y para todos la obligación de ingresar en la Iglesia tan pronto como la conozcan. Y aunque *de hecho* muchos tienen que quedar, sin culpa suya, fuera de la Iglesia, con todo, *de derecho* á todos concierne la obligación y para todos se ha promulgado y es obligatoria en sí misma esta ley: "Fuera de la Iglesia no hay salvación.„

Dios, por consiguiente, ha hecho de la Iglesia el medio ordinario y necesario por el cual han de llegar los hombres á salvarse. Quiérelo así con voluntad preceptiva, á la cual ninguno de ellos puede substraerse, y en relación con esta voluntad preceptiva es como ha preparado en la Iglesia los medios ordinarios de salvación que ofrece á los hombres, de tal suerte que, por regla general, y como dicen los teólogos, *de potentia ordinata,* no reparte sino en la Iglesia y por la Iglesia las gracias especiales que dimanan de la Redención por Cristo. No se dice que no las conceda alguna vez fuera de la Iglesia, á quien le plazca; pero cuando lo hace es por una misericordia enteramente excepcional y superior á las leyes ordinarias de su Providencia.

Ahora bien; ¿qué han sido y que son ¡ay! todavía los hombres cuando quedan con solas las luces de la razón y las gracias generales, con cuyo auxilio es real y perfectamente posible observar la ley y alcanzar la vida eterna? San Pablo nos responde con David: "Todos se descarriaron, todos se inutilizaron: no hay quien obre bien, no hay siquiera uno„ (Rom., III, 12; Ps. XIII, 3-7): lo cual entiende de la universalidad moralmente considerada.

Confirma esta verdad la experiencia de los que habitan entre infieles: muy pocos hay de éstos que guarden los preceptos que conocen de la ley natural. También en este sentido puede decirse que "fuera de la Iglesia no hay salvación„, porque fuera de la Iglesia, hay muy pocos hombres que trabajen por su salvación. Mas esto es solamente atestiguación de un hecho, y no una doctrina, por lo cual no tenemos por qué ocuparnos en ello.

Recordemos ya, por consiguiente, que el axioma "Fuera de la Iglesia no hay salvación„ expresa la obligación, que *de derecho* comprende á todo hombre, y, *de hecho* se aplica á todo el que conoce á la Iglesia, de entrar en su seno si quiere salvarse.

Mas en la Iglesia hay lo que llaman los teólogos el cuerpo de la Iglesia y el alma de la Iglesia. El cuerpo de la Iglesia es la sociedad exterior y visible creada por Nuestro Señor Jesucristo, la cual descansa sobre el Papa como sobre su principal fundamento, en la cual los fieles, bajo la autoridad de su suprema jurisdicción, de su primado, profesan la misma fe revelada, reciben los mismos sacramentos y obedecen las mismas leyes. El alma de la Iglesia es, en su causa, el Espíritu Santo, ó lo que viene á ser igual, la Santísima Trinidad, y, en su esencia formal, la gracia santificante. No es posible al hombre alcanzar la salvación de su alma sin la gracia santificante que el Espíritu Santo, ó la Santísima Trinidad, confiere á las almas para ser en ellas el principio de la vida espiritual, y en este sentido "Fuera del alma de la Iglesia no puede haber salvación„. Mas á todo el que sabe lo que es la Iglesia, no le es posible ser del alma de la Iglesia, si no forma parte del cuerpo de la Iglesia; porque Dios ha impuesto á los hombres la obligación de entrar en el cuerpo de la Iglesia, en la Iglesia exterior y visible, cuyo Monarca es el Soberano Pontífice, y cuyos Príncipes son los Obispos. No basta, pues, querer pertenecer á sola el alma de la Iglesia, ó solamente á la sociedad invisible de los justos en quienes vive y opera el alma de la Iglesia.

El sentido exacto y completo del axioma "Fuera de la Iglesia no hay salvación„ es, por consiguiente, este: "No hay salvación para ningún hombre que, por su culpa, permanezca fuera del cuerpo de la Iglesia católica, apostólica y romana.„

II. Muchos andan tentados á decir: "*Durus est hic sermo, et quis potest eum audire? Duro es este razonamiento, ¿y quién lo puede oir?*

Pretenden unos que basta á cada cual

santificarse en la religión que ha recibido de sus padres, sin inquietarse por saber cuál es la verdadera, y si se está obligado á abrazarla; piensan que es *indiferente* á la salvación que se profese esta ó aquella religión. Este error no resiste al examen. ¿Cómo pudiera ser indiferente profesar lo verdadero ó lo falso en materia tan grave como la religión? Si hay una religión verdadera, ésta es la única que se tiene que aceptar. Si los antepasados erraron, los descendientes no tienen por qué continuar sus extravíos, sino que deben regresar á la verdadera religión tan luego como la reconozcan. No haciéndolo así se colocan fuera del orden divino, y mal pudieran esperar la salvación.

El respeto á los antepasados no podría servirles de excusa ante Dios, que les llama y les impone el deber de acudir á su llamamiento.

Enseñan otros que cada uno tiene el derecho de abrazar la religión que su razón le muestre como verdadera, lo cual es verdad en cierto sentido, pero no en el de que no exista el deber de abrazar una religión determinada, la única religión verdadera.

Otros, por último, piensan que cada uno puede encontrar en cualquiera religión el medio de salvarse, y enseñan que es permitido abrigar buenas esperanzas acerca de la salvación eterna de los que viven fuera de la Iglesia católica.

He aquí los términos en que Pío IX señalaba este error en el día siguiente al de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción: "Hemos sabido, con dolor, que otro error, no menos funesto, habíase extendido por algunas partes del mundo católico, y apoderádose de los ánimos de gran número de católicos, que se imaginan que se puede esperar la salvación eterna de los que no forman parte de la verdadera Iglesia de Cristo. De ahí procede que con frecuencia establecen la cuestión de saber cuáles serán, después de la muerte, la suerte y condición de los que de ninguna manera se adhirieron á la fe católica, y, después de dar las más fútiles razones, aguardan una respuesta que sea favorable á esta opinión errónea. Lejos de Nos, venerables hermanos, que Nos osemos poner límites á la misericordia de Dios, que es infinita; lejos de Nos el querer profundizar los designios y ocultos juicios de Dios, abismo inmenso donde no puede penetrar el pensamiento del hombre. Mas, según el deber de Nuestro cargo apostólico, Nos queremos excitar vuestra solicitud y vuestra vigilancia episcopal, para que en cuanto alcancen vuestras fuerzas, lancéis del espíritu de los hombres la *impía y funesta* opinión, según la cual *en todas las religiones puede encontrarse el camino de la salvación eterna.* Demostrad, con la habilidad y la ciencia en que os aventajáis, á los pueblos confiados á vuestros cuidados, que los dogmas de la fe católica no son en modo alguno contrarios á la misericordia y á la justicia de Dios. Es preciso, efectivamente, admitir, como *de fe*, que *fuera de la Iglesia apostólica romana, nadie puede salvarse; que ésta es el arca única de salvación; que el que no hubiere entrado en ella perecerá en el diluvio;* hay que reconocer, no obstante, con certeza, que *los que están respecto á la verdadera religión en ignorancia invencible, no son culpables de ella á los ojos del Señor*„ (Alloc. *Singulari quadam).* Tal es la fórmula auténtica y completa de la doctrina católica acerca de este punto. Esto es lo que nos hemos esforzado en formular, con las explicaciones útiles para la inteligencia del asunto, en lo que hasta aquí llevamos dicho; y esto es lo que vamos á demostrar en el párrafo siguiente:

III. *A*—Cuando Nuestro Señor envió á sus apóstoles por el mundo, delegó en ellos, para salvación de los hombres, triple potestad: la de enseñar: *Euntes docete omnes gentes;* la de conferir los sacramentos, el bautismo, en particular: *Baptizantes eos;* la de hacer que los hombres observasen las leyes cuyo cuidado les confiaba: *Docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis.* Por lo que al confiar estos poderes y misión al Colegio apostólico, haciendo mención de las instrucciones particulares que á ellos solos había dado, y no á otros, indicaba claramente que ellos solos, y no otros, tendrían la dispensación de estos dones; de donde se deduce que nadie podría disfrutar de ellos sin adherirse á los apóstoles y

á sus sucesores hasta el fin del mundo, en otros términos, á la Iglesia.

Si cada uno fuese libre en recibir ó no la predicación, en valerse ó no del bautismo, en guardar ó no los mandamientos del Salvador, cada uno tendría igualmente libertad para no unirse á la Iglesia, para obtener fuera de ella la obra de su santificación. Mas Nuestro Señor impone á los hombres la obligación rigorosa de creer, lo que hace que la Iglesia les enseñe. "Id, dice, por todo el mundo, y predicad el Evangelio á toda criatura. El que creyere„ (este Evangelio evidentemente) "y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere será condenado„ (Marc., XVI, 16.) Les impone la obligación, no menos rigorosa, de recibir el bautismo, como ya se ha visto en el texto que acabamos de citar y en el siguiente: "En verdad en verdad os digo que no puede entrar en el reino de Dios, sino aquel que fuere renacido de agua y de Espíritu Santo„ (Joann., III, 5.) Finalmente, quiere que se cumplan los mandatos: "Si me amáis, guardad mis mandamientos„ (Joann., XIV, 15); y estos mandamientos son los que transmiten los Apóstoles, cuya autoridad quiere que sea obedecida como la suya propia: "Quien á vosotros oye, á mí me oye; y quien á vosotros desprecia á mí me desprecia„ (Luc., X, 16). Es, pues, verdad indudable que Nuestro Señor impone á los hombres la obligación de abrazar la fe cristiana, de recibir el bautismo y de obedecer á la Iglesia: lo cual comprende toda la Religión católica, apostólica y romana. No creer lo que enseña y no profesar su fe, es condenarse; si no se recibe el bautismo que confiere, y por el cual se entra en su seno, no se puede llegar al reino de Dios; si no se le obedece, se desprecia al Autor mismo de la salvación. ¿Es posible decir más claramente que para ser salvo hay que pertenecer á la Iglesia, y que "fuera de la Iglesia no hay salvación?„

Según el pensamiento del Salvador, la Iglesia es un rebaño cuyo Pastor es Él; un aprisco, cuya puerta es Él mismo. Allí es donde prepara los pastos con que sus ovejas deben alimentarse, la vida espiritual única que puede asegurarles la eternidad bienaventurada, y quiere que todos entren en el rebaño y en el aprisco (Joann., X, 9, 11, 14, 16). ¿Quién sin pecar podría mostrarse sordo á su llamamiento? ¿Y cómo no exponerse á la muerte más segura, permaneciendo lejos de los pastos que mantienen la vida?

La Iglesia es también el festín nupcial con que se celebra la unión de la Naturaleza divina con la naturaleza humana en el Verbo encarnado, y á él convida Dios á los hombres por medio de sus Apóstoles, que son sus servidores. Los que responden á su invitación disfrutan de las alegrías del banquete, que no son otras que la felicidad eterna (Matth., XXII, 2; Luc., XIV, 16; Apoc., III, 20; XIX, 9). Los que rehusan incurren en la cólera del Rey, que es Dios; son arrojados para siempre de la sala del festín, castigados por los ejecutores de sus venganzas, y echados en las tinieblas exteriores (Luc., XIV, 24; Matth., XXII, 7). En otros términos: han pecado contra Dios, rechazando su invitación, que era una orden, y por ello son castigados con la reprobación eterna. Por consiguiente, hay que ingresar en la Iglesia para salvarse.

La misma idea aparece de las otras dos comparaciones con que el Salvador significa la Iglesia ó el reino de los cielos: la del campo cuyos frutos son recogidos para ser depositados en los graneros del padre de familia (Matth., XIII, 24, 38), y la de la red en que son cogidos los peces destinados á ser conservados (Matth., XIII, 47); no se puede ser recogido para los graneros eternos si no se está en el campo del padre de familia, ni reservado para el dueño de la pesca si no se está dentro de la red; en otros términos: no es posible salvarse sin estar en la Iglesia.

B — La confirmación de esta doctrina del Salvador se halla en las primeras predicaciones de los Apóstoles. Por más que éstos se dirigían á los secuaces de una religión que tenía su origen en una institución positiva de Dios, de una religión que hasta entonces había guiado á los hombres á la vida eterna, de una religión que conservaba en sus enseñanzas y en sus prácticas las verdades divinamente reveladas y los ritos establecidos por Dios mismo, imponían á todos la obligación de ingresar en la Iglesia. El principio que incesan-

temente recuerdan es que no hay salvación sino por Jesucristo, que hay que creer en Él y recibir el bautismo que instituyó (Act., II, 38, 41; IV, 12; IX, 47). Con toda seguridad puede afirmarse que si alguna religión podía bastar á los hombres para salvarse, sin duda habría de ser la que practicaban los judíos y aquellos gentiles que se habían convertido al culto de ellos; y, sin embargo, los Apóstoles les declaran que no pueden salvarse sino entrando por el bautismo en la Iglesia de Cristo.

Lo que había predicado á los judíos desde los primeros días de su apostolado, lo escribió San Pedro hacia el fin de su vida, bajo una forma que la tradición católica y la enseñanza de los Pontífices de la Iglesia han recordado con frecuencia. El Apóstol acaba de mencionar la fabricación del arca de Noé; hace observar que "en ella pocas personas, es á saber, ocho, se salvaron por el agua„, y añade: "Lo que era figura del bautismo de ahora, bautismo del cual era figura el arca que era llevada sobre las aguas, el cual os hace salvos„ (I Petr., III, 20, 21). Así como no hubo en tiempo de Noé quien se salvara aparte de las personas que entraron en el arca, así ahora no se salvan otros que los que han entrado en la Iglesia por el bautismo, que es su puerta. Por consiguiente, no hay salvación sino para los que están en la Iglesia, como San Cipriano lo ha expresado con su sencillez y elocuencia habituales con estas palabras decisivas: "Si es que pudo librarse el que se hallaba fuera del arca, podrá del mismo modo librarse el que permanezca fuera de la Iglesia„ (*De Un. Eccles.*, cap. VI.)

C.—Doctrina tan claramente formulada en la Sagrada Escritura, ha tenido que ser enseñada por todos los Padres y escritores eclesiásticos que han tratado de la Iglesia, ya respecto á los gentiles, ya con relación á los herejes y cismáticos. Citemos tres de los más notables de ellos.

San Ireneo dice: "El Señor juzgará, condenará á todos los que están fuera de la verdad, es decir, fuera de la Iglesia„ (lib. IV, cap. LXII); si los condena por estar fuera de la Iglesia, es que son culpables de haber permanecido fuera de la Iglesia; y si viene á ser lo mismo estar fuera de la Iglesia que estar fuera de la verdad, es que la Iglesia es tan necesaria como la verdad, y que la verdad no se encuentra más que en ella; estas son las dos razones que nos da San Ireneo al afirmar que "fuera de la Iglesia no hay salvación„.

Lactancio va todavía más derechamente á la conclusión, diciendo: "La Iglesia católica es la única que conserva la verdadera religión; es fuente de la verdad y domicilio de la fe; es el templo de Dios; y todo el que no entra en él ó se sale no participa de la esperanza de la vida y salvación eterna„ (*De Div. Inst.*, lib. IV, cap. últ). Además del aserto muy formal de que fuera de la Iglesia no hay salvación, expresa este texto una razón que tendremos que desenvolver, á saber, que la Iglesia católica es la única que conserva la verdadera religión.

¿Quién no conoce esta frase de San Cipriano: "No se puede tener á Dios por Padre si no se tiene á la Iglesia por Madre?„ No tener á Dios por Padre es estar excluído de la herencia celestial; luego no hay salvación para el que no es hijo de la Iglesia. Muy conocido es también el siguiente magnífico pasaje, en el cual San Cipriano, imitando el capítulo de San Pablo á los corintios sobre la inutilidad de todo sin la caridad, afirma que sin la sumisión á la Iglesia y sin la unión con ella, hasta el martirio carece de valor y no puede llevar á la salvación. "No le es posible ser mártir al que no está en la Iglesia; no llegará al reino el que abandona á la que debe reinar... No pueden estar con Dios los que no quieren conservar la unidad de espíritu en la Iglesia. Aunque ardan en las llamas y en las hogueras, ó den su vida despedazados por las fieras, esto nunca llegará á ser el triunfo de la fe, sino el suplicio de la infidelidad... Se podrá sufrir la muerte, mas no se obtendrá derecho á la corona„ (lib. *De Unit. Eccl.*, núm. 14). San Cipriano habla de los que, habiendo formado parte de la Iglesia, se separaron de ella por el cisma; pero la razón por la que afirma que no hay recompensa para ellos, esto es, por no estar con la Iglesia, es válida para todo el que muere fuera de la Iglesia.

D.—Esta doctrina nada tiene que no

sea por todo extremo natural. Todo hombre necesita una religión, mas no la que quiera forjarse él mismo, sino aquella religión que es la verdadera y que Dios quiere; ahora bien, esta religión verdadera y querida por Dios es la religión católica, apostólica y romana.

Antiguamente, antes de la venida del Mesías, al lado de la religión judaica, subsistía todavía la religión primitiva, cuyas tradiciones, harto obscurecidas por las imaginaciones y depravaciones humanas, conservaban algo de los dogmas primitivos y de los ritos con que Dios quería ser honrado. Como la religión judaica estaba por su misma institución reducida á un solo pueblo, ningún hombre, á no ser que se agregara á la nación judía, podía profesar esta religión bajo su forma particular, y, por consiguiente, ninguno estaba obligado á ello. Cada uno podía, por lo tanto, lícitamente servir á Dios conforme á los principios de la ley natural, y á las tradiciones procedentes de las edades primitivas. Así, no podía decirse que "fuera de la Iglesia mosaica no había salvación".

Pero después de la venida del Mesías ya es otra cosa. La venida de Cristo dió fin á una y otra religión, á la religión mosaica y á la primitiva. Una y otra se referían al Mesías como á su fin, y no tenían razón de ser fuera de su expectación. Con la promesa del Mesías es con lo que había comenzado la religión primitiva, después de la caída y al iniciarse el estado de naturaleza caída; la esperanza del Mesías era, por consiguiente, el rasgo característico y el elemento esencial de esta religión.

Habiendo venido el Mesías, tenía aquélla que perder su forma para tomar otra nueva: aquella con que el Mesías que había llegado iba á substituir la antigua. Lo mismo pasaba con la religión mosaica. Los Profetas habían claramente anunciado su abrogación, y, conforme á sus oráculos, debía ser reemplazada por el nuevo orden de cosas que había de establecer el ángel del Nuevo Testamento. He aquí por qué el establecimiento de la Iglesia por Jesucristo dió fin á la religión primitiva y á la religión mosaica de tal modo, que ya no se puede, de derecho, encontrar en ellas la salvación.

Por otra parte, al instituir la Iglesia, cuya constitución le permite extenderse á todos los hombres sin excepción alguna, Nuestro Señor le ha confiado todos los medios de salvación que dependen de su Encarnación, sus méritos, sus enseñanzas, sus sacramentos, sus preceptos, su misión misma. No hay salvación sino por Él; sólo por Él; los sacrificios de la religión primitiva y de la religión mosaica podían santificar á los hombres y salvarlos; con más razón después de su advenimiento, solo por Él pueden los hombres obtener la salvación. ¿No es evidente que los hombres, por una parte, están obligados para salvarse á ir en busca de los medios de salvación allí donde Dios los ha depositado, y que, por otra parte, Dios no tiene que procurarlos por caminos extraordinarios á aquel que á sabiendas y voluntariamente se niega á recurrir á la sociedad divinamente instituída para comunicárselos? De ahí resulta que rehusar entrar en la Iglesia cuando la conoce como necesaria, es para el hombre constituirse voluntariamente fuera de salvación, no sólo por el pecado que comete rechazando la invitación que le llama para que ingrese en la Iglesia, sino por la recusación directa de los medios de salvación que le ofrece la Iglesia. En tales condiciones forzoso es que perezca, pero ni más ni menos que por su propia culpa.

IV.—*A*. La doctrina que acabamos de exponer y demostrar es tan racional que cuesta trabajo comprender que promueva dificultades en algunos entendimientos, y, sin embargo, ha sido para muchos piedra de escándalo. Entre los mismos católicos, sacerdotes instruídos en la ciencia sagrada, oradores de la más alta reputación, ó ya se han inquietado ellos mismos por una doctrina que les parecía desesperante por su rigor, ó ya se preocuparon con las inquietudes que suscitaba en el ánimo de los fieles poco instruídos é incapaces de resolver las dificultades que hacía nacer en ellos, y por tal razón buscaron la manera de echar á un lado lo que creían que era un escándalo.

Desgraciadamente, algunos no lo han

hecho sino destruyendo por medio de sus explicaciones un dogma de la fe católica. Ya más arriba hemos oído á Pío IX lamentarse de los errores que difundían en esta materia. No es sino por caridad por lo que creían obrar bien, ensanchando la puerta del cielo, demasiado estrecha, al parecer de ellos, con el axioma "Fuera de la Iglesia no hay salvación„. Si las interpretaciones y acomodamientos que aquellos hacían del dogma hubieran prevalecido, si su doctrina hubiera ido á parar á alguna consecuencia práctica, hubieran conseguido resfriar y apagar el celo que lanza á los misioneros á propagar por todas partes el conocimiento de Jesucristo y la Iglesia, porque ¿á qué viene tomarse tanto trabajo, sufrir tantas fatigas, derramar tanta sangre para llevar á la Iglesia hombres que, sin ésta, tienen cuanto necesitan para salvarse?

De este modo muchas almas hubieran quedado abandonadas en las tinieblas y sombras de muerte; así es como á la vez que se pretende, bajo pretexto de caridad, suavizar el rigor de los dogmas, se llega á la perdición de las almas.

Los dogmas de la fe se sostienen por sí mismos: *justificata in semetipsa;* para ser útil y eficazmente defendidos, no necesitan sufrir ninguna alteración ni acomodamiento.

Es más: todas estas supuestas atenuaciones no tardan en crear serias dificultades, que se vuelven contra la verdad misma que se quería hacer más aceptable. Conviene, no obstante, aprender que semejantes exageraciones de dulzura son ocasionadas muchas veces por exageraciones en sentido opuesto: obra de la ignorancia ó de la malicia, ello es que se exageran nuestros dogmas para más fácilmente combatirlos. Esto es lo que ha pasado con el axioma "Fuera de la Iglesia no hay salvación.„

B.—Es fácil hacer odioso este dogma de nuestra fe dando á entender que la Iglesia declara réprobos, universalmente y sin excepción, á todos los que mueren fuera de su seno, aun cuando no haya por parte de estos falta alguna. Ya en esta doctrina no se reconoce la justicia de Dios, que no debe castigar á nadie sino por faltas de que sea culpable, ni su bondad, cuyos beneficios no pueden tender á restringir las facilidades dadas á los hombres para su salvación.

¿Qué había que responder á aquellos á quienes escandalizaba el axioma católico comprendido de este modo? Bastaba únicamente manifestarles su verdadero sentido.

Era menester decirles que aunque la obligación de ingresar en la Iglesia fuera impuesta á todos y á cada uno de los hombres en particular, aquélla, sin embargo, no rezaba con ellos sino cuando tenían conocimiento de la Iglesia y del precepto que de entrar en ella les imponía Dios;—que no podían ser condenados sino por haber rehusado obedecer á un precepto muy conocido, y que por esto su condenación era conforme á las leyes de las más estricta justicia;—que ninguno de los que estaban en ignorancia invencible respecto á esta obligación sería excluído del reino de los cielos por el solo hecho de no haber entrado en una sociedad que no conocía ó que no creía necesaria;—que la bondad divina se revelaba precisamente en que, para arrancar á los hombres de la corrupción de que la ley natural no había podido preservarlos, les había preparado en la Iglesia medios muy de otro modo eficaces de santificarse, haciéndolos obligatorios, para vencer sus debilidades, y con la mayor ventaja de sus almas, entregadas sin esto á perdición casi segura;—que, bajo las leyes bienhechoras de la Iglesia instituída por Dios, es tan fácil salvarse, como es inevitable perderse con las licencias autorizadas por las falsas religiones,—y que, por consiguiente, la obligación de entrar en la Iglesia es la más dulce y venturosa de las obligaciones. Pasa con ella como con el precepto que Dios nos impone de que le amemos: "Ved, dice San Francisco de Sales, cuán amable es esta ley de amor. ¡Ah, Señor Dios! No era suficiente que os agradase permitirnos este divino amor, como permitió Laban el de Raquel á Jacob, sin que os complaciéseis en interesarnos en ello con vuestras exhortaciones, y en impulsarnos á ello con vuestros mandatos? Mas no, bondad divina; para que ni vuestra grandeza,

ni nuestra bajeza, ni pretexto alguno nos impidiera amaros, vos nos lo ordenáis.„ Ya por sí sólo fuera mucho que Dios, habiendo instituído la Iglesia, nos permitiese ingresar en ella; mas para que ningún pretexto viniese á alejarnos de un medio de salvación tan perfecto y necesario, por su bondad ha querido mandárnoslo expresamente. ¿No es esto manifestar una ternura sin límites?

C. Inhábiles conciliadores han preferido á estas respuestas tan capaces de desvanecer todas las dificultades y de producir sobre los corazones una impresión saludable, explicaciones que hacían ceder el rigor del dogma. Debémosles las siguientes fórmulas que Pío IX ha insertado en el *Syllabus*, de los errores condenados por él, bajo los números XVI, XVII y XVIII.

"Los hombres pueden encontrar en el culto de cualquiera religión el camino de la salvación eterna.„

"Por lo menos se debe tener buena esperanza de la salvación eterna de todos los que no viven en el seno de la verdadera Iglesia de Cristo.„

"El protestantismo no es otra cosa que una forma diversa de la misma religión cristiana, forma en la cual se puede ser tan agradable á Dios como en la Iglesia católica„. No faltan especiosas razones para dar á estas afirmaciones un viso de verdad capaz de seducir á los ignorantes.

No hay, dícese, religión alguna que no reconozca las principales verdades y los deberes más importantes de la ley natural: la existencia de Dios, la creencia en la inmortalidad del alma, la expiación por el pecado, el respeto de los derechos ajenos, etc... Ahora bien; el conocimiento de estas verdades y la práctica de estos deberes bastan para conquistar la salvación eterna.

Por otra parte, ¿cabe suponer que Dios, al abrir en la Iglesia una puerta nueva para la eternidad bienaventurada, haya cerrado la que tenía abierta para el género humano desde el principio, haciendo así más difícil para la mayoría de los hombres el camino de la última felicidad? Pues esto es lo que hubiera hecho, si á las obligaciones de la ley natural, de todos conocida, hubiese añadido las que impone una sociedad, que la mayor parte de aquéllos tenían que ignorar forzosamente.

Además, ¿qué hace falta, á juicio de Dios, para ser encontrado justo y ser puesto en posesión de la beatitud? Haber obrado con arreglo á la propia conciencia. Ahora bien, nada hay que impida al secuaz de una religión falsa obrar con arreglo á su conciencia, practicando su religión tal como la conoce; puede, por consiguiente, salvarse en esta religión.

Por último, ¿es muy conforme al espíritu de dulzura de la ley evangélica y de su divino autor pregonar esta rigidez de principios que excluye *a priori* de la vida eterna á la mayor parte del género humano, y esa intolerancia que nos hace ver réprobos y enemigos en los que la ley de la caridad nos obliga á amar como á nosotros mismos?

De estos razonamientos se seguiría que no hay que extremar mucho el axioma "Fuera de la Iglesia no hay salvación„. Y así, no hay por qué reducir los límites de la caridad divina, sino que más vale extender mucho los brazos y convidar al festín de un afecto común á todos los hombres de buena voluntad, donde quiera que estén, ya en las comuniones separadas, ora en el mahometismo, ó bien en la misma infidelidad.

Tales son las principales razones de este moderantismo ó indiferentismo, destinado á promover el escándalo de aquellos á quienes asusta una interpretación falsa del axioma "Fuera de la Iglesia no hay salvación„. Hay que confesar que el remedio no es mejor que la enfermedad, y por eso la Iglesia ha tenido que condenarlo.

Efectivamente, las tres proposiciones insertas en el *Syllabus* son contrarias á la fe por muchos conceptos, pero sobre todo, porque tienden á establecer que no hay ninguna necesidad, ninguna obligación de entrar en la Iglesia para salvarse, siendo así que Dios, por lo contrario, ha querido que la Iglesia fuese una sociedad necesaria para la salvación.

En cuanto á las razones que sirven de punto de apoyo á estos errores, ya hemos dicho que son especiosas, es decir, que hay en ellas algunos elementos de verdad capaces de producir ilu-

sión sobre lo que tienen de falso. El dogma católico, bien comprendido, es también en este punto la piedra de toque que permitirá discernir estos elementos verdaderos y reconocer la falsedad del fondo.

Que en todas las religiones han quedado verdades importantes y prácticas conformes á la ley natural, es una verdad;—que estos restos de bien sirvan á algunas almas para evitar el mal y practicar el bien, cosa es que puede acontecer;—que estas almas se salven de esta manera fuera de la Iglesia, admitímoslo de muy buen grado, y nos lo permite el dogma católico, toda vez que el axioma "Fuera de la Iglesia no hay salvación„, no habría de aplicarse á los que ningún conocimiento tienen de la Iglesia como medio necesario para la salvación.—Pero que las falsas religiones contengan todas las verdades necesarias que hay que creer y todos los deberes que hay que practicar necesariamente, es un error contra la fe; porque es de fe que Dios ha revelado otras verdades, á cuya creencia obliga, y otros deberes cuya práctica ha hecho obligatoria;—que la creencia en restos de verdad y la práctica de algunos deberes basten, *de derecho* y por regla general, para servir á Dios y santificarse, y que *de hecho* basten á la generalidad de los hombres y les permitan alcanzar su fin sin muchas dificultades, es lo que la fe no nos permite admitir, por la razón ya expresada y lo que la experiencia desmiente;—que estas almas lleguen á salvarse, en contradicción con el principio: "Fuera de la Iglesia no hay salvación„, es falso, porque el axioma no se aplica más que á los que por falta culpable están fuera de la Iglesia; y si estas almas se hallasen en este caso, no se salvarán. Por consiguiente, de algunas excepciones nada cabe concluir contra el principio.

Por otra parte, al añadir á las obligaciones de la religión primitiva las que la Iglesia impone, no ha hecho Dios más difícil la salvación; sino, al contrario, la ha hecho más fácil; porque ¿no es más fácil recibir el perdón de los pecados por el sacramento de la Penitencia, que esperarlo de una penitencia hecha á gusto de cada uno, omitida las más veces, y dejando siempre al alma en la incertidumbre acerca de su estado? ¿El celestial alimento de la Sagrada Eucaristía no facilita la perseverancia en el bien, manteniendo y desenvolviendo la paz del alma? Lo mismo puede decirse de todos los medios de santificación que el hombre encuentra en la Iglesia. Es verdad que Dios hace obligatorios estos medios; pero, ¿desde cuándo y por qué razón la obligación de tender á su fin por medios fáciles habría de ser un obstáculo que hiciese más difícil la prosecución del fin? Para pensar de esta suerte, habría que mirar como un obstáculo para el bien toda obligación de hacerlo.

Al abrir á los hombres en la Iglesia una puerta nueva más espaciosa y cómoda, y obligándoles á usar de ella, Dios no ha cerrado á los extraviados las antiguas puertas, las cuales siguen abiertas entre tanto que desconozcan la nueva. El establecimiento de la Iglesia no les priva de ninguna de las gracias que hubieran recibido dentro de la condición en que todavía se encuentran; pero no se puede esperar que disfruten de los socorros especiales que Dios ha puesto en manos de la Iglesia. Bien puede Dios socorrerles extraordinariamente, mas sólo él sabe lo que hará, en tanto que en la Iglesia tienen los medios más fáciles para salvarse. La condición de ellos comparada con la de los fieles, por fuerza tiene que ser mirada como muy infeliz; pero comparada con aquella en que se hallarían sin la institución de la Iglesia, es exactamente la misma.

Además, el dogma católico nos permite pensar que el secuaz de una religión falsa, si no tiene conocimiento alguno de la Iglesia, puede salvarse, y se salvará, por algún camino extraordinario, si sus acciones han respondido á su conciencia; pero no sería así en el caso de que, conociendo á la Iglesia y la obligación que de ingresar en ella tenía, hubiera permanecido alejado de ella, porque en esta hipótesis hubiera á sabiendas y voluntariamente desobedecido una ley positiva de Dios.

Por último, nada hay contrario á la dulzura cristiana y á la caridad en la profesión de una doctrina que, dando á cada uno su parte, exime de toda falta,

de toda condenación al que se halla fuera de la Iglesia por pura ignorancia y sin que por su parte haya habido negligencia alguna voluntaria; pero declara culpable y digno de reprobación al que voluntariamente rechaza los medios de salvación que Dios ha instituído y hecho obligatorios. Nada hay que se oponga á este espíritu de dulzura y de caridad en hacer constar que la mayoría de los que están fuera de la Iglesia viven de tal modo que su salvación se halla muy comprometida; que las falsas doctrinas y religiones son impotentes para procurarles la fuerza que necesitarían para vencer en ellos á las tres concupiscencias y guardar por lo menos la ley natural. Por desgracia, este es un hecho harto cierto y muy bien establecido.

Lo cruel y contrario á toda caridad sería, á pretexto de que los infieles tienen en sus falsas religiones y en sus erróneas creencias los medios necesarios para salvarse, abandonarlos á sí mismos sin hacer nada para procurarles, por medio de la Iglesia, la salvación, que sin ésta se hallan en gravísimo peligro de perder. Lo cruel y contrario á la caridad sería, bajo pretexto de no poner obstáculos á la buena fe y á la libertad de ellos, dejarles ignorar lo que Dios ha hecho por su salvación y la obligación de responder á sus misericordiosos designios respecto á ellos, y no llamarlos al reino de Dios: esto es lo que sería opuesto al pensamiento de Nuestro Señor Jesucristo.

En lo que respecta á los fieles discípulos del Salvador, que creen en su palabra y de conformidad con la infalible enseñanza de su iglesia, que "Fuera de la Iglesia no hay salvación„, muy lejos de abandonar y de tratar como á enemigos á los que todavía están sentados en las tinieblas y en sombras de muerte, se dirigen á ellos, les anuncian la buena nueva del Evangelio, se entregan para salvarles á todos los trabajos, á las privaciones todas y aun á todos los suplicios, y les consuelan hasta en sus enfermedades corporales, considerándose felices por poder esperar de esta suerte llevarlos á Jesucristo, en quien únicamente encontrarán la vida eterna. Por otra parte, esto es lo que Pío IX recomienda en el siguiente pasaje, que vamos á citar para cerrar y resumir todo este artículo:

"Nos debemos nuevamente recordar y vituperar el error gravísimo en que infortunadamente se hallan algunos católicos que piensan que las personas que viven en los errores y fuera de la verdadera fe y de la unidad católica, pueden alcanzar la vida eterna. Esto es de todo punto contrario á la doctrina católica.

„Nos sabemos y vosotros sabéis que los que están en ignorancia invencible tocante á nuestra religión santísima y que, observando cuidadosamente la ley natural y sus preceptos, grabados por Dios en el corazón de todos, estando dispuestos á obedecer á Dios viven honesta y rectamente, pueden, con ayuda de la luz y de la gracia divina, adquirir la vida eterna. Porque Dios, que ve perfectamente, escudriña y conoce la mente, el alma, los pensamientos, las costumbres de todos, no habría de permitir con su bondad y clemencia soberanas que el que no es culpable de falta voluntaria sufra los suplicios eternos.

„Pero también es muy conocido este dogma católico: que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia católica, y que los que son rebeldes á la autoridad y á las definiciones de la Iglesia, los que obstinadamente se han separado de la unidad de la Iglesia y del sucesor de Pedro, el Pontífice romano, á quien ha sido confiada la guarda de la viña, no pueden conseguir la eterna salvación. Porque las palabras de Nuestro Señor Jesucristo son muy claras: "*Y si no oyere á la Iglesia, tenlo como un gentil y un publicano. Quien á vosotros oye, á mí me oye: y quien á vosotros desprecia, á mí me desprecia. Y el que á mí me desprecia, desprecia á Aquel que me envió. El que creyere, será salvo: más el que no creyere, será condenado. El que no cree, ya ha sido juzgado. El que no es conmigo, contra mí es; y el que no coje conmigo, esparce.*„

También el Apóstol Pablo llama á estos hombres "*corrompidos y condenados por su propio juicio*„, y el Príncipe de los Apóstoles los llama "*falsos doctores, que introducen sectas de perdición, y niegan á aquel Señor que los rescató, atrayendo sobre sí mismos apresurada ruina*„.

"Con todo, guárdense mucho los hijos de la Iglesia católica de ser enemigos de los que no están unidos á nosotros por los vínculos de una misma fe y de una misma caridad; antes al contrario, esfuércense siempre á socorrerles y ayudarles con toda la solicitud de la caridad cristiana si son pobres, enfermos ó afligidos por cualquiera otra desgracia, y, sobre todo, trabajen por sacarlos de las tinieblas del error en que están miserablemente sumidos, por volverlos á la Iglesia, Madre amantísima que nunca cesa de tenderles afectuosamente sus maternales brazos para que, fortalecidos y constantes en la fe, en la esperanza y en la caridad, y dando frutos en toda clase de buenas obras, obtengan la eterna salvación.„ (Encíclica *Quanto conficiamur*, del 10 de Agosto de 1863.)

F. Perriot.

SANSÓN.—Como la historia de este Juez de Israel está llena de sucesos maravillosos, por haberle asistido el cielo de un modo sobrenatural en sus luchas contra los filisteos, los enemigos del milagro se han encarnizado contra su historia, no queriendo ver en lo que de él se ha dicho otra cosa que contradicciones ó imposibilidades, y dicen: "Esta vida es demasiado extraña y maravillosa para que haya sido real, y Sansón no es más que un mito ó un símbolo.„ Así, para Steinthal, Sansón representa sencillamente el Sol; su nombre es un derivado del nombre hebreo *Sémés*, Sol; su cabellera son los rayos del Sol, su hazaña contra un león no es sino un simbolismo, porque el color rubio del león es el del Sol, y su crin recuerda los rayos del astro del día; la miel que se producía en la boca del león, significa que las abejas trabajan especialmente cuando el Sol se halla en el signo del León; las raposas soltadas en medio de los trigos representan el Sol que abrasa las mieses por la enfermedad del tizón; la quijada del asno es el rayo; Dalila es la luna; la desaparición de la cabellera de Sansón y su muerte es el invierno.

En vista de semejantes sistemas, es suficiente volver á leer la narración del libro de los Jueces para ver de qué lado se halla la verdad. Entre los racionalistas se ha admitido la obligación de reconocerlo así, y de Ewald son las razones intrínsecas que transladaremos aquí, las cuales fuerzan á ver en Sansón un personaje real: "El cual obra siempre en el territorio, muy limitado, de la tribu de Dan, donde también fué enterrado en el sepulcro de familia de su padre Manué. Todas sus luchas en medio de vicisitudes diversas van dirigidas siempre contra los filisteos, á los que persigue sin tregua, donde quiera que puede, desde se juventud hasta su muerte, como Aníbal á los romanos. Los veinte años de su judicatura se refieren por modo evidente á los primeros tiempos de la preponderancia de los filisteos, cuando eran más temibles y la pequeña tribu de Dan corría peligro de ser completamente exterminada por ellos.„ Hitzig, y Roscoff también, se ven obligados á admitir un fondo histórico en esta vida extraordinaria.

Tocante á las razones que han llevado á nuestros enemigos á hacer de Sansón un mito, figura desde luego lo que hay de milagroso en su historia; como no admiten el milagro tienen que rechazar lo que se ha dicho de Sansón; acerca de este punto ya quedan refutados en la palabra *Milagro*. Vienen después ciertas pretendidas imposilidades que piensan ver en el relato bíblico, y de las que vamos á mencionar, para concluir, las principales, á fin de que se vea cuán infundadas son:

1.º En Palestina no hay leones, ¿cómo, pues, pudo matar Sansón al león cachorro? (Jud., XIV, 5).—Porque otras veces los hubo: la Escritura nombra dos pueblecillos llamados Lebaoth ó "Los Leones„, situados en las tribus de Judá (Jos., XV, 32) y de Simeón (XIX, 6); el nombre de Lais (Jud., XVIII, 7) tiene indudablemente el mismo origen; la Escritura menciona con frecuencia los leones (I. Reg., XVI, 34; III. Reg., XII, 24; XX, 36; Jer., V, 6; XII, 8, etcétera), y, por último, sabemos por Juan Focas, que en el siglo XII hizo una peregrinación á Palestina, que por entonces había allí leones todavía.

2.º Refiere también la Escritura que las abejas fueron á hacer miel en la boca del león destrozado por Sansón (XIV, 8); y se ha tenido por imposible

que las abejas fueran á poner su panal en un cuerpo en putrefacción; mas pudo ser que Sansón no hubiera vuelto á pasar por delante del cadáver del león ni hallara en él la miel sino mucho tiempo después de haberlo matado, pues la expresión *algunos dias después* empléase muchas veces en la Biblia para designar un transcurso considerable de tiempo; por lo cual, si ya no quedaba del león más que el esqueleto, aquellos restos sin olor nada tenían que pudiera ahuyentar á las abejas. Hasta se le puede conservar su sentido natural á la expresión *algunos dias después*, porque, efectivamente, en aquellos países el calor seca á veces completamente en veinticuatro horas á los animales muertos, y sin que preceda descomposición: de este modo redúcense los cadáveres al estado de momias, y no tienen olor que pueda obligar á las abejas á apartarse, las cuales, por otra parte, siendo numerosísimas en Palestina, depositan sus provisiones de miel donde pueden y no donde quieren. En último caso, este es un hecho milagroso.

3.º En todos tiempos se ha clamado contra el episodio en que se dice que Sansón soltó entre las mieses de los filisteos trescientas raposas (ó más bien chacales) con teas encendidas: este número de trescientas ha parecido exagerado á los críticos racionalistas. Pero nótese que se encuentra uno donde quiera en Oriente, y particularmente en Palestina, chacales que se juntan á bandadas. Respecto á la dificultad de procurárselos de una vez en tanta cantidad, basta observar:

1.º Que los penetrantes gritos que lanzan por la noche los chacales hacen muy fácil su captura.

2.º Que no es preciso suponer que los chacales fueran todos soltados á la par en los campos filisteos; al contrario, es muy verosímil que Sansón queriendo que padeciesen hambre sus enemigos, sembrase la devastación por todo el pais lanzando sus chacales en lugares diferentes.

En una palabra, en todos los pormenores que hoy pueden todavía comprobarse, el estudio de los países y de las costumbres locales confirma hasta tal punto la exactitud escrupulosa de los detalles bíblicos, que, aun desde solo el punto de vista científico, es imposible dudar de la veracidad del historiador de Sansón.

Véase Vigouroux, *Bible et Découvertes*, tomo III; Van Lennep. *Bible Lands*, tomo I; Guérin, *Description de la Palest., Judée*, tomo III, pág. 324; Ewald, *Hist. du peuple d'Israël* (en alemán), tomo II; Herder, *Poésie des Hébreux*, página 140.

DUPLESSY.

SANTUARIO *(Unidad del)* **EN LA RELIGIÓN HEBRAICA.**— A diferencia de la Religión católica, en la cual Dios multiplica su presencia en millares de iglesias, la religión judaica no admitía más que una sola Arca de Alianza, un solo Templo, y antes del Templo un solo Tabernáculo. De esta manera quería Dios imprimir más profundamente en el espíritu de los hebreos la idea monoteísta; había prometido residir de un modo especial en el Tabernáculo (Ex., XXV, 8), y, por consiguiente, la unidad del santuario recordaba naturalísimamente la unidad de Dios.

Los racionalistas niegan estas enseñanzas de la Biblia, y, según ellos, los antiguos hebreos desconocían en absoluto la unidad del santuario, y antes lo contrario es cierto, pues tuvieron de un modo permanente gran número de santuarios locales, tanto desde sus orígenes primitivos, como al ser transportados á Asiria y á la Caldea. Por otra parte, esta multiplicidad de santuarios era una consecuencia naturalísima de la multiplicidad de los dioses hebreos. Sólo después de la cautividad, cuando la religión se hizo monoteísta, fué cuando se impuso á todos la unidad del santuario, y para lograr que fuese más fácilmente aceptada, se insertaron en la parte ritual del Pentateuco los dos pasajes Lev., XVII, 3, 9; Deut., XII, 2, 6, atribuyéndose de este modo á Moisés una ley de invención enteramente reciente.

Por esta breve exposición del sistema racionalista, se ve el objeto que se proponen sus autores, que es echar por tierra la autenticidad y autoridad del Pentateuco. En cuanto á los argumentos del sistema, dos son con los que cuenta; uno de razón, el supuesto politeísmo de los antiguos hebreos; otro de

hecho, la existencia comprobada de muchos santuarios en Palestina, antes de la época del cautiverio. No tenemos que refutar aquí el primer argumento, pues ya hemos sentado en la palabra *Monoteísmo* que el pueblo hebreo siempre conoció la unidad de Dios. Respecto al argumento de hecho, ¿es verdad que hubiera simultáneamente entre los hebreos muchos santuarios permanentes é igualmente legítimos? Lo negamos, y he aquí por qué:

1.º Supónese que los sacerdotes tuvieron bastante habilidad, después del cautiverio, para imponer la unidad de santuario, desconocida hasta entonces, y para hacer creer al mismo tiempo que esta unidad de santuario había sido siempre la regla desde Moisés. Es imposible suponer que un pueblo, y sobre todo un pueblo que tenía tradiciones escritas, ignorase su historia hasta el extremo de aceptar impostura semejante. Pero, en fin, suponiendo que hubiesen logrado su intento los sacerdotes, esto sería por lo menos una prueba de suma habilidad por parte de ellos; ¿y se pretende que gentes harto sagaces para llevar esto á cabo, y para imponer, además, como mosaicos libros escritos por ellos, hayan sido todo lo torpes que se necesita para dejar subsistir en los Libros santos, que se supone haber sido revisados y aumentados por ellos, las pruebas de su impostura, conservando allí los pasajes en que se trataba de otros santuarios que no eran el de Jerusalén? Esto es querer que tales reformadores hayan sido al mismo tiempo muy astutos y muy torpes.

2.º No hay duda en que á veces se habla en la Biblia de sacrificios ofrecidos en otros lugares que no eran ni delante del Tabernáculo ni en el Templo. En particular, cítanse entre los sitios en que se realizaron estos ritos sagrados, *Bethel, Dan, Silo, Gabaón, Gálgala*. El lector encontrará en cada una de estas palabras en este DICCIONARIO la explicación de los pasajes de la Biblia que al asunto se refieren, y se convencerá fácilmente de que estos textos no dicen lo que los racionalistas quisieran hacerles decir; pues, en efecto, á veces en estos pasajes se trata de sacrificios ofrecidos en los lugares en que estaba el Tabernáculo antes de la construcción del templo de Jerusalén; pero es el caso que, siendo fácilmente transportable el Tabernáculo, se le cambió muchas veces de sitio en la época de los Jueces, y donde quiera que se encontraba, allí se iba á ofrecer el sacrificio, ora fuese en Silo, ora en Gálgala, ó bien en cualquiera otra parte. En los casos de esta especie, vemos un argumento más en favor de la existencia de la ley impugnada por la crítica.

Otras veces se trata de santuarios ilegales, cismáticos y aun idolátricos, tales como los de Dan, en la época de los Jueces; de Bethel, de Dan y de Gálgala durante el cisma de Israel, etc. En este caso tampoco puede afirmarse nada contra la existencia de la ley; la transgresión de una ley no equivale á su ausencia; si estos santuarios cismáticos han existido, ninguna sorpresa puede causar que la Biblia los mencione; pero muy frecuentemente cuida ésta de indicar la ilegitimidad del santuario de que habla: el de Dan es vituperado en el libro de los Jueces (XVII, 6; XVIII, 1, 31), el de Bethel por el Profeta Amós (IV, 4), el de Gálgala por Oseas (IV,15) y Amós (IV,14). ¿Referir el mal censurándolo, no es acaso el deber de todo historiador? Estas consideraciones no bastan para explicar todos los sacrificios ofrecidos en lugares distintos del Tabernáculo ó del Templo. Hay sacrificios como el de *Gedeón* (véase esta palabra), el de Elías en el Carmelo (III Reg., XVIII), etc., que el contexto no permite que se consideren ilegítimos, y, sin embargo, no fueron ofrecidos en el lugar del culto central de los hebreos. Este hecho repítese especialmente en la época de los Jueces. Para hallar la explicación de esta aparente anomalía, urge ante todo preguntarnos cuál es el sentido preciso de la ley de Jehová.

Sin parar mientes en el pasaje del Éxodo XX, 24, 25, que no nos parece que se refiere precisamente á la cuestión, otros dos pasajes del Pentateuco contienen la ley acerca de la unidad del santuario. El Levítico prohibe á los hebreos, á la sazón en el desierto, inmolar ningún animal, ni siquiera para uso enteramente profano, como no sea delante del Tabernáculo, y esto bajo pena de muerte (XVII, 3, 9). Esta ley fué observada durante los cuarenta años

que permanecieron en el desierto, siendo entonces muy fácil su observancia; pero llegó el instante en que iban los hebreos á entrar en posesión de la tierra prometida y á dispersarse por todo el país, y desde entonces quedaba sin cumplirse una parte de la ley: entonces intervino la ley del Deuteronomio (XI, 31, 32; XII, 2, 6, 13, 16), en la cual dispensa Moisés á los hebreos de presentarse en adelante en el Tabernáculo para degollar allí los animales que destinaban á uso profano. Mas ¿qué decidió el legislador respecto á las inmolaciones del sacrificio? Estas son sus palabras: "Iréis al lugar que el Señor Dios vuestro escogiere de todas vuestras tribus, para poner allí su nombre y habitar en él, y ofreceréis en aquel lugar vuestros holocaustos y víctimas.„ Dos observaciones importantes origina este texto.

a) Aunque se conserva la unidad del santuario, la prohibición de sacrificar donde no estuviera el centro del culto se expresa en términos menos absolutos que en el Levítico. Esto es porque el legislador preveía que, á consecuencia de la dispersión del pueblo, podrían presentarse casos en que fuese muy difícil guardar la ley; así es que la pena de muerte de que se hablaba en el Levítico no figura en el Deuteronomio. Además, no dice Moisés: ofreceréis todos vuestros sacrificios, *absolutamente sin excepción*, en el lugar escogido por Jehová; sino que se da por satisfecho con enunciar la ley en los términos arriba mencionados, y cuya sencillez es tanto más significativa, cuanto que los hebreos se valían gustosos de expresiones universales é hiperbólicas. En una palabra, la ley de Moisés establece para la Palestina un centro único, permanente y oficial del culto divino; pero no veda suponer que haya podido sufrir derogaciones en determinados casos particulares de que eran jueces los Profetas ú otros representantes de Dios. Sírvanos de ejemplo el sacrificio de Elías sobre el Carmelo (III Reg., XVIII). Tratábase de probar la impotencia de los sacerdotes de Baal, y se hizo, por decirlo así, mediante un sacrificio contradictorio, ofrecido, de una parte, por los sacerdotes de Baal á su ídolo, y de otra, por Elías á Jehová, consiguiendo el Profeta, con ayuda del Señor, demostrar la vanidad del dios cananeo. Semejante prueba no podía verificarse en Jerusalén, oponiéndose á ello, así la escisión política de Israel y de Judá, como la santidad del Templo; era, pues, preciso que el sacrificio se verificara, por permisión divina, fuera de Jerusalén.

b) Los Sres. Vigouroux, De Broglie, etcétera, sacan del texto deuteronómico esta otra conclusión: que la prohibición de sacrificar en muchos lugares estuvo en suspenso hasta que se levantó el templo de Jerusalén, hasta que Dios "se escogió un lugar entre todas las tribus para colocar allí su nombre y habitar en él.„

Esta explicación del texto tiene en su favor poderosas razones y una gran ventaja, pues resuelve de una vez todas las dificultades relativas á la época de los Jueces y de los dos primeros Reyes, época en que especialmente se reconcentra la multiplicidad de lugares para el sacrificio.

No creemos, sin embargo, que debamos adherirnos á este sistema, pues, en efecto, no vemos por qué había de estar en suspenso durante tan largo tiempo esta ley tan importante, dado sobre todo que no tenía el carácter de rigor absoluto que los racionalistas le señalan. No era más difícil observarla en tiempo de los Jueces que durante los Reyes, toda vez que la época de los Jueces es precisamente la en que la Biblia hace más veces mención de asambleas generales del pueblo. Creemos, por consiguiente, que el Deuteronomio, aunque suavizando el rigor de la ley del Levítico, la conservó, sin dejar su cumplimiento para después que el templo estuviese construído. Y, por otra parte, ¿hay perfecta seguridad de que, al hablar Moisés del lugar que el Señor escogería para habitar, no pensara más que en el Templo? El Arca de la alianza, ó más bien el Propiciatorio que sobre ella estaba, era en cierto modo la habitación de Dios, y por tanto la expresión consagrada por Moisés "El lugar que escogerá el Señor para habitar„ puede traducirse así: "El lugar en que estará el Tabernáculo„. Si, pues, en cierta época de la historia sagrada parécele al lector de la

Biblia reconocer la existencia de un doble Santuario, ó por lo menos cierto estado de indecisión en el espíritu del pueblo, nuestro pensamiento es que hay que explicarlo, no por una suspensión formal en el cumplimiento de la ley, sino por una especie de tolerancia, cuya explicación creemos que se encuentra en el hecho siguiente.

La razón de ser del Tabernáculo, era el Arca de la alianza, que era como su corazón; el Tabernáculo debía custodiarla, protegerla, en espera de que más tarde se confiase al Templo este cargo por manera más noble y eficaz. Así es que no pueden leerse en el Levítico las leyes concernientes al Arca y al Tabernáculo sin convencerse de que estos dos objetos eran inseparables en el plan divino. Mas por obra de los hombres no siempre se llevó á cabo este intento. Acaeció bajo la judicatura de Helí que los hebreos, para conseguir la victoria, hicieron conducir el Arca de la alianza al campo de batalla, pero el resultado no correspondió á sus esperanzas: el Arca fué apresada y llevada de pueblo en pueblo por los filisteos; y por fin, cuando volvió á los hebreos, éstos, sin que se sepa por qué, no la volvieron á Silo, de donde la tomaran, y donde dejaron indudablemente el tabernáculo, sino que la depositaron en Cariathiarim, proyectando probablemente devolverla cuanto antes á su sitio legal y natural, al Santo de los Santos del Tabernáculo. Mas lo que en la mente de los hebreos era tan sólo una medida provisional, duró en realidad mucho tiempo y aun hasta la construcción del Templo; en efecto, no vemos en la Biblia que el Arca y el Tabernáculo se reunieran jamás desde el pontificado de Helí, y todo nos lleva á suponer lo contrario. Ahora bien, durante este tiempo, ¿qué fué de la ley referente á la unidad del Santuario?

El pueblo no olvidó esta ley, pero seguramente hubo entre los hebreos diversas apreciaciones en cuanto al modo de cumplirla: unos, fundándose en la *letra* misma de la ley que ordenaba sacrificar en el Tabernáculo, pensaron que donde se hallaba el Tabernáculo, aun sin el Arca, allí estaba el centro del culto; otros, considerando que más bien se había hecho el Tabernáculo para el Arca que ésta para el Tabernáculo, juzgaron que se ajustaba más al *espíritu* de la ley llevar sus ofrendas al lugar en que estaba el Arca de la alianza.

Estas dos opiniones contrarias, una y otra con razones serias en su favor, se refundieron sin duda paulatinamente en una intermedia, ó mejor, en una práctica común, que consistió en tolerar, en la duda en que se estaba y mientras llegaba el término de lo provisional, que cada cual llevase su sacrificio á donde más le agradase; y esta práctica fué, si no aprobada, tolerada al menos por el Señor en tanto que el establecimiento del poder real y la construcción del Templo no llegaran para estrechar el vínculo de la unidad civil y religiosa. En resumen, la separación del Arca y del Tabernáculo produjo en el ánimo de los hebreos un efecto análogo, en cierto modo, al que más tarde produciría en los cristianos el cisma de Occidente, pues, al ocurrir este suceso, los católicos no experimentaron la más leve duda acerca de la unidad y universalidad del poder del Soberano Pontífice, no habiendo para todos más que un Papa; pero la cuestión consistía en saber donde estaba, si en Roma, si en Aviñón. Igual fué lo que pasó en tiempo de los Jueces y de los primeros Reyes: en concepto de todos, allí no podía haber más que un Santuario, pero la cuestión era saber dónde estaba, y en la duda se creyó poder ir provisionalmente, ya al Tabernáculo, ya al Arca de la alianza.

Si se admite este sistema, se convendrá en que la ley del Santuario permanece sana y salva; pero ¿se puede admitir? Sí, porque explica todos los hechos de apariencia anormal que se presentan en la historia de los hebreos desde Helí hasta Salomón.

Antes de que los filisteos se llevaran el Arca, vemos que sólo un paraje se indica como legítimo para los sacrificios: aquel en que se halla el Tabernáculo; mas después de este acontecimiento vemos ofrecer sacrificios ante el Arca y ante el Tabernáculo, sin que podamos decir dónde se hacen los más legales.

No bien recuperan los bethsamitas el Arca, cuando inmolan ante ella las va-

cas que la transportaron (I Reg., VI, 15); por otra parte, vemos que se celebran una asamblea religiosa y holocaustos (VII, 5, 9) en Masphath, á donde sin duda había sido transportado desde Silo el Tabernáculo. Después, en tiempo de David, subsiste la misma separación: el Arca todavía está en Cariathiarim (I Par., XIII, 5), y el Tabernáculo en Gabaón (XXI, 29); ahora bien, ¿qué sucedió? Hace David transportar el Arca á Jerusalén; durante el viaje (II Reg., VI, 13) los sacerdotes ofrecen holocaustos delante de la sagrada Arca, y luego que ésta llega á Sión, colócanla bajo un nuevo Tabernáculo y comienzan de nuevo los sacrificios (VI, 17), sin que las circunstancias de la narración permitan decir que estos holocaustos agradaran al Señor.

Muchos años después sube Salomón al trono, y uno de sus primeros cuidados es el de ofrecer á Dios un sacrificio; ¿á dónde, pues, va á ofrecerlo? Cerca de Él, en Sión, está el Arca, y, sin embargo, sale de Jerusalén para ir á Gabaón, al lado del antiguo Tabernáculo, y allí inmola á Jehová mil víctimas; y en la noche siguiente, en la misma Gabaón, Dios aparece al Rey en sueños y le promete darle lo que quiera. Imposible es ver en esto una desaprobación del sacrificio ofrecido en la víspera. Mas no tarda Salomón en ponerse á la obra, á la gran obra de su reinado, la construcción del Templo; y desde que éste es dedicado al Señor, cesa inmediatamente lo provisional, lo anormal desaparece, y el Arca y el Tabernáculo, es decir, el Templo, reúnense nuevamente. En cuanto al antiguo Tabernáculo de Moisés, no tiene razón de ser, levantado el templo, por lo cual no se habla de él, ni se ve en adelante subsistir más que un Santuario legal y permanente del culto divino: el Templo de Jerusalén.

Como quiera que sea, ya que el tiempo de suspensión del cumplimiento de la ley fuese formalmente autorizado por Moisés en el Deuteronomio, ya únicamente tolerado por Dios á consecuencia de los sucesos que acabamos de evocar, lo cierto es, después de lo que hemos dicho, que nada en la historia de los hebreos es incompatible con la existencia de un Santuario único centro ordinario y legal del culto á la Divinidad. No hay, por consiguiente, razón alguna para oponerse á la tradición, que con voz unánime ha siempre atribuído á Moisés la promulgación de esta ley.

Consúltese á Arche, *Tabernacle*. Véase el Abate M. De Broglie, *Annales de Philos. crét.*, Nov. 1880; Vigouroux, *Livres Saints et Critique*, tomo III; para los ataques de los racionalistas, Wellhausen, *Revue de l'histoire des réligions*, núm. 1, 1880; Vernes, *ibid.*, Enero, 1882.

DUPLESSY.

SARGÓN. Las inscripciones asirias refieren á este Rey la toma de Samaria, que la Biblia atribuye á Salmanasar.

Para resolver esta dificultad, véase *Salmanasar*.

SAÚL En la tan extraordinaria vida del primer Rey de los hebreos (I Reg.), han intentado los racionalistas poner en contradicción unos con otros muchos pasajes. Pocas palabras sobre cada una de sus objeciones bastarán para dejar sentado lo fútil de aquel intento.

1.° Saúl primeramente es escogido por Dios y consagrado por Samuel (X, 1), y en seguida le vemos (20) designado por la suerte. No hay en ello contradicción, sino que son dos actos sucesivos; la elección de Dios y la manifestación que hace de esta elección valiéndose de la suerte.

2.° El autor sagrado señala como causa de que los hebreos desearan tener un Rey, primero la avaricia de los hijos de Samuel (VIII, 3-5), y después el temor á una invasión de los ammonitas (XII, 12). Estos dos casos no se excluyen, y ambos contribuyeron á la petición de los israelitas.

3.° El libro I de los Reyes, dicen, asigna dos orígenes al proverbio *¿Num et Saul inter prophetas?* Nada de eso: en la ocasión primera en que Saúl profetizó, dice el autor que entonces nació el proverbio (X, 11), y más adelante refiere otra circunstancia análoga en que aquel proverbio, poco conocido todavía ó ya olvidado, se puso otra vez en circulación (XIX, 24).

4.º Más difícil es conciliar el capítulo XVI, versículos 18-22, con el XVII, 55-58. Despues de haber pedido al padre de David que le dejase á éste para hacerle su escudero, y de haberle tenido como tal algún tiempo, infórmase Saúl, después de la derrota de Goliath, de qué familia es David. Esta dificultad ha sido resuelta de diversos modos por los comentadores, algunos de los cuales suprimen toda la dificultad considerando que los dos pasajes se hallan interpolados, y realmente no se encuentran en ciertos manuscritos de los Setenta. Mas no se necesita recurrir á esta suposición radical, sino que Saúl, presa muchas veces de frenéticos accesos, podía no recordar que su propio escudero era el vencedor de Goliath; además, las gestiones de Saúl para con el padre de David muy bien pudieron ser hechas, no por aquél en persona, sino tan sólo en su nombre. Como quiera que sea, no hay realmente contradicción entre los dos pasajes, toda vez que el autor los relaciona expresamente entre sí cuando dice: "David, según queda dicho„ (XVII, 12); no se ve, pues, dificultad por la sucesión de estos dos hechos, cuya mutua relación no establecemos sin algún trabajo.

5.º Se ha dicho (XV, 35) que Samuel no vió más á Saúl en toda su vida, y, sin embargo, leemos, con referencia á Saul, que poco tiempo después "*prophetavit coram Samuele*„ (XIX, 24).

Desaparece la dificultad entendiendo el primer pasaje en el sentido de que Samuel no fué más á ver á Saúl por causa del anatema con que Dios le había castigado; pero pudo haber y hubo entre los dos personajes encuentros accidentales.

6.º Refiere el autor sagrado que Saúl, derrotado por los filisteos y no logrando decidir á su escudero á que le matase, se arrojó él mismo contra la punta de su espada (XXXI, 2-6). Más adelante (II Reg., 1), un amalecita llega á ufanarse en presencia de David de haber él mismo dado muerte á Saúl por suplicárselo así este Rey. Confesaremos que en este punto las dos narraciones son inconciliables; pero observemos que una es la que hace el autor sagrado, y la otra el vil amalecita que había inventado esta versión con la esperanza de obtener la bienvenida de parte del nuevo Rey. El escritor no hace más que contar aquel falso relato ni más ni menos que porque fué hecho, y tal como lo fué.

(Véase Vigouroux, *Manuel biblique*, tomo II, n.º 470; D. Calmet, *hoc loco.*)

DUPLESSY.

SEPARACIÓN DE LA IGLESIA Y DEL ESTADO. — Es opinión muy divulgada en el día que, en una sociedad bien organizada el Estado debe estar absolutamente separado de la Iglesia. Por el contrario, la doctrina católica enseña que, según el orden que Dios quiere, las dos sociedades deben estar unidas, y que su separación es un mal que se debe tolerar únicamente para evitar un mal mayor. Esta es la opinión que la Iglesia ha profesado siempre, y que se ha expuesto con toda claridad por León XIII en sus Encíclicas *Inmortale Dei* y *Libertas*. Mas sin recurrir al argumento de autoridad, que nuestros adversarios rechazan, es fácil demostrar que el simple buen sentido reclama la unión de la Iglesia y del Estado, y reprueba la separación; porque, en efecto, ¿qué es lo que se quiere dar á entender con la palabra *unión?* El mutuo concurso que deben prestarse la sociedad religiosa y la sociedad civil para alcanzar cada una su fin. ¿Quiere Dios esta alianza?

I.—Para saber si la Iglesia y el Estado deben auxiliarse para el cumplimiento de sus fines, nos hace falta conocer primero el fin particular de cada una de estas dos sociedades; porque es evidente que si estos fines fuesen contrarios ó independientes uno de otro, la unión de las dos sociedades no entraría en el orden establecido por la divina Providencia.

Veamos, pues, en primer lugar, cuál es el fin de la sociedad civil, de lo que se llama "el Estado„. El fin directo y particular del Estado es procurar á los miembros de la sociedad la prosperidad temporal, principalmente por la conservación del orden público y de las buenas costumbres y por la protección del derecho de cada uno [1].

[1] El docto Suárez, en el cual se oye á toda la Escuela, expone de esta manera en su tratado *De Legibus* (lib. III, cap. II, núm. 7) el fin intrínseco ó directo del Estado:

Como este principio está universalmente admitido, es inútil detenerme en demostrarlo.

Mas, aparte de este fin primordial y directo, ¿no tiene el Estado otro que sea su fin último? Con seguridad que sí, y no es difícil probarlo.

La prosperidad temporal de los individuos, á que tiende la sociedad civil, consiste en el desarrollo y ejercicio, tan perfectos como se pueda alcanzar, de sus facultades de alma y cuerpo. Mas ¿por qué han sido dadas al hombre estas facultades, y qué objeto debe proponerse al ejercitarlas? Dios es quien se las ha dado para que las ejerza, teniendo presente un fin último que glorifique á su autor y en cuanto á él le haga feliz; mas este fin no puede conseguirse sino en la otra vida, y nosotros los cristianos lo llamamos salvación ó vida eterna. La religión y la filosofía, por lo menos la que reconoce la existencia de Dios, se hallan de acuerdo en este punto. La vida eterna: he aquí, pues, el objeto final que se propone á los esfuerzos del individuo y de la sociedad. "El fin de la vida humana, y por consiguiente de la sociedad, dice Santo Tomás, es Dios: *Finis humanae vitae et societatis est Deus*„ [1]. En su libro *De Regimine princip.* (l. I, cap. XIV), este santo doctor desenvuelve esta misma doctrina como sigue:

"Hay que pronunciar tocante al fin de la multitud colectiva, del mismo modo que respecto al del individuo aislado... Mas, puesto que el hombre viviendo conforme á la virtud tiene por fin último el goce divino, síguese de ello que el fin de la colectividad humana es el mismo que el del hombre solo. El fin último de la multitud congregada en sociedad no es, pues, únicamente creer según la virtud, sino tender por medio de una vida virtuosa al goce divino.„

Ahora bien; lo propio del fin último es que todo debe subordinársele; por consiguiente, el hombre está obligado á no perder nunca de vista la vida eterna y á realizar todos sus actos con intento de conseguirla.

El cumplimiento de sus deberes religiosos y de sus deberes de ciudadano, el desarrollo dado por el trabajo á sus facultades espirituales y corporales, á su hacienda, á su poder, todo debe ser para él un medio de llegar á la vida eterna. La prosperidad temporal, que el Estado tiene la misión de procurar, y que no es otra cosa que la prosperidad de los individuos considerados en su conjunto, está, por consiguiente, subordinada también al fin último de estos individuos, y debe conducirlos á él, ya directa, ya indirectamente. Se puede y se debe, por tanto, decir que si la prosperidad temporal de los ciudadanos es el fin directo de la sociedad civil, su fin último consiste en la salvación eterna.

Veamos, por otra parte, cuál es el objeto de la sociedad religiosa. ¿Con qué fin fué establecida? Evidentemente, según ella misma lo proclama, para conducir á los hombres á la vida eterna.

La Iglesia y la sociedad civil deben, pues, tender, la primera directamente y la otra indirectamente, á un mismo objeto final, que es la gloria de Dios por la salvación eterna de sus criaturas. De donde resulta para estas dos sociedades la obligación de vivir en buena inteligencia; porque, si la una estorba á la otra, dáñase á sí propia, porque daña á la salvación de los hombres, que es su propio fin último; antes al contrario, interés de ambas es auxiliarse mutuamente, porque en último análisis es idéntico el objeto de sus esfuerzos.

Esta necesidad de acuerdo entre las dos sociedades en cuyo seno vivimos, procede no solamente de la identidad de su fin último, sino también de la unidad de sujeto respecto al cual obran; porque es el mismo hombre, cristiano á la vez y ciudadano, el cual, si el Estado y la Iglesia no están de acuerdo, se ve forzosamente obligado á desobedecer á una ú otra de las dos autoridades á que Dios le ha sometido.

Por otra parte, los individuos, tomados colectivamente, forman el Estado,

«El fin del poder civil es la felicidad natural de la comunidad humana perfecta (e. d. del Estado), que se halla á su cargo, y la de los particulares como miembros de esta comunidad. Esta felicidad consiste para ellos en vivir, en medio de esta sociedad, en la paz y en la justicia, con la suficiente suma de bienes que sirven para la conservación y comodidad de la vida corporal, y con la probidad de costumbres que se necesita para la conservación de la paz pública, felicidad del Estado y conservación, en su justa medida, de la naturaleza humana.»

[1] *Summa theol. Prima secund., Quaest.* 100, art. VI.

ó más bien, son el Estado mismo; ahora bien, aunque el Estado, como tal, no tenga alma que salvar, cada uno de los que lo componen tiene una, y todos están obligados á emplear las fuerzas todas de que disponen en beneficio de su salvación. Entre estas fuerzas una de las más considerables es, sin contradicción, la autoridad que Dios les concede para el gobierno de la sociedad civil. Por consiguiente, esta autoridad debe también emplearse en interés de la gloria de Dios y de la salvación de las almas.

La Iglesia, por su parte, no puede desempeñar regular y eficazmente su misión sino en los países en que reinan el orden y la paz; por consiguiente, su propio interés le preceptúa ayudar á los Gobiernos en su empresa.

Además, es obligación suya, de que nunca ha renegado, la de enseñar á sus hijos la práctica de todos sus deberes, y entre estos uno de los primeros es la obediencia á la autoridad civil. También por este concepto presta necesariamente su apoyo al Estado, y realiza, en cuanto está de su parte, las condiciones de su alianza con la sociedad civil.

Basta reflexionar un instante acerca de la esencia y del fin de ambas sociedades para ver con toda claridad que su deber es auxiliarse, y que esta es la voluntad del autor común de las dos; y no obstante, se hacen contra esta verdad numerosas objeciones.

He aquí las tres principales: 1.ª La primera, que ha sido hecha por ciertos católicos, consiste en decir: que siendo la religión católica la verdadera religión, no puede dejar de triunfar, y, por consiguiente, no necesita el apoyo de los poderes humanos.

Fácil es la respuesta. No podemos dudar del triunfo final de la verdad religiosa, ni de la perpetuidad de la Iglesia católica; nos lo garantiza la formal palabra de Jesucristo. Mas esta perpetuidad y este triunfo deben precisamente ser el resultado de los esfuerzos de los católicos trabajando bajo la dirección y con el particular auxilio de la Providencia. Las promesas de inmortalidad con que cuenta la Iglesia, no dispensan, por consiguiente, en modo alguno á sus hijos de que le presten su concurso. También la virtud tiene seguro su triunfo final, y, sin embargo, ¿qué legislador sensato ha visto en esta seguridad un motivo para no establecer ni recompensa para el hombre virtuoso ni castigo para el culpable?

Además, el número de fieles hijos de la Iglesia es perpetuamente susceptible de disminución y de acrecentamiento, y es deber de todos los católicos trabajar para que el mayor número posible de hombres entre en el rebaño de Cristo. Todos, por consiguiente, nos hallamos en la obligación de concurrir, cada cual según sus fuerzas, á la obra de salvación confiada á su Iglesia.

2.º En segundo lugar, se atribuye á la unión íntima de la Iglesia con la sociedad civil la corrupción con que se manchó el clero enriquecido por los beneficios de los Príncipes, pero injustamente; pues prescindiendo de la unión que ha existido entre las dos sociedades hasta la Revolución francesa, la Iglesia se hubiera enriquecido por la fuerza natural de las cosas, y hubiera tenido que sufrir los inconvenientes anejos á esa situación. Efectivamente, si el Estado no quiere ser opresor, no puede poner obstáculo al derecho que á la sociedad religiosa compete para adquirir y poseer, y, teniendo este derecho, es difícil que la Iglesia, andando el tiempo, no llegue á la riqueza y aun á la opulencia. En este caso débese á sí misma, y los más preciados intereses de las almas le reclaman como con voz de deber ineludible, que esté prevenida contra el exceso ó el abuso de esta riqueza. Si en ocasiones faltó en este punto, como tantos ricos, aunque en menor grado, la Providencia no ha tardado en castigarla. De lo dicho nada puede concluirse contra el principio de la unión de ambas sociedades. Reconocemos, con todo, que hay en ello algún peligro; pero de aquí ¿qué se sigue? No otra cosa que el deber de evitarlo por medio de disposiciones acordadas entre el Estado y la Iglesia.

Además, si se denegase á ésta el ejercicio de su derecho á poseer, no tan sólo se haría una injusticia, sino que el mundo quedaría expuesto á los mayores peligros, porque á la sociedad religiosa no le quedaría otro camino que el de morir ó tender la mano á la sociedad

civil, es decir, tener que comprar su pan de cada día á costa de su independencia, y así perecería en el mundo la libertad religiosa.

Háse hablado de la hipocresía que se originaba del régimen de la unión entre la Iglesia y el Estado. El mal, bajo este concepto, era muy inferior á lo que se quería decir. Los ejemplos que á este respecto se citan prueban especialmente que en la sociedad de otros tiempos las costumbres y los ánimos de las muchedumbres eran buenos, que la virtud se ganaba respetos, que al vicio no era dado mostrarse con escándalo y que, por lo común, lejos de tener que luchar contra la opinión pública, el que quería permanecer justo y piadoso encontraba en ella preciosos estímulos. ¡Oh! Nuestras modernas sociedades ¿se ven purgadas de hipócritas? ¡Ay! La hipocresía permanece, y sólo han desaparecido las causas que la producían!

Dícese también que las virtudes religiosas de los pasados siglos no eran ni tan puras ni tan verdaderas como las de nuestro tiempo, porque en parte eran debidas al temor de la ley y á la esperanza de recompensas temporales. Pero ¿acaso no es un bien que el temor de los castigos de este mundo se junte al del infierno, y la espectativa de los bienes de la tierra á la esperanza de la ventura eterna? Dios mismo ¿no se valió de este medio para con su pueblo escogido? ¿No se sirven los padres diariamente de él para la educación de sus hijos? Por último, ¿no pide la razón que, en una sociedad bien organizada, la virtud sea premiada y castigado el vicio?

No hay duda de que tales sentimientos de temor y de esperanza no son propios de un corazón muy heroico, mas no son culpables, y, juntos con otros más levantados, que no excluyen, bastan para conducir al hombre á su fin último.

Se trae á la memoria los escándalos de aquellos siglos, tan excesivamente alabados por algunos como muy despreciados por los más; nosotros no los negamos, sino que los deploramos; pero ¿es que procedían todos de la unión de la Iglesia y del Estado? ¡Pues qué! ¿Acaso no se presentan cada vez más espantosos á nuestra vista? ¿No tenemos delante de nosotros el aterrador espectáculo de turbas inmensas que viven sin Dios, descuidadas de su fin último, y desde este punto de vista más semejantes á los brutos que á seres racionales?

Llegamos á la última objeción. La unión de la Iglesia y del Estado implica en todas partes una cuestión de dinero; porque, muy pobre para bastarse, la sociedad religiosa se ve obligada á pedir ayuda á la sociedad civil; ahora bien, es injusto hacer que los ciudadanos indiferentes ú hostiles á la Religión contribuyan al sostenimiento de una institución de que ni quieren ni pueden aprovecharse, y que no es necesaria á la existencia del Estado.

Nuestros adversarios tienen esta prueba como irrefutable: veamos qué verdad contiene.

Desde luego es falso que la unión de la Iglesia y del Estado envuelva en todas partes una cuestión de dinero, pues en Irlanda, en Inglaterra, en los Estados Unidos y en parte de Alemania la Iglesia vive y se propaga sin solicitar del Estado ningún subsidio.

En segundo lugar, es falso que, por regla general, la Iglesia no pueda bastarse, y que para subsistir necesite el dinero del Estado. La Iglesia necesita el dinero del Estado, como el acreedor necesita el dinero de su deudor, mas no á la manera que el pobre tiene necesidad de la limosna del rico. Donde quiera que el Estado la despojó con violencia de las riquezas que había recibido de la generosidad de sus hijos; casi en todas partes, después de protestar, cedió, atendiendo al mayor bien de las almas, pero con la expresa condición de que el Estado despojador proveería á sus necesidades. En todas partes la sociedad civil aceptó esta condición, que, por lo demás, no podía rechazar sin ir contra las nociones más elementales de la equidad natural. Así, pues, lo que suministra para sostenimiento de la Iglesia no es una dádiva gratuíta, sino el pago de una deuda públicamente reconocida.

Admitido este principio, y estando obligados todos los ciudadanos, sean ó no sean católicos, á pagar las deudas del Estado, es evidente que el presupuesto de cultos en nada perjudica al

bolsillo de los indiferentes ó de los enemigos de la Religión. Por consiguiente, en este punto no puede encontrarse ningún motivo para condenar el régimen de la unión del Estado con la Iglesia.

En tercer lugar, es falso, aun en la hipótesis de que se negara la deuda de la sociedad civil para con la sociedad religiosa, que el Estado no deba actualmente ayudar con su dinero á la Iglesia en la mayoría de los países europeos, pues hasta ahora, en realidad, después de haberla despojado, ha puesto obstáculos al ejercicio de su derecho á adquirir. Luego, si es pobre, ¿de quién será la culpa? Del Estado, con toda evidencia. Por ventura, ¿no exige la equidad que aquél provea á las necesidades de la Iglesia hasta el día en que, restituyéndosele este derecho, pueda bastarse á sí misma? Cuando ese momento llegue, nada seguramente le pedirá la Iglesia.

En cuarto lugar, es falso, aun prescindiendo de todas estas consideraciones, que el Estado nada deba á la Iglesia, pues, en efecto, ¿quién sostiene la vida moral de las muchedumbres? ¿Quién les enseña á practicar los deberes más elementales del hombre? ¿Quién funda esos millares de establecimientos piadosos y caritativos que alimentan á los pobres, consuelan á los afligidos, instruyen á los ignorantes, y, en una palabra, remedian innumerables miserias ante las cuales todos los Gobiernos se reconocen impotentes? ¿Quién, sino la Religión, es decir, la Iglesia?

Porque en realidad, sin Iglesia no hay religión, sin religión no hay verdadera moral ni caridad, y sin moral ni caridad no hay civilización, no hay progreso, diré más, no hay sociedad civil.

II. Vengamos ahora al famoso principio de la *separación absoluta de la Iglesia y del Estado*. Fórmula es esta que el publicista de hoy se encuentra á cada instante al correr de su pluma, y de la que conviene formarse idea exacta.

Tomada en el sentido natural y obvio de las palabras, significa la ausencia completa de relaciones entre la Iglesia y el Estado; tomada en el sentido que se le da más comunmente, significa la libertad completa de acción reconocida al Estado frente á la Iglesia y á la Iglesia frente al Estado, con la condición, sin embargo, de que ésta quedará sometida á todas las leyes del Estado, como las sociedades puramente civiles, tales como las Compañías de seguros ó de ferrocarriles.

Este también es el sentido que se atribuye hoy generalmente á esta otra expresión: *la Iglesia libre en el Estado libre*.

Esta última ha sido otras veces empleada por eminentes católicos para expresar esta idea verdadera: que la Iglesia pide hoy del Estado, más bien que su concurso legal ó pecuniario, su libertad, es decir, el reconocimiento de sus derechos soberanos. Mas se ha ido desviando de esta significación, y casi hoy no puede asignársele otra que la que en este lugar le damos.

Tomada, pues, en el primer sentido, la separación absoluta es absurda é irrealizable, porque la coexistencia, en un mismo país, de dos sociedades formadas con los mismos miembros por fuerza comprende ciertas relaciones entre ellas. En efecto, la sociedad religiosa y la sociedad civil poseen una y otra derechos de que no pueden desposeerse, respectivos á los mismos sujetos y objetos, señaladamente acerca del matrimonio, sobre ciertos bienes temporales, sobre los ministros del culto y sobre la educación de la juventud. ¿Qué modo hay de dividir lo propio de cada una? Como las dos son en su respectiva esfera soberanas, es de toda necesidad que intervenga una amistosa conformidad, y entonces se origina el régimen de la unión, ó bien entra á regularlo todo la ley del más fuerte, y entonces sobreviene el régimen de la persecución. Pero tanto en uno como en otro caso se establecen relaciones, ya de amistad, ya de odio, entre la Iglesia y el Estado, y no puede en la mente hallar cabida la hipótesis de que desaparezca toda clase de relaciones. Lo mismo costaría suponer que en el hombre el cuerpo y el alma pueden existir sin mutuas relaciones. La fórmula de la separación absoluta de la Iglesia y del Estado, tal como ciertos escritores la entienden, es, por consiguiente, un absurdo.

Tomada en su segundo sentido, supone por necesidad una dominación del Estado sobre la Iglesia, de lo temporal sobre lo espiritual, y, por consiguiente, la lucha y la persecución. Un momento de reflexión será suficiente para que el lector comprenda la verdad de este aserto.

Efectivamente, cualesquiera que sean los principios que profese un Gobierno, no puede desentenderse por completo de las cuestiones que afectan á la familia, ni por consiguiente al matrimonio, que es su base. La Iglesia, por su parte, está obligada, por mandamiento formal de Dios, á velar por la santidad de la unión matrimonial, á fijar sus condiciones esenciales y á juzgar de las causas que le conciernan. Es evidente que en este punto no pueden hallarse más contiguos que están los derechos de las dos sociedades. Si el Estado intenta dar reglas por sí solo en la materia, permitir, prohibir, anular ó dar validez al matrimonio, sin hacer caso de la Iglesia, pondrá obstáculos al ejercicio de los derechos que ésta posee por divina institución, y el cristiano sometido á dos leyes contrarias se verá precisado á quebrantar una ú otra y á exponer por lo mismo sus intereses temporales ó su salvación eterna.

En segundo lugar, la Iglesia tiene Ministros cuyas funciones son incompatibles con ciertos deberes del ciudadano, pues no le es posible afiliar y educar convenientemente á sus clérigos, fundar ni propagar sus Ordenes religiosas, cuando sus presbíteros no se hallan exentos del servicio militar. Esta es una inmunidad de que goza por derecho divino y natural. Si el Estado no la respeta, y nada le obliga á hacerlo en el sistema de la separación, comete una iniquidad.

La Iglesia, encargada por Dios de instruir á los cristianos, sus hijos, cumple su cometido por medio de la predicación, de las Cartas pastorales, de los Concilios y de las escuelas; mas si el Estado pretende reglamentar á su modo todas las reuniones, todas las publicaciones y todas las escuelas, molestará indefectiblemente y dificultará por mil maneras la acción de la Iglesia.

Él será libre, pero la Iglesia esclava. La Iglesia, por último, necesita Ordenes religiosas, congregaciones piadosas, que reconocen á veces como jefe á un extranjero, que tienen sus leyes particulares y sus votos; mas si el Estado estima oportuno prohibir, mediante una ley, la fundación ó la propagación de aquéllas, ¿no vendrá á ser la Iglesia lesionada en uno de sus derechos más preciosos? Y, sin embargo, al hacerlo, el Estado no habrá traspasado en nada los límites del poder que le atribuye el sistema de que se trata.

Bien pudiera multiplicar las pruebas, pero éstas son suficientes para demostrar que la fórmula de la "separación absoluta de la Iglesia y del Estado„, y la de "la Iglesia libre en el Estado libre„ tendrían que traducirse forzosamente en la práctica en las dos siguientes: "la dominación absoluta del Estado sobre la Iglesia„ ó "la Iglesia esclava en el Estado opresor„.

La sociedad religiosa es en la humanidad lo que el alma en cada hombre; la sociedad civil representa el cuerpo; su absoluta separación es la muerte; la libertad absoluta con que procediese cada uno de ellos con respecto al otro sería la dominación más monstruosa de la carne y el embrutecimiento de la parte espiritual.

De tanta evidencia está dotada esta verdad, que parece desafiar toda contradicción; y no obstante, vemos que diariamente la contradice y la niega formalmente un tropel de inteligencias que en otro orden no carecen de distinción, pero que incurren en el defecto de dejarse deslumbrar por las palabras y de no estudiar las cuestiones á la luz de los principios. A dos pueden referirse las objeciones más divulgadas contra la verdad de que tratamos.

Los católicos, dicen los librepensadores, deben contentarse, como los demás, con el régimen del Derecho común, y si no gustan de él, es que rechazan la igualdad: este es el lenguaje de la prensa irreligiosa.

Aceptamos la separación, decían otras veces algunos católicos poco prudentes, pues mejor es para la Iglesia la libertad con la pobreza, que la lucha, es decir, la persecución, ó la protección del poder con la servidumbre.

Con el auxilio de los principios anteriormente expuestos se comprende, sin

trabajo, cuán débiles son estas objeciones, por lo cual no me detendré más en este punto.

¿Qué es para la Iglesia el Derecho común? No otra cosa que la igualdad en la servidumbre juntamente con todas las instituciones que por su propia naturaleza se hallan colocadas bajo la dependencia del Estado. En efecto, el régimen del Derecho común es la sumisión de todos á las leyes que da el Estado en la plenitud de su autoridad; supone, por consiguiente, un poder superior y súbditos; un poder que ordena por virtud de su propio derecho, y súbditos á quienes su natural condición de inferioridad obliga á la obediencia. Este régimen, lo concedo, es justo, excelente para las instituciones que emanan del Estado, ó formadas por los ciudadanos con autorización de aquél, dentro de los límites de las cosas que constituyen su dominio propio, como son: las compañías de ferrocarriles y asociaciones de socorros mutuos, las sociedades obreras, y en general todas las asociaciones destinadas á procurar la prosperidad temporal de los ciudadanos, prosperidad de que está especialmente encargado el Estado. Mas no se puede decir lo mismo de la Iglesia, que no se origina del Estado, sino que existe independientemente de su concurso y de su consentimiento, por voluntad formal de Dios, no estando, por consiguiente, sometida á la voluntad del Estado. Esto es lo que los católicos creemos firmemente, y lo que, según el principio de la libertad de cultos, tenemos el derecho de profesar por medio de nuestras obras y palabras.

Además, aun haciendo abstracción de su origen, la sociedad religiosa formada por los católicos no entra, ni por su naturaleza ni por su objeto, en el dominio propio del Estado; es una sociedad principalmente espiritual, cuyo objeto aquí abajo es una perfección moral sobrenatural, y en la otra vida la felicidad sin término, cosas que no interesan directamente al Estado. No hay duda de que, estando compuesta de hombres, tiene necesidad de ciertos elementos materiales; pero no los emplea sino como medios para alcanzar su objeto espiritual, sin que el Estado pueda oponerse, porque esto fuera poner obstáculo á la eterna salvación de los hombres, lo que siempre es criminal.

Por otra parte, ¿de dónde se le originaría este derecho? ¿De los que lo han establecido, de Dios como autor principal, de los hombres como autores secundarios? Mas ni Dios ni los hombres le han concedido este derecho; no Dios, y nadie hay que defienda tal pretensión, y en cuanto á los hombres, tampoco puede sostenerse por nadie, porque en ninguna Constitución se halla consignado, y porque, aparte de eso, los individuos no pueden conferirle ningún derecho sobre una sociedad que Dios ha hecho independiente de él. El fin del Estado, que sirve de norma á la extensión de la potestad de éste, tampoco lo reclama, toda vez que éste es un fin subordinado al fin último, y que, además, puede obtenerse sin atentar á la independencia de la Iglesia. El régimen del Derecho común no sería, por tanto, otra cosa que la dominación inicua de la sociedad civil sobre la sociedad religiosa.

No es una excepción privilegiada la que reclamamos para la Iglesia, porque ésta se halla por su naturaleza fuera y con independencia de las leyes establecidas por la sociedad civil; es tan sólo el respeto debido á una sociedad libre y soberana, con la que el Estado puede ultimar tratados, pero á la cual no puede imponer leyes.

Tampoco es un privilegio, en el sentido de que reclamásemos esta independencia exclusivamente para la Iglesia católica, porque en modo alguno pretendemos someter las demás sociedades religiosas al régimen del Derecho común. Ningún obstáculo opondremos á que, ya iglesias protestantes, ya sinagogas, regulen sus relaciones con el Estado por convenios particulares, sino que, por el contrario, consideraremos naturalísimo este proceder, y mucho más digno de una religión, aunque sea falsa, que la ciega sumisión al capricho del Estado. Pero aunque los disidentes prefiriesen este último partido, no por eso creeríamos nosotros que estaba en razón el aceptarlo. ¡En caso de necesidad, aceptaremos la igualdad en la independencia y en la libertad, pero la igualdad en la escla-

vitud, jamás! Ahora bien, el régimen del Derecho común no es en realidad para la Iglesia otra cosa que el régimen de una servidumbre común.

No tiene mayor fuerza que la anterior la objeción segunda. Con mucha frecuencia, es cierto, imperando el régimen de la unión, la Iglesia ha tenido que luchar contra las usurpaciones del Estado, y más de una vez se transformó la protección de éste en dominación; mas esto no es una consecuencia lógica y necesaria del sistema mismo, sino un abuso transitorio, un efecto, siempre contrarrestado, de las pasiones humanas. Bajo el régimen del Derecho común, por el contrario, la opresión sería el estado habitual y regular. Durante el régimen de la unión, la dominación del Estado no ha sido ni completa ni continua; bajo el régimen del Derecho común, sería perpetua y absoluta como la acción de la ley; durante el régimen de la unión, la Iglesia podía legítimamente reclamar, resistir y obligar al Estado á que reconociese sus derechos; bajo el régimen de la separación libremente aceptada, cualquiera tentativa de emancipación ó de resistencia sería una rebelión contra la ley.

A estos razonamientos opónese continuamente el ejemplo de los Estados Unidos, mas esto nada prueba; porque, en efecto, en aquel país los católicos no forman todavía más de una pequeña minoría, relativamente al conjunto de población, y, por lo tanto, pueden contentarse con una situación que fuera intolerable para una Iglesia que contase con la mayoría de los habitantes de un país. Además, aquella práctica no ha durado todavía medio siglo, pues cincuenta años ha los católicos no figuraban en los Estados Unidos, y para juzgar definitivamente se requiere más dilatada experiencia. Fuera de esto, hay que notar que, no obstante su prosperidad, esta Iglesia no ha entrado en una situación normal, pues todavía es Europa la que le proporciona la mayoría de sus sacerdotes, de sus religiosos y religiosas. Últimamente, el régimen político de los Estados Unidos puede cambiar; las leyes referentes al matrimonio, al ejército, á las escuelas y á las asociaciones pueden modificarse, y de este modo es como la libertad de la Iglesia se halla á merced de Congresos tan mudables como los caprichos de las muchedumbres.

Se dice que los Obispos se muestran satisfechos de esto. Por el momento, sí; también nuestros misioneros se contentan muchas veces con libertad menor, y la Iglesia naciente no pedía otra cosa. Nosotros no negamos que el régimen del Derecho común es un progreso respecto al estado de persecución, pero nada más.

J. B. J.

SILO.—Durante la época de los Jueces hasta Helí, por lo menos, Silo fué la ciudad más importante de Palestina; allí residía ordinariamente el Arca, y reuníanse entonces para celebrar las fiestas (Jud., XXI, 19). Después del desastre que sufrieron los hebreos en Aphek, devuelta el Arca por los filisteos, fué conducida, no á Silo, sino á Cariathiarim, y desde entonces ya no se habla de Silo como residencia de un santuario. En una palabra, en Silo no hubo santuario sino cuando allí estaba el Arca; hecho histórico que, lejos de destruir, lo que hace es confirmar la unidad del Santuario hebreo. Mas eso no entra en los cálculos de la crítica racionalista, que "*tiende á creer* que el santuario de Shiloh continuó durante mucho tiempo después atrayendo á los fieles„, después de la "desaparición de su antiguo *ídolo*„. Así habla M. Vernes en la *Revue de l'histoire des religions* (Enero, 1882).

Nosotros no refutaremos una vez más este error, basado en la idea fija, en el capital error de la multiplicidad de santuarios hebreos. (Véase *Santuario, Dan, Bethel,* etc.) Nos contentaremos con manifestar las extrañas razones sobre que funda Vernes su sistema.

1.º Anunciando Dios en Jeremías la ruina del Templo, dice que "hará con esta casa lo mismo que hizo con Silo„ (VII, 14). Vernes ve en este texto la prueba de que el templo de Silo debió durar mucho tiempo! Con igual facilidad, por lo menos, pudiérase ver en él la prueba de lo contrario.

2.º En el libro de los Jueces (XVIII, 31), se dice que el santuario de Dan conservó el ídolo de Michas todo el tiempo que estuvo en Silo la casa de Dios.

Lo cual para Mr. Vernes prueba la mucha duración de los dos santuarios: "no se ha dado al olvido, dice, que otro escritor, para ensanchar el santuario de Dan, le asignaba duración igual á la de la casa de Dios de Shiloh„. Habiendo durado mucho tiempo la época de los Jueces, Silo pudo servir á la vez durante largo tiempo de lugar de culto y perder este privilegio antes de la época de los Reyes. Tales son las *sólidas* razones que invoca Vernes para contradecir á la Biblia y concluir de esta manera: "Yo no veo por qué razón no subsistiría el santuario de Shiloh hasta el tiempo de la caída del reino de las diez tribus, ya que no más tarde todavía„.

Haciéndonos esta cuenta, tampoco vemos nosotros qué razón hay para que no subsista todavía hoy el santuario de Silo; á buen seguro que el santuario de Dan no tendría por qué lamentarse de ello.

DUPLESSY

SOBRENATURAL. — Lo sobrenatural no es lo inmaterial, lo invisible, lo espiritual, por más que muchos escritores de nuestros días, aun entre los católicos, lo confundan con estas cosas diversas.

Lo sobrenatural, en general, es lo que está por encima de la naturaleza, material ó inmaterial, visible ó invisible, física y sensible ó intelectual.

Mas como este acrecentamiento de ser y de perfección puede elevar al sujeto á quien fué concedido, ya hasta la categoría de un ser superior, pero todavía finito y natural todavía en su orden, ya también por encima de toda categoría finita y natural, síguese que hay dos especies muy diferentes de sobrenatural:

1.° Hay un sobrenatural relativo, que, por ejemplo, consiste en una perfección angélica concedida á un hombre, ó en la restitución milagrosa de una función natural alterada por la enfermedad: esto es lo que propiamente se llama lo *preternatural*.

2.° Viene en seguida lo sobrenatural absoluto, ó *sobrenatural* estrictamente dicho, que consiste en la comunicación hecha á una criatura de una perfección superior á todo ser finito, real ó bien posible, y que se pudiera decir que es una perfección específicamente divina, si no se hallara en estado finito en la criatura que ha sido hecha partícipe de ella. De esta suerte la visión inmediata ó intuitiva de Dios, exclusiva y rigurosamente divina, es comunicada, no obstante, de un modo finito al espíritu del ángel y del hombre, quienes, como es natural, por perfectos que puedan ser en su substancia y en sus actos, por dotados de ambición y de méritos que se les supongan, nunca podrían obtener tal resultado por sí mismos, así como ni por el socorro de ninguna otra criatura puramente natural ó preternatural.

Este *sobrenatural* propiamente dicho, único de que vamos á hablar, es, pues, cosa distinta de lo extraordinario y de lo milagroso. Constituye una perfección accidental tan sublime, que hace á la naturaleza angélica ó humana, á que ha sido dada, partícipe de la naturaleza divina *consors divinae naturae*, sin hacer, no obstante, de la criatura un Dios ó de un Dios una criatura; porque esta participación, este *consortium* no es sino analógico y por vía de imitación, de representación, de adopción y nunca de identificación ó de filiación natural.

Lo sobrenatural es comunicado al ángel ó al hombre en dos grados y bajo dos formas:

1.° En el grado y bajo la forma de *gloria*, en el cielo y para la eternidad.

2.° En grado y bajo la forma de *gracia*, aquí abajo y para el tiempo.

La gracia conduce á la gloria, y no podría alcanzarse ésta sin aquélla.

La gracia misma se nos confiere de dos maneras distintas.

1.° Es muchas veces un simple auxilio transitorio; así es la gracia *actual* que ilustra nuestro entendimiento, mueve nuestra voluntad, cura nuestras heridas morales, da á nuestras facultades la posibilidad de realizar actos sobrenaturales y de valerse para esto de las gracias de la segunda categoría.

2.° La gracia, efectivamente, se nos da también como hábito ó cualidad permanente; esta es la gracia *habitual* que en nosotros desempeña las funciones de principio vital sobrenatural (gracia *santificante*), de facultades sobrenatu-

rales (*virtudes* teologales y morales), de disposiciones ó aptitudes sobrenaturales (*dones* del Espíritu Santo), de signos sobrenaturales (*caracteres* sacramentales); por último, de facultades extraordinarias sobrenaturales (poder de hacer milagros, espíritu profético, etcétera).

Dentro de la economía del Nuevo Testamento Dios confiere la gracia, ya inmediatamente y sin intermedio, como bajo el Antiguo Testamento y en el orden angélico, ó mediatamente por conducto de los Sacramentos, que son verdaderamente causas de la gracia. También puede conseguirse la gracia por la oración, por el culto divino y por las buenas obras que inclinan á Dios á concedérnosla.

Con la gracia podemos adquirir méritos sobrenaturales, más ó menos poderosos para con el corazón de Dios. El conjunto de todos estos elementos de gracia y de gloria constituye *el orden sobrenatural*.

II. *La existencia y el carácter gratuito (gratuidad)* del orden sobrenatural son los dos puntos en que la doctrina que acabamos de exponer ha sido impugnada las más veces y con mayor dureza.

Por eso no es inútil indicar sumariamente las pruebas de una y otro.

1.° En cuanto á la existencia del orden sobrenatural:

a) Ha sido revelado que nos está prometido para el cielo el conocimiento intuitivo de Dios, y, sin embargo, es cierto que naturalmente nos es imposible; por consiguiente, es sobrenatural, y también son sobrenaturales los medios para lograrlo.

b) Ha sido revelado que no podemos principiar nuestra salvación sin el socorro de Dios, ni realizarla sin llegar á ser hijos adoptivos de Dios.

Ahora bien; este socorro y esta filiación adoptiva que nos son naturales, nos son conferidos, no obstante, por Dios, y, por consiguiente, son sobrenaturales en nosotros.

Respecto al carácter gratuíto (gratuidad) sobrenatural, resulta:

a) de los argumentos precedentes; y

b) de los documentos de la revelación, relativos

α) á la caída original que nos privó de él, sin obstruir, con todo, nuestra naturaleza;

β) á la revelación, sin la cual nos hubiera sido absolutamente imposible recobrar la gracia y la gloria;

γ) á la necesidad de la oración y de los Sacramentos para obtenerlas;

δ) á la incertidumbre en que estamos de nuestra perseverancia final y de nuestro destino en la eternidad, etc.

(Para los textos de la Escritura y de la Tradición sobre el doble objeto de la existencia y de la gratuidad del orden sobrenatural, véase á todos los teólogos dogmáticos, por ejemplo, Hurter, *Theologia dogmática*, tratados *De revelatione, De gratia, De novissimis*, etc. Véanse también en el *Enchiridion* del Dr. Denzinger las numerosas definiciones y condenaciones hechas por la Iglesia en esta materia de la gracia y de la gloria.)

III. No es en las objeciones de Pelagio y de los semipelagianos, de Lutero y de Calvino, de Bayo y de Jansenio, en lo que conviene que nos ocupemos en este momento; sino en las que el racionalismo contemporáneo opone á la teoría general de lo sobrenatural. En cuanto á las cuestiones de detalle, son menos importantes y se examinan en diversos artículos de este DICCIONARIO. He aquí, pues, lo más especioso que el criticismo ó el racionalismo nos objetan:

1.° Lo sobrenatural es imposible.

2.° Es tan sólo producto de la imaginación semítica, del panteísmo indio, del sentimentalismo germánico.

3.° Dado que fuese posible, ¿de qué manera podría comprobarse su realidad?

4.° Siendo dudoso, ¿por qué preocuparse de él?

5.° Aun cuando fuese cierto, se cuidarían de él los que lo tuvieran á bien; los demás podrían pasar sin este don y contentarse con su naturaleza ya de por sí harto rica.

6.° Por lo demás, si es que existe, tampoco hay por qué hacerle tanto caso y formar de él tanto misterio: la naturaleza humana es bastante poderosa y hábil para alcanzarlo por sí misma algún día sin los Sacramentos de la Iglesia; esto constituye una de las etapas del progreso humanitario.

IV. Vamos á responder con las siguientes observaciones:

1.ª No; lo sobrenatural no es imposible, con tal que se entienda como precedentemente lo hemos explicado. En efecto, es posible que entre la criatura finita y el Creador infinito existan relaciones más estrechas, semejanzas más perfectas, comunicaciones más completas que las que del acto creador resultan. Es posible que Dios se revele inmediatamente á la inteligencia humana y se haga objeto de la intuición de ésta, que se dé inmediatamente á su corazón y llegue á ser objeto de su "fruición„. Es posible que iluminaciones y mociones sobrenaturales nos eleven á actos superiores á nuestra actividad natural; posible es que un Dios se haga hombre para ser cima y foco de este orden nuevo. Luego lo sobrenatural es posible.

2.ª Seguramente se han producido algunas exageraciones, aun en nuestros dias, que pudieran llegar á hacer de la gracia y de la gloria sobrenaturales no sabemos qué fusión ó qué confusión de Dios y del hombre, tendencias muy lamentables, que tarde ó temprano abrirían la puerta al falso misticismo, al sentimentalismo malsano de los panteístas modernos y de los antiguos gnósticos; pero ni la Iglesia ni la sana Teología autorizan para nada que á esto se parezca; porque hasta en el más alto grado del orden sobrenatural, el ángel y el hombre son infinitamente menores que Dios y distantes infinitamente de él; aun en Jesucristo, las dos naturalezas permanecen claramente distintas en su esencia y en sus operaciones.

3.ª Convenimos en que lo sobrenatural de que aquí se trata no es un hecho experimental. No lo conocemos sino por medio de la revelación divina; pero es conocido clara y ciertamente, y la revelación misma viene á hacerse, por decirlo así, un hecho experimental por los milagros y profecías que la acompañan.

4.ª El cristianismo y la Iglesia son hechos sobrenaturales perfectamente ciertos: luego el orden sobrenatural no es en modo alguno dudoso, y por tanto no hay razón para preocuparse mucho de ello.

5.ª Todos los hombres están obligados á preocuparse con lo sobrenatural teórico, que es la revelación, con lo sobrenatural práctico, que es la gracia que conduce á la eterna salvación, con lo sobrenatural histórico, que es el cristianismo y la Iglesia con Jesucristo Dios hecho hombre; y están obligados á ello porque Dios lo exige y quiere ser sobrenaturalmente conocido, servido y poseído, bajo pena de eterna condenación. ¿Quién se le opondrá, quién, sobre todo, le quitará el derecho que tenía, del cual ha hecho uso, de sobrenaturalizarnos por su gracia, mientras llega el día de que lo haga por su gloria? Ha querido que sus dones fuesen obligatorios y lo son. Sin lo sobrenatural no es nuestra naturaleza lo que Él quiere que sea; fáltanos ser hijos suyos adoptivos y coherederos de su Hijo por naturaleza. No admite que por voluntaria repulsa le hagamos la injuria de despreciar tales riquezas; y en verdad, que bien miserable es la naturaleza que no quiere ser dotada con ella.

6.ª Es error grande é imperdonable creer que rehusando los dones sobrenaturales conservaríamos, con todo, el poder de adquirirlos por nuestras propias fuerzas cuando así nos agradase. No; lo sobrenatural, la gracia, la gloria en ninguna manera se hallan á nuestro alcance. Pertenecen á una categoría absolutamente transcendental, donde ninguna criatura podría penetrar; porque todo progreso, todo desarrollo se verifica siempre en la esfera de existencia y de actividad del ser que se desenvuelve y que progresa. A despecho del panteísmo, del monismo, del darwinismo, hay límites y distinciones específicas que el Criador ha hecho infranqueables y que jamás traspasará la criatura.

Si el hombre no puede elevarse á la categoría de los ángeles, ¿cómo habría de elevarse á la categoría, inconmensurablemente mucho más elevada, de lo sobrenatural?

(Consúltese Schrader, *De triplici ordine;* Jovene, *De Vita Deiformi*, autóg.; Jeanjacquot, *L'Église, societé de l'ordre surnaturel;* Julio Didiot, *De l'essence de la grâce sanctifiante; De Deo operante ad extra,* autog., etc.)

Dr. J. D.

SOCIEDADES SECRETAS.—I. Con este nombre designamos las asociaciones cuyos objetos, medios y secuaces se ocultan, ya entera, ya parcialmente, á las autoridades religiosa y civil. En la actualidad estas asociaciones tienen por tipo y centro la francmasonería, de la cual fué el primero que mostró todos los peligros el Soberano Pontifice Clemente XII, en 1738. La mayoría de sus sucesores le han imitado, y León XIII, en su Encíclica *Humanum genus*, ha tratado á fondo esta cuestión.

II. Según este sabio Pontífice, las sectas masónicas están, 1.º, en oposición con la justicia y honestidad naturales, por el hecho mismo de su organización secreta y de su rigurosa disciplina, que llega hasta imponer la ejecución de crímenes á sus sectarios. ¿Cómo se quiere que el Estado no tenga grandes peligros que temer por este lado? 2.º Están penetradas de los principios del naturalismo, y se esfuerzan por aplicarlos donde quiera; descristianizan la autoridad civil; disminuyen el influjo de la Iglesia; atacan especialmente á la Santa Sede; conmueven las creencias religiosas y espiritualistas; ensalzan la moral laica é independiente; dan rienda suelta á las pasiones; favorecen el matrimonio civil y el divorcio; forjan la educación laica; introducen principios revolucionarios en la opinión pública, y preparan, á sabiendas ó no, sus sendas al comunismo y al socialismo.—Así, 3.º, León XIII ha confirmado enérgicamente las medidas adoptadas contra ella por sus antecesores, las cuales se manifiestan, sobre todo, en la excomunión pronunciada contra "los que se asocian á la secta de los francmasones ó de los *carbonarios*, ú otras sectas de la misma clase que conspiran paladina ó secretamente contra la Iglesia ó contra el poder legítimo„, excomunión que hiere también á los que favorecen de cualquier manera á dichas sectas, y á los que no denuncian á sus corifeos y jefes secretos, mientras no los hayan denunciado. (*Constit. Apostolicae sedis*, capítulo II, §. 4.)

III. *Objeciones:*

1.ª La libertad humana no ha de estar restringida conforme al capricho de un Papa ó de un Rey, por lo que, si quiere formar sociedades secretas está en su derecho.

2.ª ¿Pues qué daño hacen estas sociedades?

3.ª La francmasonería no se ocupa en política ni religión; que hagan, pues, lo mismo, por lo menos, la religión y la política.

4.ª Admite asociados que pertenecen á todas las castas y á todos los cultos, lo cual es prueba evidente de que no es de modo alguno nociva.

5.ª Sólo intenta hacer bien á las inteligencias y á los cuerpos.

6.ª Sus ritos y costumbres no son más ridículos que los de las diversas religiones, de que sin embargo no se hace burla.

7.ª La Iglesia católica también comenzó siendo una sociedad secreta, y consideraba como apóstatas á los que descubrían sus libros sagrados ó sus misterios.

8.ª Las mismas Ordenes religiosas ¿no son asociaciones ocultas, que rehusan entregar sus Constituciones y Reglamentos secretos al Estado?

9.ª ¿Cómo los Papas, ministros de un Dios de amor y de paz, según pretenden, pueden perseguir á inocentes corporaciones, y sobre todo excomulgarlas? ¿Acaso no serán estas cosas envidia y rivalidad?

IV. *Respuestas:*

1.ª Seguramente, la libertad humana no puede estar limitada por los caprichos de una autoridad cualquiera; pero puede y debe estarlo por las necesidades del mismo orden social. Ahora bien; evidentemente este orden no podría subsistir ni en la Iglesia ni en el Estado si pudieran formarse asociaciones á espaldas de una y de otro, y emplear su temible poder en el derrumbamiento de los principios esenciales á la religión, á la familia y á la civilización. Una de dos: ó todo lo que tienen estas Asociaciones es socialmente útil, y entonces deben manifestarse claramente, ó son peligrosas y malvadas, y en este caso disuélvanse por sí propias, si no prefieren ser suprimidas por la autoridad.

2.ª El mal que hacen se revela de vez en cuando por espantosas revoluciones religiosas ó políticas; mas aunque no produjeran estas explosiones

aterradoras, no por eso dejaría de ser aquél menos real, porque, en efecto, ¿para qué cosa buena pueden servir esos alistamientos misteriosos, esos juramentos por los que los asociados se sujetan á la omnímoda determinación de jefes más ó menos conocidos, esa disciplina férrea que á veces arrastra á los adeptos hasta el asesinato? Ocultarse para deliberar y para obrar, ni da buen ejemplo ni hace esperar cosa buena.

3.ª Muchos hechos, bastantes declaraciones desmienten esa abstención de que los francmasones se ufanan respecto á la política y á la religión. Además, el solo hecho de ocultarse á las miradas y á la autoridad de la sociedad y de la Iglesia es un acto de flagrante hostilidad contra ellas, que, por consiguiente, faltarían á uno de sus más imperiosos deberes si permaneciesen indiferentes ante la existencia y la acción de las sectas ocultas.

4.ª Es muy habilidoso que estas sectas recluten adeptos en las distintas categorías sociales y religiosas, porque así se alejan un tanto las sospechas y se debilitan los principios de la moral y de la fe con esa mezcla de opiniones y de castas; pero con eso no se prueba, ni mucho menos, que la francmasonería sea inocente.

5.ª El bien material que hace, el único que tocan los adeptos de última fila y de mediano entendimiento, va siempre encaminado á obtener un fin moral, ó, mejor dicho, inmoral, cual es substituir el naturalismo, el materialismo y sus corolarios doctrinales y prácticos al cristianismo y sus instituciones. Esta es la pura verdad, de la que dan muy alto testimonio los acontecimientos preparados y realizados por las sociedades masónicas en nuestros mismos días.

6.ª Los ritos y ceremonias de la francmasonería, comparados con los de la Iglesia católica, parecen, en verdad, por todo extremo ridículos; mas esta ridiculez importaría poco si no fuera complemento y velo de muchas impiedades é inmoralidad.

7.ª La Iglesia católica nunca fué una sociedad secreta, políticamente hablando. Sus principios sociales, sus relaciones con el Estado, la obediencia de sus miembros á las órdenes legítimas del poder civil fueron siempre rotundamente afirmados y practicados paladinamente. Hasta cuando se veía obligada á huir á las catacumbas para librarse de la tiranía de sus perseguidores reivindicaba el mérito y el honor de su perfecta lealtad política. Jamás tramó conspiraciones ni revoluciones. Religiosamente, tampoco ha sido sociedad secreta. Su divino Fundador se halló en presencia de una institución provisional, pero legítima todavía, la Sinagoga, y no cesó de decir á ésta claramente lo que quería y debía hacer en conformidad con las profecías conservadas, admitidas y enseñadas por el propio judaísmo. Cuando esta institución provisional desapareció y la reemplazó el Cristianismo, siempre condenó éste los conventículos, conciliábulos y sectas tenebrosas; de las pretensiones de éstas siempre y públicamente apeló al tribunal del Papa visible, infalible cabeza de la Iglesia visible. Si rehusó entregar sus creencias y sus textos sagrados á las investigaciones del paganismo, fué porque éste era entonces perseguidor y no podía sacar de aquellos sino nuevos pretextos para mil blasfemias y crueldades.

8.ª Las Ordenes religiosas tan lejos están de ser Sociedades secretas, que precisamente no les concede la Iglesia su tolerancia primero y su aprobación después, sino á condición de someter al Obispo y al Papa sus objetos, género de vida, reglas y detalles completos de su organización, aun económica. Si algunas, en ciertas circunstancias, no creyeron deber pedir á este ó aquel gobierno civil la *homologación* y autorización de sus estatutos, por otra parte perfectamente conocidos por todos, no era en modo alguno por el deseo de permanecer en estado de sociedades secretas, sino para no exponerse en balde á humillantes negativas, ó para guardar una preciosa independencia, su necesaria libertad de acción y á veces algo más precioso y más necesario todavía: los derechos mismos de la Iglesia.

9.ª No, mil veces no; no es por rivalidad, ni por odio, ni por miedo por lo que la Santa Sede ha fulminado sus censuras, su excomunión contra los

adeptos de la francmasonería, sino sencillamente por causa del incalculable perjuicio que producen á la sociedad humana, por el escándalo inmenso que presentan á las almas, por el irremediable mal eterno que á sí propios se causan. Nunca hubo excomunión más justificada, y lo que desea la Iglesia es que produzca frutos de conversión y de salvación.

(Consúltese la citada Encíclica de León XIII y los mencionados documentos pontificios anteriores á ésta; Dechamps y Janet, *les Sociétés secrètes et la societé;* Neut, *la Francmaçonnerie au grand jour de la publicité, à l'aide de documents authentiques;* Negroni, *Storia... della... Massoneria.*)

Dr. J. D.

SUBORDINACIÓN DE LOS DOS PODERES.—Enseña la Iglesia que la sociedad civil y la sociedad religiosa ambas proceden de Dios, y son, cada una en su esfera, soberanas; mas al mismo tiempo enseña que el orden de las cosas temporales, cuyo cuidado incumbe á la sociedad civil, está subordinado al orden de las cosas espirituales; de lo que se sigue que, en caso de conflicto entre los dos poderes, el poder religioso es el que debe prevalecer. Estas verdades, enseñadas siempre en la Iglesia, y no hace mucho todavía expuestas con notable claridad por León XIII (Encíclicas *Inmortale Dei* y *Libertas*), han dado á los enemigos el pretexto para acusar á la Iglesia de ambición, de aspirar á la omnipotencia y á la absorción de la sociedad civil. Vamos á demostrar que la doctrina católica descansa sobre los principios mismos de la razón, y que las objeciones que contra ella se dirigen son insostenibles.

Procedemos dando por supuesto que los adversarios admiten la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

El carácter de las relaciones que deben unir á dos seres determínase principalmente por la naturaleza y por el fin de estos mismos seres. Importa, pues, ante todo, formarse noción exacta de las dos sociedades.

Y en primer lugar, ¿qué es el Estado ó la sociedad? He aquí una definición, si no regular, al menos suficientemente exacta y clara. La sociedad civil es una comunidad de hombres que unen sus esfuerzos, por voluntad de Dios, autor de la naturaleza, bajo la dirección de una autoridad suprema, para auxiliarse en la consecución de su fin temporal.

Paréceme inútil probar cada uno de los términos de esta definición, porque no creo que ninguna inteligencia seria pueda negarla, y por eso paso inmediatamente á las conclusiones.

Primeramente, siendo la sociedad civil obra de Dios, como autor de la naturaleza, jamás puede, si permanece fiel á la misión y constitución que de su fundador ha recibido, ser inconciliable con la Iglesia, ya que ésta es obra del mismo autor, y que Dios no puede querer dos cosas incompatibles.

Por virtud del mismo principio, es igualmente falso que el Estado y la Iglesia puedan, sin error de uno ó de otra, dar leyes contradictorias sobre un mismo objeto y en un mismo tiempo.

En segundo lugar, el Estado posee un poder supremo en su esfera, poder que le viene directamente de Dios, sin mediación de la Iglesia. El Estado es, por consiguiente, una sociedad completa y perfecta, existente por sí misma y soberana dentro de su orden, perteneciéndole, en consecuencia, hacer sola sus leyes y vigilar también sola para su cumplimiento.

En tercer lugar, estando instituído el Estado en razón al fin secundario del hombre, está subordinado á la sociedad religiosa, instituída para conducirnos á nuestro último fin; y la razón es evidente. El fin secundario se halla por su misma naturaleza subordinado al fin último, como el medio al fin; luego el Estado, que no es para el hombre sino un medio para conseguir su fin temporal, se halla también necesariamente subordinado al fin último, que es la salvación, y á la sociedad religiosa, que tiene á su cargo el cuidado de este fin último. Luego hay que decir que la sociedad civil, soberana é independiente en la esfera de los intereses de este mundo, está, lo mismo que estos intereses, subordinada á los intereses del orden superior, y á la sociedad religiosa que tiene el cuidado de éstos.

En cuarto lugar, siendo el Estado

una sociedad de hombres á que Dios no ha conferido la infalibilidad, puede errar, hacer leyes malas, corromperse y perjudicar al fin en atención al cual ha sido instituído; de lo que se sigue que el individuo no está obligado á obedecer ciegamente al Estado; y que en ciertos casos puede, y á veces también debe, oponerle resistencia, sobre todo cuando así se lo manda una autoridad superior.

Por último, la sociedad civil no ha sido establecida ni continúa subsistiendo sino en atención al fin temporal de los individuos, de lo cual resulta que su autoridad se limita á lo que exige la adquisición de este mismo fin.

Ahora, voy á responder á la segunda pregunta: ¿qué es una sociedad religiosa, en general? Y en particular, ¿qué es la Iglesia católica?

Una sociedad religiosa es una reunión de hombres que unen sus esfuerzos, conforme á la voluntad de Dios y bajo la dirección de una autoridad suprema, para alcanzar su último fin. Acerca de esta definición de la sociedad religiosa, en general, bastarán dos observaciones.

La primera es que la sociedad religiosa y la sociedad civil tienen una y otra por autor á Dios, y que, por consiguiente, no pueden absorberse la una á la otra sin ir contra el orden providencial. Además, como el objeto de ellas es permanente y distinto, deben ambas durar tanto como el linaje humano.

La segunda observación es que la sociedad religiosa pertenece, por el fin de su institución, á un orden superior al de la sociedad civil.

Mas ya en este punto llego inmediatamente á la Iglesia católica, única sociedad religiosa verdadera, querida por Dios (véase el artículo *Iglesia*).

La Iglesia católica puede definirse: la sociedad de hombres bautizados instituída por Jesucristo para conducirnos, bajo la suprema é infalible autoridad del Pontífice romano, á nuestro último fin.

De esta definición se derivan naturalmente muchas importantes consecuencias.

La primera es que la Iglesia forma una sociedad perfecta, existente por sí misma, con independencia de toda sociedad civil, y siendo soberana dentro de su esfera. El error contrario hace de la Iglesia una institución que trae su origen del Estado, una sociedad que el Estado puede permitir ó prohibir que se establezca, y cuyas leyes puede éste ya anular ó ya aprobar.

¿Y de dónde provendría al Estado esta preeminencia, esta superioridad sobre la sociedad religiosa? No de su naturaleza, porque bajo este concepto es, por el contrario, manifiestamente inferior á la sociedad religiosa, no habiéndose establecido sino en vista del fin secundario del hombre; no de la autoridad que posee sobre los ciudadanos, porque esta autoridad está limitada á lo que interesa á la prosperidad temporal; no de su prioridad de hecho, porque la sociedad religiosa y la sociedad civil siempre coexistieron. Por otra parte, la Iglesia, al establecerse en un imperio ya formado, no hacía más que usar del derecho absoluto que tiene á vivir, á extenderse y conducir á los hombres á su fin último; no necesitaba concesión alguna de parte del Estado. Además, de hecho, la Iglesia es hoy más antigua que todas las sociedades civilizadas. No se puede, por consiguiente, encontrar en la naturaleza de la Iglesia y de la sociedad civil ningun motivo para declarar á esta última superior á la primera.

Por el contrario, es evidente, para toda inteligencia de buena fe y exenta de prejuicios, que la sociedad religiosa debe poseer sobre la sociedad civil cierta superioridad, cierto poder de dirección, sin el cual el orden desaparecería de este mundo, y el fin secundario del hombre se convertiría en un obstáculo para la adquisición de su fin último. Esto es lo que los teólogos llaman *poder indirecto de la Iglesia sobre el Estado*, y esto es lo que los enemigos del catolicismo, ignorantes ó ciegos por la pasión, presentan á las masas como una especie de fantasma amenazador bajo el nombre de teocracia ó dominación de los sacerdotes sobre los reyes y los pueblos.

Examinemos, pues, esta doctrina á la luz de los principios ciertos de la razón.

Ningun derecho pertenece más in-

contestablemente á la Iglesia, encargada de conducir á los hombres á su último fin, que el de dirigir las conciencias, es decir, de declararnos qué cosas agradan á Dios y cuáles le desagradan. Ahora bien, la conciencia está gravemente interesada en muchos actos que realizan los miembros de la sociedad civil, ya jefes, ya súbditos, por ejemplo, cuando dan leyes relativas á las costumbres.

Estos actos, por consiguiente, incumben al Tribunal de la sociedad religiosa, que puede declararlos injustos, contrarios á la voluntad de Dios, y sabido es que sus declaraciones obligan en conciencia á todos los hijos de la Iglesia.

Pretender que, en este caso, la Iglesia no tiene el derecho de hablar, ó que los miembros de la sociedad civil no están obligados á obedecerla cuando oigan su voz, es pretender que la Iglesia no tiene el derecho de hacer conocer la voluntad de Dios á los que la infringen, ó que no estamos obligados á someternos á esta voluntad cuando la conocemos.

Además, la Iglesia, establecida para procurar á los hombres la salvación eterna, debe poseer toda la autoridad necesaria para el fin de su institución; es preciso que su acción no pueda ser legítimamente dificultada por ninguna potestad, y la razón de ello es que nuestro último fin, del cual ella está encargada, aventaja á todos los fines secundarios en vista de los cuales han sido instituídas las demás sociedades. Si, pues, la Iglesia juzga tal ó cual ley del Estado contraria al bien de las almas, es menester reconocerle el derecho de declararla nula y sin valor.

Veamos ahora las objeciones:

1.ª ¿Qué procede, si, en caso de conflicto, es la Iglesia la que se engaña? A un católico responderé: No se engaña; es infalible. A los que rechazan la infalibilidad de la Iglesia, diré: Si quitáis á la Iglesia esta prerrogativa, es indudable que la rehusaréis del mismo modo al Estado. Así, pues, estando admitido que las dos autoridades se hallan igualmente sujetas á error, es evidentemente necesario obedecer, cuando surja un conflicto, á la que se halla encargada de nuestros más respetables intereses; esto es, á la autoridad religiosa; porque es principio innegable que nunca, por motivo alguno, se ha permitido á nadie arriesgar su último fin. El Estado, en igualdad de circunstancias, debe, pues, ceder ante la Iglesia como el medio ante el fin, y como el tiempo ante la eternidad.

Mas, se dice, si la Iglesia está sobre el Estado, y si la autoridad religiosa es superior á la autoridad civil, ésta última no es ya independiente y el Estado no es soberano; la Iglesia puede hacerlo todo en el Estado bajo el especioso pretexto del interés de las almas, y esto constituye una teocracia tan absurda en principio como intolerable en la práctica.

Observemos, desde luego, que la soberanía no envuelve el derecho de hacerlo todo, pues por encima de los poderes humanos reina la ley de Dios, ante la cual debe abatirse todo poder. Nada hay supremo en el hombre, pues en donde quiera y siempre permanece sujeto á la autoridad de su Creador. Principio es este que no pueden negar ni aun los más exajerados defensores de la omnipotencia del Estado. Ahora bien, precisamente como intérprete oficial de la ley divina, es como la Iglesia reclama cierto poder sobre el Estado, porque no otra cosa reclama que el derecho de detener al poder secular cuando obra contra la voluntad de Dios. ¿Qué hay en esto que se oponga á las prerrogativas de la suprema autoridad secular? ¿No sería el colmo del absurdo pretender que ésta debe sin ningún obstáculo poder hacer el mal y desobedecer á Dios?

Además, la Iglesia no interviene ni reclama el derecho de intervenir sino allí donde la salud de las almas lo exige, y exclusivamente con este objeto. Véase la comparación de que se vale Belarmino para esclarecer este delicado punto: "Los dos poderes, dice (el temporal y el espiritual), están en la Iglesia como el espíritu y la carne en el hombre. En efecto, el alma y el cuerpo son como dos potestades que pueden encontrarse ya unidas, ya separadas. La carne tiene los sentidos y los apetitos, á los cuales corresponden actos y objetos proporcionados, y cuyo fin inmediato es la salud y la buena constitución del cuerpo. El espíritu, por su

parte, tiene inteligencia y voluntad, con actos y objetos proporcionados; su fin es la salud y la perfección del alma. La carne se halla sin el espíritu en las bestias, y sin la carne el espíritu en los ángeles, de donde se sigue que no existen precisamente el uno á causa de la otra.

"En el hombre, la carne está junta con el espíritu, y como no forma más que una sola persona, se necesita entre ellos cierta subordinación y alguna conexión. La carne, en efecto, es la sometida, y el espíritu impera. Este no interviene en las acciones de la carne, pero la deja realizar todos sus actos como los efectúa en los brutos; sin embargo, cuando estos actos dañan al fin del espíritu mismo, éste manda á la carne, la castiga, y si es necesario, ordena ayunos y otras penitencias...

"De igual manera el poder político tiene sus principios, sus leyes, sus tribunales, sus juicios; y el poder eclesiástico sus Obispos, sus cánones y sus juicios. Aquél tiene como fin la paz temporal, éste la salvación eterna. Unas veces están separados, como en los tiempos apostólicos, y otras, como ahora, unidos. Cuando están unidos, forman un cuerpo único; deben, por consiguiente, estar enlazados entre sí, y el inferior debe estar sometido y subordinado al superior. He aquí por qué la potestad espiritual no se mezcla en asuntos temporales, sino que los deja seguir como antes de que la unión se verificara, siempre que no dañen al fin espiritual, ó que no sean necesarios para alcanzarlo, porque, efectivamente, en este caso, el poder espiritual puede y debe obligar al temporal, valiéndose de cuantos medios le parecieren necesarios...„

Nos parece que esta comparación da una idea muy exacta de la mutua acción de la Iglesia sobre el Estado y del Estado sobre la Iglesia.

3.ª Pero volvamos á las objeciones. Aparéntase temer que la sociedad religiosa llegue á abusar del pretexto de la salvación de las almas, y que, siendo ella sola la que juzga en causa propia, llegue á apoderarse del gobierno del Estado.

El miedo á las usurpaciones que la sociedad religiosa pueda hacer de los derechos de la sociedad civil, está vedado al católico por los mismos principios de su fe, y nada tiene éste que objetar contra la preeminencia de la Iglesia sobre el Estado. Para responder á las dificultades de los que no tienen fe, sobra con el buen sentido. En efecto, cuando entre ambas sociedades surge un conflicto, cuando cada una se juzga lesionada en sus derechos por las pretensiones de su rival, ¿cuál será el juez del litigio? Si decís que la Iglesia no, por fuerza tendrá que ser el Estado, y se dará el caso de que atribuyáis á una autoridad de orden inferior, á una autoridad ciertamente falible, á una autoridad á la que el poder material de que dispone impulsa á todos los excesos, esa superioridad que rehusáis á la autoridad espiritual, con lo que, de tal manera, constituiréis el más intolerable despotismo; libráis al Estado, que puede poner la fuerza de las armas al servicio de sus caprichos y de sus errores, de todo freno moral; aprobáis y justificáis de antemano todas las tiranías. Si la Iglesia fuera la que se engañara, hay por lo menos seguridad de que no puede imponer por la violencia sus errores, toda vez que por sí misma no posee fuerza material.

Por otra parte, y esta es la razón capital, la sociedad civil sólo representa nuestros intereses temporales, mientras la sociedad religiosa representa nuestros intereses eternos; si la primera es lesionada en sus derechos y se oponen dificultades á su acción, nosotros padecemos únicamente en nuestros bienes de este mundo, y no arriesgamos más que nuestro fin secundario; si, por el contrario, la segunda se ve estorbada en el cumplimiento de su misión, se compromete nuestro fin último, lo cual es el mayor de todos los males.

4.ª "El Estado, dícese también, no reconoce ninguna otra autoridad que la suya, y, por consiguiente, no admite ninguna sociedad fuera de él„.

Sea por error, sea por odio á la Iglesia, este es el sistema que defiende la mayoría de los pretendidos amigos de la libertad. Para ellos el Estado es la fuente ó por lo menos el depositario de todos los derechos, siendo libre para dejar que nazcan y vivan, ó bien para

proscribir las sociedades religiosas, cualesquiera que sean.

La fe católica nos enseña que esto no es así; que Dios ha establecido dos poderes, y que ha confiado uno de ellos á los Pontífices, y el otro á los Príncipes.

Aun sin recurrir á la institución divina de la Iglesia, probada en otro lugar, es fácil, con sólo el auxilio de la razón, reducir á la nada tales pretensiones; porque, en efecto, ¿de qué fuente toma el Estado su poder? De las necesidades de la naturaleza humana, y de la libre voluntad de los individuos. Ahora bien, las necesidades de la naturaleza humana, para atender á las cuales ha sido instituída la sociedad civil, no exigen ciertamente que ninguna otra sociedad pueda subsistir fuera é independientemente de ella, mientras que otras necesidades de un orden más elevado exigen la existencia de una sociedad religiosa independiente.

Pero los hombres, abusando de su libertad, ¿acaso no abdicarían sus derechos todos en manos del Estado, y no le confiarían el cuidado de arreglar, procediendo como soberano, así los asuntos religiosos como los civiles? No, por cierto: las Constituciones permanecen mudas sobre este punto; los hombres no podían hacer tal cosa y no la han hecho.

Y que no se diga que el Estado no se preocupa de la Iglesia, y que obra como si ella no existiese, porque en este punto sólo es comparable aquí al ladrón que echa mano á todo lo que le conviene sin hacer caso del propietario, y como si éste no existiera. Nada hay tan cómodo, pero nada también más inicuo. La Iglesia existe por la voluntad de Dios y de los hombres; tiene derechos, y el Estado tiene obligación de respetarlos hasta cuando declara no profesar ninguna religión; todo Estado que los viola, bajo pretexto de no creer en la Iglesia, es un perseguidor. "Sed impíos, diremos á nuestros adversarios, si queréis; pero jamás os concederemos que ese título os confiera ningún derecho sobre nosotros„.

5.ª La superioridad de poder que reivindicamos para la Iglesia, ha sido atribuída por los legistas, especialmente por los Sres. Portalis y Dupín, á la sociedad civil, por razones que vamos á exponer y refutar brevemente.

La primera es, como dicen, "que, poseyendo á la vez el Estado el poder legislativo y el poder coercitivo, es superior á la Iglesia, que no dispone de la fuerza material„; mas, conforme ya hemos hecho notar, esta superioridad, por el contrario, sería un motivo para no reconocer la omnipotencia de la sociedad civil, á la cual su poderío material permite todos los excesos.

La segunda es que "la Iglesia está en el Estado, y no el Estado en la Iglesia„. Este argumento, reproducido mil veces, nada prueba, y descansa, por otra parte, sobre un error. En efecto, si con él se quiere decir que la Iglesia toma su origen ó su autoridad del Estado, esto es falso; y si se quiere decir que ella está bajo el dominio del Estado, es una petición de principio, porque esto es precisamente lo que hay que demostrar. Además, siendo la Iglesia una y católica, no puede estar contenida en ningún Estado, sino que antes puede contenerlos á todos.

Es la tercera que, si la Iglesia no se hallase bajo el Estado, no tardaría en desvanecerse la autoridad del Soberano en la solución de los negocios mixtos. La Historia prueba que es quimérico el temor de los legistas. Durante la Edad Media la Iglesia no estuvo sometida á la sociedad civil, y, sin embargo, ésta última vió constantemente que su autoridad crecía y se fortificaba; y, por el contrario, es verdad demostrada por la experiencia no menos que por la razón, que si la sociedad religiosa vive sometida á la sociedad civil, pronto pierde todo su poder; ahí están para dar testimonio de ello la historia de Inglaterra, la de Rusia y la de Prusia.

El cuarto argumento que alegan nuestros adversarios es "que siempre ha sido así„, es decir, que la Iglesia siempre ha reconocido la supremacía del Estado y la legitimidad de todas sus leyes, aun en tiempo de persecución. Inútil es refutar tamaña pretensión histórica. La Iglesia, cediendo á la necesidad, sufría las leyes del Estado perseguidor y se conformaba con ellas por razón de prudencia, cuando le era permitido hacerlo buenamente; pero tan pronto como las circunstancias se lo han permitido ha reclamado los derechos de que ha-

bía sido injustamente privada, y los ejerce con mayor ó menor libertad, según los tiempos y lugares, desde hace muchos siglos.

En suma, las relaciones entre la Iglesia y el Estado son las de dos sociedades soberanas, é independientes cada una en su esfera; pero la Iglesia pertenece á un orden superior al de la sociedad civil, de lo que se sigue que ésta última le está subordinada, y, en caso de conflicto, debe deferir á ella.

J. B. J.

SUFRAGIO UNIVERSAL. — I. — Llámase así el concurso de todos los ciudadanos en el establecimiento del poder, ya legislativo, ya ejecutivo y hasta judicial; ó bien el ejercicio más ó menos directo de uno de estos poderes ó de todos los tres juntos. La forma ordinaria de prestar este concurso es el voto ó sufragio, el cual, aunque se denomine universal, está limitado siempre, no sólo por las abstenciones voluntarias ó involuntarias de cierto número de ciudadanos, sino también por las incapacidades en que muchos están comprendidos, ya á causa de su edad ó de su sexo, ya por razón de sus funciones ó de su indignidad personal.

II. Habiéndose introducido el sufragio universal en las costumbres políticas modernas, como consecuencia del famoso principio de la igualdad política, pasa por desagradable, si es que no por enteramente odioso á la Iglesia, y de aquí se va á parar una vez más á la incompatibilidad de la doctrina católica con las teorías del derecho social contemporáneo; mas esta apreciación está destituída de fundamento.

Nuestros teólogos jamás han enseñado que repugne á la razón y á la justicia que todos los ciudadanos de un país, que tengan edad y condiciones determinadas por la ley, se hallen investidos de ciertos derechos y participen por sí mismos ó por sus representantes de un ejercicio, más ó menos extenso, de la soberanía temporal.

Sin dejar de hacer ver ciertos inconvenientes graves, sobre todo en un pueblo numeroso, de la forma republicana ó democrática de gobierno, siempre admitieron su legitimidad en teoría.

Tan lejos han llevado esta benevolencia en favor del sufragio universal, que han admitido su valor y eficacia hasta para la constitución primera de los Estados, para la primera fundación de los Gobiernos, y, en algunas circunstancias, para la transmisión regular del poder; cierto es que no admitían la teoría, ó mejor dicho, la ficción de J. J. Rousseau sobre el *contrato social*, pero tampoco rechazaban, ni aun en ocasiones de tanta gravedad, el uso del sufragio universal. Y, por otra parte, ¿no lo ha practicado la Iglesia desde su origen para la elección de sus primeros diáconos, es decir, en un orden de cosas absolutamente sagradas? ¿No lo ha adoptado, en cierto modo, durante muchos siglos para la elección, más importante todavía, de los Obispos y hasta del Obispo de Roma? ¿No lo ha aprobado y formalmente sancionado como medio de gobierno en muchas congregaciones y corporaciones religiosas? Las decisiones de sus Concilios en materias de fe ó de disciplina ¿no se han tomado por mayoría de sufragios episcopales [1]? Todo lo que en este punto pretende es que el sufragio universal, para ser un instrumento político legítimo, no debe ponerse en lugar de las prescripciones de la justicia eterna, no debe ir contra la fe revelada, no debe violar el derecho divino eclesiástico, no debe creerse capaz de ha-

[1] Seguramente el autor del artículo sentiría que estas frases suyas se entendieran literalmente del sufragio universal en la acepción común de esta palabra. La elección de los siete diáconos no se hizo por sufragio universal. Se habían originado quejas sobre la distribución de las limosnas de los fieles: en esto habían de entender los nuevos diáconos, y los Apóstoles dijeron prudentísimamente al pueblo fiel: «Escoged de entre vosotros siete varones de buena reputación, llenos de Espíritu Santo y de sabiduría, á los cuales encargaremos esta obra.» Y los escogieron y los presentaron á los Apóstoles y éstos les impusieron las manos. Esto no se parece al sufragio universal como ahora se entiende. La autoridad está toda en los Apóstoles; ellos piden personas aptas al pueblo fiel; ellos, por la imposición de manos, dan á los presentados la sacra investidura del diaconado; ellos son los que les *constituyen* en el ministerio cotidiano de las limosnas y demás incumbencias. Tampoco los Obispos ni los Papas fueron jamás elegidos por el flamante sufragio universal. El clero era quien elegía y el pueblo aclamaba al elegido: nunca el pueblo creyó que él lo hacía todo, como en las elecciones por el sufragio moderno. En las corporaciones religiosas, cuyas condiciones las hacen tan diferentes de las sociedades civiles y de los colegios electorales, el sufragio tiene generalmente restricciones que no permiten compararlo con el sufragio universal. Finalmente, no deben nombrarse en este punto las decisiones conciliares, donde sólo tienen voto los Prelados, y no la muchedumbre del pueblo fiel, y siempre se reconoce que la plenitud de la potestad está en el Vicario de Dios.

(NOTA DE LA VERSIÓN ESPAÑOLA.)

cerlo todo y de destruirlo todo. La autoridad que por el sufragio se comunica viene de más alto que de la urna del escrutinio y de más arriba que de la voluntad de los electores. (Véanse los artículos *Poder civil*, *Reyes*, etc.)

III. Ordinariamente se objeta contra el hecho que se acaba de establecer:

1.º Una palabra famosa del Papa Pío IX, que llamó al sufragio universal *mentira universal*.

2.º La condenación del mismo sufragio universal por el célebre *Syllabus* del mismo Pontífice.

3.º La notoria repugnancia que la Iglesia romana tiene al régimen igualitario.

IV. A la primera respondo que Pío IX se refería al sufragio universal, no tal como podía y debía ser, sino tal como era y se practicaba á su vista, con pasiones, con obstáculos y habilidades, por no decir con flagrantes supercherías. Por otra parte, no sería propio juzgar de la doctrina de la Iglesia por un discurso ó una respuesta improvisada por el Papa en una audiencia cualquiera.

Respondo á la segunda objeción que la proposición inscrita en el *Syllabus*, bajo el número 60, no dice únicamente que el sufragio universal es cosa buena y laudable, sino que "la autoridad no es otra cosa más que la suma del número y de las fuerzas materiales„; aserto manifiestamente falso y sostenido solamente por los materialistas. La autoridad, hasta cuando es transmitida, comunicada, atribuída por el sufragio universal, evidentemente es más que este sufragio: es una emanación del poder divino. La autoridad, hasta cuando es instituída por el hecho exterior y material del voto, evidentemente es más que este hecho material; ni el derecho es la fuerza, ni la fuerza es superior al derecho.

A la objeción tercera respondo que la Iglesia no es enemiga en modo alguno de una sabia y prudente igualdad civil; que nadie ha trabajado tanto como ella para hacerla posible y efectiva en el mundo; que no tiene por consiguiente preocupación ninguna contra el régimen del sufragio universal, deseando únicamente verlo legítimo en su origen, regular en su ejercicio, concienzudo en los resultados que intenta conseguir.

Lo que nunca hará es reconocerle la fuerza de imponer á una sociedad leyes injustas y costumbres impías, sin que por esto impida legislar libremente en todas las materias, una vez que se hayan puesto á salvo la justicia y la religión.

(Consúltese arriba el artículo *Libertades modernas*, *Libertades políticas;* Moneñor Sauvé, *Questionsréligieuses et sociales de nôtre temps.*)

DR. J. D.

SUPERSTICION.—I. Esta palabra designa en Teología un grupo completo de aberraciones ó de desviaciones del sentimiento religioso: corrupción del culto divino, idolatría, vanas prácticas, adivinación, mágia, etc. En el lenguaje corriente designa especialmente la credulidad y la ignorancia que dan una importancia exagerada ó completamente imaginaria á ciertas prácticas ó á algunos hechos. ¿Quién no conoce las supersticiones populares referentes al viernes, al número 13, al mal de ojo, á la sal vertida en la mesa, á ciertos remedios extravagantes, oraciones y conjuros extraños, etc.?

II. No conviene á nuestra obra entrar en el examen crítico de estas supersticiones y de su origen; únicamente señalaremos los principios de la Iglesia sobre este punto, y los justificaremos contra ciertas persistentes acusaciones:

1.º La Iglesia no admite en el culto divino nada que no sea razonable, decoroso, digno de ser aprobado por ella.

2.º Tampoco admite que se utilicen medios desproporcionados con el fin que se desea, ni medios explícita ó implícitamente diabólicos.

3.º De igual manera, no admite que se gobierne en la vida moral, y sobre todo en la vida religiosa, con arreglo á indicaciones sin valor, conforme á hechos puramente fortuítos ó enteramente imaginarios.

4.º Admite, empero, prácticas y objetos de piedad, usos religiosos, costumbres populares autorizadas por la sana razón, por la fe y por la experien-

cia, y hasta alguna que otra revelación particular aprobada por la autoridad competente.

III. Objeciones:

1.ª La Iglesia es una gran escuela de superstición; sus misterios y sus dogmas, su culto y sus Sacramentos, sus bendiciones innumerables y sus peregrinaciones con prácticas ridículas, sus rosarios y escapularios, sus medallas y *Agnus Dei*, sus rezos por tríadas y décadas, ¿no son resultados y causas de superstición?

2.ª Sus leyendas y anales están llenos de hechos de una misma clase, que recuerdan la credulidad de los tiempos prehistóricos y las fábulas del paganismo.

3.ª La Iglesia ha creído en la astrología, en la hechicería y en la magia.

4.ª Todavía se asusta del magnetismo, del espiritismo y del hipnotismo.

5.ª Cree en el poder de los conjuros, imprecaciones y exorcismos, contra las leyes y los fenómenos del orden puramente físico y biológico.

6.ª Cree en la eficacia sobrenatural de sus cruces elevadas y de sus campanas contra el rayo, que precisamente es atraído por ellas.

7.ª ¿De qué sirven sus procesiones, rogativas y exposiciones de reliquias contra la sequía ó la lluvia?

8.ª De este modo, obedece en todo la Iglesia á ese instinto supersticioso que supone la existencia de un principio sobrenatural en todo efecto extraordinario ó inexplicado. ¿Con qué razón, entonces, podrá combatir en otros la superstición? Así, pues, que deje á la ciencia este cuidado.

IV. Respuestas:

1.ª Nada absolutamente tienen de supersticiosos la enseñanza oficial de la Iglesia y los ritos aprobados por ella para la celebración del culto y uso de los Sacramentos. Sus misterios son realidades invisibles; sus ceremonias, símbolos; sus Sacramentos, causas sobrenaturales de efectos igualmente sobrenaturales; pero ni lo invisible, ni lo sobrenatural, ni el simbolismo pueden confundirse con la superstición.

En otro lugar he dicho lo que hay que pensar tocante á las peregrinaciones (véase esta palabra); si en ellas se mezclan elementos supersticiosos, no es sino á disgusto de la Iglesia y contra su más expresa voluntad; ¿pero dónde está el medio de desarraigar en un día errores ó prácticas diez ó veinte veces seculares? No hay ni sombra de superstición en bendecir, cuando los fieles lo desean, una porción de objetos de piedad y aun de uso común; esto no es ni más ni menos que invocar la protección divina para los que se sirven de aquéllos, é interesarles en que los utilicen razonable y cristianamente. Su confianza en los crucifijos, rosarios, escapularios, medallas, *Agnus Dei*, etc., debe, sin duda, ser prudente, y la Iglesia quiere que lo sea; con esta condición queda ampliamente justificada por los principios que acabamos de resumir en dos palabras y por numerosos é indubitables hechos; posible es y hasta probable que se hallen otros menos ciertos y aun imaginarios, pero esto nada prueba contra la realidad de los otros. En cuanto á las oraciones repetidas con cierto orden y con arreglo á determinada cifra, puede haber, y hay, en efecto, con frecuencia excelentes razones para hacerlo de esa suerte; no hay más que consultar, por ejemplo, un manual de la devoción del Rosario, para ver que nada tiene ésta de supersticioso. Por lo demás, ningún católico ignora que tal ó cual cifra, ésta ó aquella reunión de determinadas palabras, carecen por sí mismas de influencia.

2.ª Sin dificultad reconocemos que en las leyendas, y aun en los anales eclesiásticos, se encuentran vestigios de ilusión, hasta de superstición; mas la Iglesia nunca ha dado su sanción oficial á estos relatos, ni jamás los impuso á nuestra creencia; ni tampoco ha tenido nunca la pretensión de que en los biógrafos y cronistas ocupados en escribir sobre materias religiosas no se hallaba ninguna credulidad, ninguna imaginación, ninguna alucinación, ninguna alteración de la verdad.

3.ª Fuera del dominio dogmático y moral, en que es infalible, la Iglesia participa más ó menos de las ideas propias del medio y del tiempo en que vive. ¿Cómo asombrarse de ello, á no ser que se exija de Dios un milagro sin necesidad y sin gran utilidad? Mas lo que importa mucho reconocer es que la Iglesia nunca se ha mostrado supersticiosa en

su enseñanza oficial; que ha prohibido estrechamente todas las supersticiones desde que ha podido presentirlas, y nótese que las ha presentido siempre antes que todos. Los errores particulares de sus miembros, ó de sus ministros, si se quiere, no la comprometen más en esta materia que en las otras. También conviene observar que antiguas creencias relativas á las relaciones posibles y reales del hombre con el demonio ocultaban y contenían un fondo de verdad, que sin razón se ha negado de un modo radical, y que una discusión más seria de los hechos confirma en este momento. A este respecto, algunos teólogos franceses del siglo pasado, el sabio Bergier mismo (en su artículo *Superstition*), parece que han hecho muy liberalmente ciertas concesiones á los incrédulos. Por lo que concierne á la Astrología, hay desde luego que reconocer que tenía mucha parte de Astronomía, no despreciable para su época, y que su teoría fundamental de la influencia del mundo estelar y planetario sobre el mundo terrestre no era falsa por completo. Además, los sabios autores del artículo *Astrologia* en la nueva edición del *Kirchenlexicon*, de Friburgo, hacen constar, por una parte, la oposición declarada de los Santos Padres y de los teólogos católicos á la astrología judiciaria, y por otra su reaparición en las costumbres privadas y públicas en tiempo del cisma de Occidente y del Renacimiento; últimamente, el gran favor de que ha disfrutado por parte de los pretendidos reformadores y reformados del siglo XVI; todo lo cual indica suficientemente á quién incumbe la responsabilidad.

4.ª Si inquietan un poco á la Iglesia el magnetismo, el espiritismo y el hipnotismo, no inquietan menos á la Filosofía, á la Jurisprudencia y á la Medicina. No es que Roma y los teólogos se hallen dispuestos á no ver en ello sino diablura y hechicería; en modo alguno; pero hay algún hecho, algún estado, tal cual resultado, cuyo carácter no está claramente definido y que fuera temerario considerar como puramente natural. De ahí las prohibiciones y amonestaciones emanadas de la Autoridad eclesiástica, no por superstición, sino contra la superstición. (Véanse los artículos *Hipnotismo, Histerismo, Posesión, Hechicería* y *Espiritismo*.)

5.ª No, la Iglesia no cree ni enseña que sus preces y exorcismos ejercen una acción directa en el orden físico ó fisiológico; enseña que sus oraciones pueden ser la condición de ciertas disposiciones providenciales referentes á este orden, y que estos exorcismos pueden obrar sobre los demonios, cuya acción en el mundo material es indudable. (Véanse los artículos *Demonio, Milagro, Oración*). Nada hay, pues, aquí que semeje superstición.

6.ª Nunca los católicos han ignorado lo que ha sabido todo el mundo: que el rayo elige con preferencia los objetos elevados y en forma de punta; tampoco han creído que las cruces y las campanas ejerciesen una acción inmediata y directa sobre las tempestades; pero pensaban, y con razón, que el sonido de las campanas y la vista de las cruces eran útiles invitaciones á la oración; pensaban, y con acierto, que las bendiciones de la Iglesia y la señal de la redención podían ser, por misericordiosa disposición de la Providencia, antemurales preciosos contra los demonios y sus funestos influjos. Puede verse, á este propósito, la notable enseñanza del Concilio Provincial de Colonia en el año de 1536.

7.ª Hágase aplicación de estas teorías á las procesiones, rogativas y exposiciones de reliquias, y se comprenderá en qué sentido las autoriza la Iglesia, y hasta las ordena en las calamidades públicas.

8.ª La Ciencia misma, separada de la Religión, es en alto grado supersticiosa, para que contemos exclusivamente con ella en la guerra que venimos haciendo á la superstición desde el origen del Cristianismo. Sin embargo, la Iglesia siempre ha cuidado de aprovecharse de sus descubrimientos reales, para demostrar á los pueblos la vanidad de ciertas prácticas ó creencias á que obstinadamente se apegaron; y tan poco dispuesta se halla á ver lo sobrenatural en todo hecho extraordinario ó no explicado, que sus Doctores de primer orden, tales como Santo Tomás de Aquino, su Episcopado, sus Congregaciones romanas, sus Soberanos Pontífi-

ces, tienen por principio el suponer siempre causas naturales en los efectos sorprendentes que se les denuncian, hasta que parezca imposible seguir sosteniendo esta clase de explicación. Lo cual es precisamente lo contrario del espíritu de superstición.

(Consúltense Bergier, *Dictionaire de Thèologie,* Superstition; *Kirchenlexicon*, de Friburgo, V. Aberglaube; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, etc.)

DR. J. DIDIOT.

SUSANA.—La muy conocida historia de Susana es un fragmento del libro de Daniel; probablemente no fué compuesto por el Profeta, agregándose más tarde al libro de éste. Contra la veracidad de este episodio se han levantado en todo tiempo objeciones, que pueden reducirse á las cuatro siguientes; las resumiremos y resolveremos al mismo tiempo:

1.ª Para convencer de falsedad á los dos viejos que acusaban á Susana de haber cometido una falta grave, Daniel les pregunta por separado bajo qué árbol la sorprendieron: "Debajo de un lentisco (σχῖνος)„, responde uno. — "El ángel de Dios te partirá (σχίσει) por medio„, le dice Daniel. — "Debajo de una encina (πρῖνος)„, responde el otro. — "El ángel del Señor te está esperando para partirte (πρίσαι) por medio„, le dijo el Profeta.

"Daniel, dicen los racionalistas, hace, por consiguiente, un doble juego de palabras griegas acerca de las respuestas de los viejos; pero como no se hablaba el griego en Babilonia en la época de la cautividad, resulta con evidencia que el lenguaje atribuído á Daniel es imaginario„.

A esto contestamos que, si en el texto griego hay un juego de palabras griegas, éste es obra del traductor. Daniel había jugado con vocablos arameos tocante á los nombres de árboles que los viejos le indicaron, y, al hallarse el traductor en frente de este episodio, se le presentaron dos caminos que seguir; ó traducir literalmente los nombres de árboles, con riesgo de no poder verter al griego los juegos de vocablos, ó buscar otros nombres de árboles que se prestasen en griego al juego de palabras, y este fué el partido que tomó, siendo esta la razón de que no podamos reconstituir el juego de vocablos original; con exactitud no sabemos qué árboles fueron los dos que los viejos nombraron. Pero que los racionalistas partan de eso para negar la veracidad del episodio, es defender muy mal una causa perdida. Supongamos que un antiguo traductor francés haya expresado estos juegos de vocablos de la siguiente manera: "Debajo de un *almendro* (amandier)... pronto te harán entrar en *enmienda* (amende).—Debajo de una *encina* (chêne)... á ti mismo habrán de ponerte una *cadena* (chaîne)„. ¿Se tomaría en serio que alguno se apoyase en ello para decir: "A Daniel se le atribuyen juegos de vocablos en francés, luego la historia de Susana no es más que una ficción?„ Júzguese por esto de la seriedad de esta primera objeción.

2.ª Dícese también que Susana no fué juzgada conforme á las reglas legales. Indudablemente, el juicio que de ella se hizo fué rápido, pero esta era la costumbre de los judíos; en este episodio se hallan la deposición de los testigos, el juicio y la ejecución, comenzada por lo menos; una sola cosa falta, y es el juramento, de que en ocasiones se concedía valerse al acusado; pero como en ésta los acusadores eran jueces de Israel, no se pensó poner en duda su dicho, ni conceder el juramento á Susana.

3.ª Pero ¿cómo, se añade todavía, estuvo tan diligente el pueblo para revisar su sentencia por intervención de Daniel, de un niño?—Para decir que Daniel era á la sazón un niño, se busca fundamento en la expresión *puer junior* de la Vulgata; pero la palabra original, vertida de esta manera, no tenía tan estricta significación, toda vez que en otros lugares aplícase á Benjamín cuando tenía ya diez hijos, y á Salomón, que ya reinaba. Por otra parte, hay que tener en cuenta que Daniel había sido educado en la corte, lo cual le ganaría la distinción y consideración del pueblo.

4.ª Por último, se ve con asombro que los judíos, hallándose en cautividad, pudieran condenar á muerte á alguno, y hasta poseer tierras, como Joaquín, el marido de Susana; pero esto es resultado de la falsa idea del estado de los judíos durante la cautividad,

pues no se hallaban en situación de esclavos, sino en estado de pueblo, conservando libremente sus leyes y hasta cierto punto su culto, debiendo saberse que la deportación tenía por objeto, no perseguir á los vencidos, sino prevenir las revueltas.

(Véase Vigouroux, *Manuel bibl.*, tomo II, n.º 1064; *Mèlanges, Bibl.*, IV; A. Delatre, *Études relig.*, Ag-Oct., 1878; Wiederholt, *Teologische Quartalschrift*, 1869).

DUPLESSY.

SWASTIKA.—Desígnase con este nombre una especie de rueda ó de cruz, cuyos brazos, de igual longitud, están representados por cuatro *gammas* (Γ) mayúsculas. De ahí también el nombre de *cruz gammada*.

La palabra *swastika* remóntase, por lo menos, hasta los Vedas, como el signo por ella señalado. Expresa un deseo de felicidad (ευ εστω, en griego), lo que indudablemente le ha merecido su propagación. Por lo regular, los corchetes del *swastika* deben estar dirigidos hacia la derecha; cuando toman dirección contraria, se llama propíamente *sauvastika*.

Se ha disertado mucho acerca del origen y verdadera significación de este signo. (Véase *Ilios*, de M. Schliemann, 1855, pág. 518-529.) Lo más probable es que al principio fuera un emblema del Sol lanzando sus rayos en todas direcciones, tanto que en los Vedas el Sol es llamado *rueda de oro* ó *rueda brillante*. La rueda también desempeñó en la antigüedad, sobre todo entre los Galos, el mismo papel simbólico. (Véase Gaidoz, *Revue archéologique*, 1884 y 1885.) El swastika no se diferencia de ella más que en sus corchetes, que han podido tener por objeto indicar la dirección del movimiento. Se ha pensado que indicaban, ora el sol de primavera, ya el del otoño, según que volvían á la derecha ó á la izquierda.

El *swastika* ha sido hallado en su doble forma casi en todo el universo, y sobre monumentos evidentemente anteriores en muchos siglos á nuestra era. Su origen, seguramente, es pagano. Por eso, no sin alguna sorpresa se le ha hallado representado con frecuencia en las catacumbas romanas, sobre todo en el cementerio, poco ha descubierto, de Santa Inés, muy cerca de la basílica del mismo nombre.

Algunos eruditos se han basado en este descubrimiento para afirmar el origen búdico de los símbolos cristianos, y hasta del propio cristianismo.

M. Rossi, levantándose desde 1868 contra esta pretensión, se esforzó en demostrar que semejante combinación de líneas era harto sencilla y natural para presentarse fortuítamente á la imaginación de diferentes pueblos extraños por completo unos á otros. A su vez M. Paul Allard se ha hecho el defensor de esta opinión, fundándola sobre hechos nuevos (*Letres chrétiennes*, Julio-Agosto, 1881.)

Seguramente, no de otro modo que estos dos eminentes arqueólogos, no pensamos que la cruz gammada haya sido directa y conscientemente tomada del budismo, ni, sobre todo, que atestigue el origen indio del dogma cristiano. Esta idea supone en sus autores más imaginación que crítica. Sin embargo, no nos parece probado que la semejanza tan notable que presenta este emblema cristiano con el swastika de los brahmanes y budistas, sea absolutamente casual. A nuestro parecer, estos dos signos, sin proceder precisamente uno de otro, y especialmente sin que tengan la misma significación, tienen igual origen, y su identidad es consecuencia, á la vez que prueba, de la unidad de raza de los pueblos en que se les halla.

Puede verse en ello una especie de emblema característico de la raza arya ó indo-germánica, á la cual pertenecen casi todos los pueblos de Europa, lo mismo que los persas é indios.

Es, efectivamente, de notar, que se le ha hallado en la mayor parte de estos pueblos, y rara vez en otra parte. El misterioso swastika está figurado en multitud de monumentos de la India. Ya lo estaba, como afirma la mitología india, en el barco de Rama, lo que prueba abundantemente que no es de origen griego. Ha sido hallado en Oriente, en los libros sagrados de los persas, y hasta en China y en el Japón, en objetos introducidos por la civilización búdica; en Troya, en centenares de vasos y *fusayolos*, recientemente exhumados

por M. Schliemann de las ruinas de diversas ciudades prehistóricas, á excepción de la más antigua; en Milo y en Atenas, en barros de la mayor antigüedad, anteriores, nos dice M. Alejandro Bertrand (*Archéologie celtique et gauloise*, pág. 246), á la civilización helénica; en diversos puntos de Italia, especialmente en Cumas, Cori y Chiusi, en Albano y en el Bolonés, en urnas antiguas; en Bretaña y en la Galia romana, en monumentos de los tiempos primitivos, por ejemplo, en un tiesto de barro, extraído de las palafitas del lago de Bourget; en Irlanda, también en antiguos monumentos, á veces al lado de inscripciones en ogham; en Alemania, en barros recientemente descubiertos en Kœnigswalde, sobre el Oder; por último, hasta en América, en muchos vasos del Yucatán, en una calabaza india del Paraguay, y en una hacha encontrada cerca de Pemberton en Nueva Jersey. (Véase de Nadaillac, *Les premiers hommes, et les temps préhistoriques*, tomo I, pág. 440.)

Nos parece que de esta exposición resultan dos conclusiones. En primer término, la cruz gammada no es probablemente, como se ha dicho, una simple figura geométrica accidental; pues si no fuera así, se la hallaría indudablemente más rara vez, y sobre todo, menos exclusivamente en la raza arya ó en los países que han sentido su influencia. En segundo lugar, si en su origen fué un símbolo budista, pronto perdió este carácter, y quedóse, sin duda, en mero motivo de ornamentación, pues se la ve en comarcas y épocas en que esta doctrina religiosa era absolutamente ignorada: en Troya, por ejemplo, y en la antigua Grecia. Lo más acertado es ver en ella un emblema sagrado de origen védico, caracterizando, no una religión, sino un considerable grupo étnico, y cuya verdadera significación ha quedado, por lo menos, muy dudosa.

En cuanto á su hallazgo en mármoles de las catacumbas, no hay por qué nos sorprenda, porque siempre se trata de representantes de la misma familia arya; aunque allí este signo reviste, sin duda alguna, un nuevo sentido, pues, con toda evidencia, su misión es recordar la cruz del Salvador. Si los primeros cristianos lo prefirieron en ocasiones á la cruz propiamente dicha, que no entró hasta el siglo V en el uso público y corriente, fué, en parte, porque convenía guiar la fe, débil aún, de los catecúmenos y neófitos, evitando hacerles ver en el suplicio de los esclavos el trono del Dios de los cristianos; fué también porque convenía desorientar la opinión, adoptando un símbolo que tenía para los paganos muy distinta significación que para los fieles. No por otra razón los primeros artistas cristianos tomaron de la antigua mitología muchos de sus personajes, entre otros Orfeo, del cual hicieron la imagen del Salvador. (Véase el *Dictionnaire des antiquités chrétiennes* del abate Martigny, y en este DICCIONARIO el artículo *Cruz.*)

SYLLABUS.—I. Palabra latina, de origen griego, que significa índice ó tabla de materias, de proposiciones, de nombres, etc. Su uso, muy frecuente en el lenguaje eclesiástico desde el Renacimiento, se ha hecho famoso de una vez cuando el Papa Pío IX añadió á la Encíclica *Quanta cura*, del 8 de Diciembre de 1864, una lista de 80 proposiciones reprensibles, reunidas bajo este título: "*Syllabus* que contiene los principales errores de nuestro tiempo, señalados en las alocuciones consistoriales, en las Encíclicas y en las demás letras apostólicas de nuestro Santo Padre el Papa Pío IX„. Como estas proposiciones habían sido sacadas de obras, artículos y discursos contemporáneos, el ponerlas en la picota excitó contra el Pontificado violentas recriminaciones, en medio de las cuales la palabra *Syllabus*, usada sin complemento, adquirió importancia enteramente histórica. Exprésase, pues, con ella comunmente el mencionado conjunto de proposiciones anejo á la Encíclica *Quanta cura*, y remitido con ésta al episcopado católico. Comencemos por describir este célebre documento, y seguidamente diremos algo de las controversias que ha suscitado hasta en el seno mismo de la Iglesia católica.

Está dividido en diez párrafos. El primero contiene siete proposiciones panteístas, naturalistas, absolutamente racionalistas. El segundo, siete propo-

siciones de los racionalistas moderados y una nota relativa á los errores de A. Günther. El tercero, cuatro proposiciones que expresan el indiferentismo y el latitudinarismo. El cuarto recuerda simplemente, sin enunciar proposiciones, las condenaciones lanzadas por Pío IX contra el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades bíblicas y las sociedades clérico liberales. El quinto contiene diecinueve proposiciones referentes á la Iglesia y sus derechos. El sexto, diecisiete proposiciones tocantes á la sociedad civil y á sus relaciones con la Iglesia. El séptimo, nueve proposiciones sobre la moral natural y cristiana. El octavo, diez proposiciones acerca del matrimonio cristiano, y una nota sobre el celibato de los clérigos y el estado de virginidad. El noveno, dos proposiciones y una nota sobre el poder temporal de los Papas. El décimo y último, cuatro proposiciones relativas al liberalismo moderno.

Cada una de estas ochenta proposiciones va acompañada de una cita indicando en qué documentos y en qué fecha la condenó Pío IX. De este modo el *Syllabus*, es á la vez, un resumen, un *memorandum*, y una lista de errores.

En la Encíclica á que va unido, se hallan mencionadas y formalmente condenadas, ya de nuevo, ya por primera vez, una serie de proposiciones, en su mayor parte análogas á las del *Syllabus*, mas nosotros habremos de ocuparnos únicamente en éstas.

II. ¿Son condenables y están condenadas?

Nadie duda que son:

1.º *Condenables* en grados diversos y por distintas razones, siendo unas formalmente ateas ó heréticas, cismáticas ó subversivas de todo el orden social y hasta civil, y siendo las demás solamente erróneas, falsas, temerarias, etcétera. El *Syllabus* no indica estas calificaciones, dejando á los teólogos el cuidado de determinarlas en caso de necesidad.

2.º Nadie duda tampoco que estas ochenta tesis no estén *condenadas*, no sólo por los documentos anteriores en que figuraban, y que las habían reprobado, sino también por el hecho mismo de la existencia del *Syllabus* y de su inserción en este documento nuevo. Su mismo título "*Syllabus*, que contiene los principales *errores* de nuestro tiempo„, el carácter manifiestamente condenable de estos errores, las notas que se leen en los párrafos 2.º, 4.º, 8.º y 9.º, no permiten duda ninguna: es claro que se trata de una censura doctrinal, y el Pontífice entiende que reprueba *errores*, *errores contemporáneos*, *errores principales*.

¿Pero es seguramente el Papa quien habla y obra en este documento? Algunos católicos se han puesto á dudarlo desde luego. Y, sin embargo, *a)* si esto no hubiera sido un acto pontificio, sino una superchería de teólogos ó de canonistas, ¿el Papa no la hubiera solemnemente desenmascarado? *b)* Además, ¿hubiera dejado á su Secretario de Estado enviarlo á todos los Obispos, declarando que "el Soberano Pontífice había querido que se redactase un *Syllabus* de estos errores„ para "que aquellos tuviesen á la vista todos los errores y doctrinas perniciosas reprobadas y condenadas por él?„

Reconocido, pues, este documento como auténtico y hecho por mandato pontificio, otros católicos, y algunos hasta de elevada jerarquía, se negaron á ver en él un acto *directamente pontificio*, inmediatamente emanado del Papa, *oficial*, *personal* y *directamente* comunicado por él á la Iglesia, y teniendo por tanto fuerza dogmática que obliga á un acto de fe; asentando que basta recibirlo con obediencia, puesto que ha sido hecho y enviado por orden del Papa, pero nada más.

En oposición con este sistema, cuyo valor juzgaremos cuando entremos á examinar las *objeciones*, la inmensa mayoría del episcopado, de los teólogos y fieles respondían:

1.º El mismo Pío IX, en 17 de Junio de 1867, en presencia de quinientos Obispos confirmó solemnemente la Encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus*.

2.º El Concilio Vaticano, en la Constitución *Dei Filius*, recordando la obligación de evitar los errores ya condenados por la Sede Apostólica, y sin cuidarse en modo alguno de ilustrar á los fieles acerca de la pretendida carencia de valor del *Syllabus*, ¡ha mos-

trado suficientemente que lo tenía por documento verdadera y oficialmente pontificio.

3.º Por lo demás, el conjunto de hechos y circunstancias, considerados sin prevención, no permite sostener en esta materia la tesis liberal.

En tal situación se hallaban las cosas cuando el Papa León XIII sucedió á Pío IX, y algunas personas se preguntaron cuál sería la actitud del nuevo Pontífice respecto á este famoso y tan discutido acto de su predecesor, y resultó:

1.º Que, en un Breve de 28 de Agosto de 1879, sobre la traducción francesa de las Obras de San Alfonso de Ligorio, Su Santidad habla de las "proposiciones *condenadas* en el *Syllabus*„.

2.º Que en 27 de Junio de 1884, otro Breve, dirigido al Obispo de Perigueux, declara "que es menester que los fieles sigan como *regla* de sus sentimientos y de sus actos, como *norma* de sus *entendimientos* y de sus obras, la doctrina de la Sede Apostólica contenida en el *Syllabus* y otros documentos„ de Pío IX.

3.º Que en la Encíclica *Inmortale Dei*, de 1.º de Noviembre de 1885, León XIII dice: "Pío IX ha censurado la mayor parte de las falsas opiniones que comenzaban á adquirir mayor boga y en seguida *ha ordenado reunirlas* para que, en medio de semejante desencadenamiento del error, *los católicos tuviesen una regla segura que seguir*„, y pone como nota las proposiciones 19, 39, 55 y 79 del *Syllabus*. Por consiguiente, el *Syllabus*, como tal, y con independencia de los actos anteriores, de que es análisis y sumario, es un *documento pontificio* colocado en la misma línea que los demás de Pío IX y de León XIII; es un documento *condenatorio* por sí mismo de los errores; es una *regla*, así para los pensamientos como para las costumbres, y los católicos de nuestros días *pueden* y *deben* seguirla con toda seguridad. Después de estas declaraciones tan precisas, no vemos por qué modo pudiera todavía detenerse alguien en sostener la opinión del Cardenal Newman y de Monseñor Bougaud. (Véase de éste, *Le Christianisme et les temps présents*, libro IV, 3.ª parte, cap. IV.)

III. Aquí se hacen dos series de objeciones: unas son promovidas por adversarios de la Iglesia, otras por católicos eruditos y sinceros; pero á fin de proceder más desembarazadamente, permítasenos no hacer caso de esta doble procedencia y seguir libremente el orden lógico.

1.º El *Syllabus* es el acto audaz y apasionado de un enemigo irreconciliable de la sociedad moderna; por consiguiente, carece de valor.

2.º Es una usurpación ilegítima del poder espiritual respecto al poder temporal.

3.º Es un reto solemne de la fe y de la superstición á la razón y á la libre filosofía.

4.º Los católicos mismos no están acordes sobre el valor de aquel documento, y los más advertidos intentan, sin resultado, atenuar su lamentable efecto.

5.º No es obra personal del Papa, ni contiene una sola palabra de su mano, siendo así que el Papa no puede conferir su magisterio á otros, y nadie sino él tiene poder sobre nosotros.

6.º Es un mero teólogo quien ha sacado las proposiciones de documentos oficiales, sin haberlas tampoco transcrito exacta y textualmente. No es, pues, más que un mediano resumen de las proposiciones anteriormente condenadas, y no un resumen de los actos pontificios que las condenaba, ni sobre todo una condenación formal y nueva.

7.º El Papa no lo ha inmediatamente dirigido á la Iglesia, no lo ha hecho fijar en el campo de Flora, y no lo ha firmado; luego no es obra infalible.

8.º El Papa lo ha hecho enviar por su Ministro de Negocios extranjeros; luego se trata de un documento diplomático, esto es todo, sin que apenas se atrevan á decir que esto sea un acto del Papa.

9.º Contiene muchas materias acerca de las cuales la Iglesia no es infalible, por ejemplo, cuestiones de disciplina y puntos no revelados.

10. No tiene, pues, importancia por sí mismo, sino tan sólo por los documentos á que se refiere, y por haberse remitido de orden del Papa; por eso es suficiente que lo recibamos con el sentimiento de obediencia, aunque no de

fe, que el poder *directivo* del Papa merece por parte de los buenos católicos.

IV. Soluciones.

1.ª El *Syllabus* fué un acto valeroso, sí; pero apasionado, no. Había sido reflexionado mucho tiempo antes, y fueron consultados á este respecto muchos Obispos distinguidos por su saber y prudencia. Pío IX, cuyo advenimiento había sido calurosamente aclamado por el liberalismo, no era un mantenedor fanático del antiguo régimen. Su deber de Supremo Pastor y Doctor le hizo obrar. Por lo demás, de seguida veremos cómo el sabio y pacífico León XIII ha aceptado con toda claridad la responsabilidad de aquella determinación.

2.ª Muchas proposiciones del *Syllabus* conciernen realmente á los derechos, á los deberes y al ejercicio del poder temporal; pero esta intervención de la Santa Sede es perfectamente legítima, motivada como se halla por el carácter *mixto* de las teorías condenadas, y por las enseñanzas que en contra de éstas la revelación contiene.

3.ª Si la fe está aquí en oposición con la razón, trátase de una fe iluminada de lo alto, y que reprueba los extravíos de una razón descaminada; es la fe que combate los prejuicios y las supersticiones de una filosofía completamente ciega.

4.ª Ningún católico sincero desconoce el valor del *Syllabus* desde que su autenticidad ha sido comprobada. Las vacilaciones tan sólo se han producido tocante al grado y condición de dicho valor. ¿El *Syllabus* no era más que un resumen oficioso de proposiciones condenadas, ó era una nueva condenación oficial de estos errores? Esta era la cuestión. La solución propuesta por algunos católicos, atentos á no asustar demasiado á sus contemporáneos, se resiente de esta solicitud; pero jamás han sostenido ni excusado ni una sola de las proposiciones censuradas. Por tanto, la discusión entre ellos y la mayoría de los teólogos versaba sobre una cuestión de forma más bien que de fondo. Hoy estas divergencias han cesado; y hasta escritores extraños á nuestras creencias comienzan á reconocer la conveniencia y oportunidad del acto pontificio.

5.ª Seguramente, el magisterio supremo es personal en los sucesores de San Pedro, quienes no pueden delegarlo; mas pueden muy bien hacer preparar, componer y redactar por otros los documentos que luego han de investir con su sanción; y claro está que, en este caso, ellos son los que ejercen su poder sobre nosotros. Notemos todavía que también pueden dar y dan, en efecto, á sus representantes, por ejemplo, á las Congregaciones romanas, el poder de obligarnos en conciencia, no indudablemente á un acto de fe, pero sí á uno de sumisión interna y de conciencia; por consiguiente, no hay exactitud en decir, como se ha hecho en esta discusión, que sólo el Papa tiene poder sobre nosotros. Mas pasemos adelante.

6.ª Poco importa que las proposiciones del *Syllabus* no estén textual y literalmente conformes con las que habían sido reprobadas en documentos anteriores. En efecto, el *Syllabus* es por sí mismo una condenación que afecta formalmente á la tesis que contiene, tales como son textual y literalmente; además, afirma, por las citas que hace, la identidad substancial de unas y otras; no es, pues, como algunos han creído, un resumen de proposiciones censuradas, sino una nueva censura de estas antiguas proposiciones, y una confirmación de su condenación precedente.

7.ª Se ha creído, sin razón, que un acto doctrinal del Papa no es válido si no se ha fijado en ciertos parajes de Roma, si el original no ha sido firmado personalmente por el Papa, y si su notificación no se ha hecho á los fieles, así como al episcopado; pero estas son condiciones enteramente accidentales y que en ningún modo pueden impedir el ejercicio del magisterio apostólico. Así piensan los más autorizados teólogos, y todos estos escrúpulos deben desaparecer ante las declaraciones de León XIII.

8.ª Lo mismo diré del envío por conducto de la Secretaría de Estado: el Papa se sirve de estos medios cuando los estima oportunos, y nosotros, desde que conocemos con certeza lo que quiere enseñarnos, tenemos que aceptarlo con toda rectitud y sencillez.

9.ª Es un error creer que la Iglesia no es infalible más que en sus defini-

ciones de artículos de fe, y en verdad que nos sorprende que en esto hayan caído algunos teólogos. Tambien es error creer que los defensores del *Syllabus* pretenden expresamente que sus 80 proposiciones están todas condenadas infaliblemente; pues se contentan con decir, en compañía de León XIII, que el acto de Pío IX es una regla segura para las inteligencias y para las obras de los católicos, sin que les haya parecido todavía necesario un examen minucioso de todas las consecuencias de esta declaración.

10. El *Syllabus,* digámoslo por última vez, tiene su propio valor doctrinal; constituye una condenación especial de las proposiciones que contiene, y, en la forma precisa que les da tendria esta importancia, aun cuando las 80 proposiciones no hubieran sido con anterioridad condenadas; su autoridad se agrega á la de los documentos anterio, res á que se remite. No es, por tanto solamente un acto del poder *directivo,* sino del poder *doctrinal* del Papa, y merece de parte nuestra diferente obediencia y respeto de los que debemos á las sentencias pontificias en materia civil, beneficial ó criminal. Tiene derecho á nuestra obediencia *intelectual.*

(Cf. Rinaldi, *Il valore del Sillabo;* Ruffoni, *Il Sillabo e la regola di fede;* L. Salembier, *Theses* (Insulenses) *ad prolytatum*, etc.)

Dr. J. D.

T

TABERNÁCULO.—Fué el Tabernáculo el templo provisional de los Hebreos desde los tiempos de Moisés hasta los de Salomón, construído por mandato de Dios (Ex. XXX, 8), según el modelo que dió el mismo Dios á los Israelitas (XXVI). "Era—dice Mr. Vigouroux—una tienda semejante á las tiendas de lujo de los jefes nómadas, con la diferencia que en él las colgaduras estaban sostenidas por una armadura formada de 48 vigas de madera de *sethin* ó acacia, que le daban mayor solidez.„ La manera de estar construído el Tabernáculo, permitía transportarlo fácilmente de un lugar á otro. Así, los Hebreos siempre le llevaron consigo á través del desierto, y después estuvo en varias ciudades de Palestina. El Tabernáculo era uno solo, como una sola era el arca que contenía, y uno solo el Dios que se adoraba en él. Estaba prohibido á los hebreos, so pena de muerte, hacer sacrificios á Dios en otro lugar fuera del atrio que precedía al Tabernáculo propiamente dicho (Lev., XVII, 4). Estas son las noticias que acerca del Tabernáculo nos da la historia del pueblo hebreo, según se refiere en la Sagrada Biblia, las cuales han sido puestas en tela de juicio, ó más bien excluídas del dominio de los hechos históricos por la crítica de los racionalistas modernos. Para ellos, la existencia de un Tabernáculo único, así como la de una sola *arca* (véase este artículo), es pura leyenda; y la verdad que hubo entre los hebreos muchos santuarios, y por consiguiente muchos tabernáculos ó templos. El que se veneraba como del tiempo de Moisés en la época de Salomón en la ciudad de Gabaón sólo puede ser considerado como una reliquia sin autenticidad alguna„.—No hay para qué detenernos aquí á refutar parte por parte este sistema: hemos demostrado que no puede admitirse la existencia de muchos santuarios entre los hebreos, ni por consiguiente la de muchos Tabernáculos (Véase *Santuario* y *Arca de la alianza*). Léase atentamente la historia del pueblo de Dios desde el Éxodo hasta la construcción del Templo, y se verá que siempre se cita en ella el Tabernáculo, pero un Tabernáculo siempre único; se verá que durante un largo periodo, el de los jueces, fué siempre uno mismo el lugar del Tabernáculo, y como el corazón del pueblo hebreo, donde se reunía para ofrecer á Dios sacrificio y para tratar de los asuntos de interés general. Por la separación del arca y del Tabernáculo en la época de Elí, creóse un nuevo estado de cosas, del cual en otro lugar hemos hablado, procuran-

do describirlo y caracterizarlo (véase *Santuario*). Esta separación dió lugar, en nuestro sentir, á cierta indecisión en el pueblo, de donde se siguió la relajación, tolerada por Dios, de la ley relativa á la unidad del santuario. Pero cuando fué construído el templo de Salomón, el provisional dejó de existir, y el tabernáculo de Moisés, al cual sustituyó aquél, no tuvo razón de ser. ¿Subsistió, sin embargo, hasta la época de la ruina del reino, como reliquia y recuerdo digno de veneración? No lo sabemos; creemos, sin embargo, como lo más conforme con el orden establecido por Dios, que fué destruído para quitar á los hebreos la ocasión de violar la ley que les mandaba no tener sino un solo santuario. Careciendo ya de significación, desapareció cuando el Templo fué construído, como las sombras desaparecen á la venida de la aurora.—Véase la palabra *Templo*, Vigouroux, *Manuel bibl.*, tomo I, n. 383; Clair, *Les Rois* (Bible de Lethielleurs), *passim*.

DUPLESSY.

TABLA ETNOGRÁFICA.—Dáse este nombre al capítulo X del Genésis que traza el cuadro de la distribución de los pueblos primitivos sobre la tierra. Son tantas las dificultades que esta tabla ofrece, que siempre ha causado temor á los comentaristas, y siempre ha sido mirada con preferente atención por los escritores racionalistas, los cuales han fijado en la época de los Reyes, y aun después, el tiempo en que fué compuesta. Estamos de acuerdo con ellos en cuanto que creemos que no fué toda ella compuesta por Moisés, si bien fundamos esta opinión en razones contrarias á las que ellos alegan. La tabla etnográfica es anterior á Moisés, en cuanto al fondo; Moisés no hizo probablemente otra cosa que darle autoridad al incluirla en su libro. En efecto:

1.º En la enumeración de pueblos que en ella se hace, el centro es la Caldea; si la tabla datara sólo del tiempo de Moisés, sería el centro la Palestina ó el Egipto.

2.º La distribución de pueblos indicada en la tabla se había alterado ya en muchos puntos en tiempo de Moisés.

3.º En ella se citan como florecientes ciudades que ya mucho tiempo antes de Moisés no existían. Hé aquí un ejemplo decisivo: hablando de Resen, el autor de la tabla la llama *gran ciudad* (v. 12); pero en la época de Moisés hacía ya largo tiempo que Resen no era *gran ciudad*, y que su momentánea prosperidad había caído en olvido. Lejos de atribuir la composición de esta tabla á épocas posteriores á Moisés, hay, pues, que referirla á tiempos anteriores á él.

El argumento de que se valían los racionalistas no era otro sino la imposibilidad de identificar los nombres conocidos con los nombres hebreos; pero hoy día, después de los descubrimientos modernos, ha desaparecido en gran parte esta dificultad. Tal es el acuerdo de la epigrafía egipcia con el Génesis, que el racionalista Ebers se ha visto forzado á reconocerlo y á declarar que el autor bíblico ha tomado del Egipto los elementos de su trabajo. Citemos algunos ejemplos: según la Biblia, los descendientes de *Cham* fueron los pobladores de Egipto; ahora bien, los egipcios designan frecuentemente al valle del Nilo con el nombre de *Cham*. También concuerdan el *Chus* bíblico con el *Kus* egipcio, el *Phut* del Génesis con el *Punt* ó *Put* de los monumentos, los *Sudim* de la Biblia con los *Rutenu* ó *Lutennu* de la egiptología.

También la asiriología da mucha luz sobre este punto. Lejos de ignorarse como antes el significado de tal ó cual nombre de ciudad, es posible determinar el lugar donde estaban situadas muchas ciudades. Así se ha identificado á Resen con Larisa, á Arac con Orchoe, á Chalé ó Kalach con Nimrud, y se ha concordado á ciertos nombres de la Biblia con otros asirios: á Gomer, por ejemplo, con los Gimirai, á Tubal con los Tabali, á Mosoch con los Muski, á Senaar con Sinuir, á los Hetteens con los Halli, y al nombre hebreo de los egipcios, Misraim, con su nombre asirio, Musri. Por último, los descubrimientos confirman el hecho importante indicado en el Génesis cuando á propósito de Nemrod habla de que la raza de Cham fué la primera que se apartó de la cuna del género humano y fundó las primeras monarquías, y que esta po-

tencia chamita se extendió Sur á Norte, desde Babilonia hasta Ninive. Entre otras pruebas, Place da la siguiente: los ninivitas tenian piedra de construcción, y sin embargo, construían los edificios con arcilla; porque en esto, como en otras muchas cosas, seguían los usos de Babilonia, donde, á falta de piedra, se veían precisados á hacer uso de la tierra en las construcciones. En suma, los descubrimientos positivos de la ciencia están plenamente de acuerdo con el texto bíblico (F. Lenormant).

Terminaremos diciendo algunas palabras acerca de otras dificultades menos importantes:

1.º ¿De dónde proceden los numerosos pueblos no mencionados en esta tabla, en que sólo se indica la descendencia de los tres únicos hijos de Noé?—A esto decimos que Noé pudo haber tenido otros hijos además de Cham y Jafet; y éstos, á su vez, otros además de los que se indican en el capítulo X del Génesis. Esta hipótesis, que el mismo Génesis (XI, 11) nos sugiere respecto de Sem, puede extenderse á sus hermanos. Finalmente, en el tiempo que media entre el diluvio y Babel pudieron algunas familias apartarse del tronco común. Esta hipótesis de Lenormant no se opone en cosa alguna á la Biblia.

2.º Hevila, Sava, etc., se citan unas veces como hijos de Cham, y otras como descendientes de Sem. La respuesta es fácil: siempre ha habido personas diversas conocidas con el mismo nombre.

3.º Véase en la palabra *Phaley* la solución á una dificultad sobre el versículo 25.

Para más detalles, véase Vigouroux, *Bible et découvertes modernes*, tomo I.; F. Lenormant, *Origines de l'hist. de la Bible*, tomo II; Kittim, en la *Revue des quest. hist.*, Julio, 1883; Schsebel, *Authenticité mosaïque de la Genèsse dans les Annales de Philos. chret.*, fév. 1889.

TEATROS. I.—Bajo este nombre se entiente en este lugar toda representación cómica ó dramática, ya sea muda, ya hablada ó cantada.—¿Cuál es acerca de este punto la doctrina católica? Tomaremos la respuesta á tal pregunta de los dos autores en quienes principalmente están personificadas la teología especulativa y la teología práctica.

1.º El teatro de suyo no es ilícito, según Santo Tomás; sería ilícito en el momento en que en las palabras de la representación, ó con ocasión de alguna circunstancia nacida de la costumbre ó del tiempo ó lugar que se hace, hubiera alguna cosa contraria á la virtud. Síguese de aquí que no es cosa ilícita el tomar parte en representaciones teatrales como actor ó como espectador, y que los espectadores pueden lícitamente subvencionar á los autores, con tal que no hagan gastos excesivos, ni den pábulo á los abusos (*Sum. Theôl.*, 2.ª 2.ae, qu. 168, a. 3, ad. 3.um).

2.º Pero si, en efecto, el teatro os ofrece un deleite inmoral, no podréis concurrir á él en pos de ese deleite sin cometer pecado grave. Cuando, á pesar de no ser francamente obscena la representación, es, sin embargo, para vosotros ocasión próxima de pecado mortal, deberéis absteneros de concurrir al teatro. Por otra parte, estáis obligados á absteneros de toda suerte de pecados veniales que, por curiosidad, frivolidad y ligereza se cometen frecuentemente en el teatro.

Tal es la doctrina de San Alfonso de Ligorio. (*Theol. moralis, de VI praecepto*, núm. 472).

II. Desde el punto de vista práctico, y, sobre todo, considerando al teatro como lo consideran los autores, actores y espectadores paganos, los Padres de la Iglesia hablaron de él con elocuente horror, y muchos Concilios provinciales, cuyas disposiciones transcendieron aun á las leyes civiles, lo prohibieron bajo severísimas penas. El Derecho canónico prohibe hoy día la asistencia de los eclesiásticos á las representaciones teatrales; y la profesión de actor puede ser á veces tan evidente y notoriamente infame, que constituya irregularidad para recibir las órdenes sagradas. Todavía ha mostrado mayor severidad la Iglesia en Francia: sus rituales, citados por Bosuet y por otros teólogos franceses en las obras que escribieron contra la comedia, negaban los Sacramentos en vida y á la hora de la muerte á los cómicos que no quisieran renunciar á su profesión, y, por consiguiente, les

negaban asimismo la sepultura eclesiástica. Sin embargo, este rigor no se ha sostenido siempre, ni aun en París en el siglo XVII, cuando las elocuentes voces de Bosuet, de Bourdalue y de Massillon tronaban contra la comedia con mayor energía.

III. Las objeciones más comunes que se han presentado contra la Iglesia en esta materia, son las siguientes:

1.ª Si fuera escuchada la Iglesia en este punto, no habría en el mundo distracciones ni recreo alguno.

2.ª Quedaría suprimida una de las manifestaciones más espléndidas de la literatura, y destruídas las más hermosas creaciones del ingenio humano.

3.ª El teatro es escuela de sabiduría y de virtud; la tragedia es religiosa por su origen y por su carácter; la comedia fustiga las costumbres valiéndose del ridículo.

4.ª La excomunión lanzada contra los autores cómicos, especialmente contra Molière y su *Tartufe*, fué un enorme abuso de poder, que dió por resultado agravar la situación, ya comprometida, de la Iglesia católica en Francia.

5.ª Finalmente, la victoria ha quedado en favor del teatro y del buen sentido, y la Iglesia se ha visto obligada á decidirse en su favor.

IV. Conviene notar aquí, antes de responder á estas objeciones, que la Iglesia no es responsable de las exageraciones relativas á los principios ó á la conducta, que puedan hallarse en ciertas diócesis y en ciertas épocas. El celo de los elocuentes oradores del siglo XVII pudo ciertamente exceder los límites de la prudencia romana. Los ardores del jansenismo parisiense contribuyeron ciertamente á dar mayor ardor á la batalla que se libraba entre el púlpito y el teatro. Pero la autoridad soberana de los Pontífices no debe ser traída en apoyo de esta causa. Esta observación general la veremos confirmada en cada una de las respuestas que han de darse á las anteriores objeciones.

1.ª La doctrina de Santo Tomás arriba expuesta, muestra bien á las claras que la Iglesia admite los recreos y diversiones, aun los que el teatro ofrece, con la condición á todas luces legítima de que sean respetados en ellas los derechos de Dios y de la razón. El mismo Molière, en el prefacio de su *Tartufe*, invoca en su favor la autoridad de algunos Padres de la Iglesia, y Bosuet, en las *Máximas y reflexiones sobre la comedia*, no logra disimular las dificultades que le oponen en la defensa de su tesis, algún tanto apasionada, los textos del Doctor Angélico y de algunos Padres griegos.

2.ª De ningún modo, la Iglesia no destruiría el teatro ni aniquilaría el género dramático. Ella ha contribuído á salvar las obras de los autores trágicos y cómicos de la antigüedad; ha permitido que en la Edad Media una religiosa, Hoswitha, escribiera composiciones dramáticas, y que se representaran misterios y obras morales en las mismas catedrales, y, después del Renacimiento, no ha prohibido la representación de ciertas obras en las iglesias de los colegios. (*Dictionaire de Droit canonique*, véase *Comedie* y el prefacio ya citado de Molière.)

3.ª El teatro podría y debería ser escuela de buenas costumbres; pero esta escuela, expuesta siempre á multitud de abusos, está de tal manera concurrida desde la antigüedad, en la Edad Media, y, sobre todo, en los tiempos modernos, que casi no se hallan en ella la sabiduría y la virtud, ó si, por ventura se hallan, es al lado de pésimas compañías, las cuales ejercen, por desgracia, influencia sobre los espectadores, como ha demostrado admirablemente Bosuet en sus *Máximas*. De aquí las protestas de los Padres y de los escritores eclesiásticos contra el teatro.

4.ª El antiguo rigor de la Iglesia de Francia contra los autores dramáticos nos parece algún tanto desmedido, y en este punto como en todos los demás se ha obrado bien aceptando las ideas de Roma. Sin embargo, cuando se describe minuciosamente el género de vida disoluta y escandalosa de los autores cómicos del tiempo de Molière, y, por ejemplo, de este célebre escritor, se comprenden las medidas adoptadas contra semejantes desórdenes por los Perefixe y los Bossuet. Esto no obstante, Molière fué admitido poco tiempo antes de su muerte como padrino en la iglesia del Salvador, y celebró la Pascua en San Germán, según el memorial di-

rigido á Luis XIV por su viuda, la Bejart. En su agonía fué asistido por dos hermanas de la Caridad, y si los Vicarios de San Eustaquio se negaron, según se dice, á administrarle los últimos sacramentos, otro sacerdote acudió, aunque ya tarde, á su lecho de muerte. El Cura de Auteuil apoyó la demanda presentada por su viuda, deseosa de que se le hicieran funerales religiosos, y fué enterrado en el cementerio de San José, aunque sin pompa alguna, dada su muerte deplorable y la sedición que suscitó la creencia de que podía ser enterrado con las ceremonias de la Iglesia. El mismo Molière se lisonjea en el prefacio de *Tartufe* de haber recibido distinciones del Legado y de los Prelados; no nos extrañaría que esto fuera exacto, y que á la Nunciatura, menos hostil hacia él que el Arzobispo, que había prohibido aquella obra so pena de excomunión, hubiera parecido excesivamente severo el proceder de Monseñor Perefixe; ni que los jansenistas, no aludidos en dicha obra, sólo encontraron en ella motivos de aplauso. En todo caso, estos detalles muestran que Molière no fué tratado por la Iglesia con aquella horrible severidad que es asunto de tan frecuentes declamaciones. Creemos que la causa de la Religión ha padecido con motivo de este episodio; pero la culpa no puede atribuirse á la Iglesia romana.

5.ª No, la Iglesia no se ha declarado partidaria del teatro moderno, combatiendo, según los principios de Santo Tomás y de San Alfonso Ligorio, los flagrantes abusos de la comedia y aun de la tragedia; y si no clama tan alto como otras veces contra los escándalos, es porque han llegado los tiempos en que se ha cumplido con exceso la profecía hecha hace más de un siglo por Bergier (*Dicc. de Theologie*, véase *Spectacles*): "La victoria se ha decidido en favor de los poetas y de los actores„.

„A juzgar por la consideración de que gozan, es de esperar que veamos concedérseles *cartas de nobleza* para consolarlos del sello de infamia que les habían impreso las leyes romanas y los cánones de la Iglesia. Desde ahora el frecuentar los teatros se considera entre los llamados *hombres honrados* como parte esencial de la educacion de la juventud.„

Supuesto semejante modo de ser, ¿cómo podrían los contemporáneos soportar las vehementes palabras de Bourdalue y de Bosuet? Verdad es que aun los periodistas revolucionarios, quienes, como es sabido, son los que con más benevolencia juzgan la asistencia á los teatros, se encargan de protestar enérgicamente contra la increíble y espantosa inmoralidad de muchos de los que sostienen, fomentan y frecuentan este género de establecimientos.

(Consúltense Gury, Ballerini, A. Cirlli, Berardi, Lehmkuhl, Marc, y otros moralistas contemporáneos; A. Charaux, Molière, etc.)

Dr. J. Didiot.

TEMPLO.—Desde el punto de vista arqueológico, el Templo de Jerusalén ha sido objeto en nuestros días de profundas é interesantes investigaciones, las cuales pueden verse en la obra de M. Vigouroux *La Biblia y los descubrimientos*, tomo II. Desde el punto de vista apologético, sólo nos detendremos en refutar una objeción, más especiosa que fundada, á que han dado ocasión los estudios arqueológicos: "Notables, se dice, son las semejanzas que hay entre el Templo de Jerusalén y los templos egipcios; no es, pues, preciso recurrir, fundados en la Biblia, á la palabra divina para explicar la construcción del Tabernáculo y después la del Templo, que era en conjunto una reproducción del Tabernáculo en mayores proporciones: los hebreos tomaron de Egipto, durante su permanencia en esta región, las nociones artísticas y religiosas de las cuales había de resultar la construcción del Tabernáculo y del Templo, tal como en efecto fueron después construídos.„ A dos puntos se reduce este argumento: á una semejanza de hecho entre los templos hebreo y egipcio, y á la deducción que de aquí se saca respecto del análisis de las dos religiones:

1.º Es cosa generalmente admitida hoy día que el Templo de Jerusalén recordaba en su conjunto los templos de Egipto. Tres eran, en efecto, sus partes esenciales: el vestíbulo, el Santo y el Santo de los Santos. Aunque estas tres

partes eran del mismo ancho, el largo, y sobre todo la altura, eran muy diferentes en cada una de ellas: la fachada del templo daba acceso al vestíbulo, que tenía veinte codos de largo, diez de ancho y sesenta de alto; del vestíbulo se pasaba al Santo, que medía cuarenta codos de ancho y no más que treinta de altura; y, finalmente, detrás del Santo estaba el Santo de los Santos, que sólo tenía veinte codos de altura por otros tantos de ancho y de largo. La altura del vestíbulo era, pues, doble de la del Santo, y triple de la del Santo de los Santos, carácter particular que se ha visto asimismo en los templos egipcios (Karnak, Louqsor, etc). Otra semejanza consiste en la existencia de celdillas adosadas á la parte exterior de los muros del *naos* (Santo y Santo de los Santos). Pero aunque el plan general del templo de Jerusalén era el mismo que el de los templos egipcios, había, sin embargo, muchas diferencias en los detalles; en Egipto, por ejemplo, la parte que rodeaba las cámaras laterales estaba formada por una calzada, mientras que en Jerusalén tenía tres pisos sobrepuestos; además, el mobiliario del templo de Jehová era muy diferente del de los templos de los falsos dioses; y, por último, el objeto á que estaba destinado el templo de Jerusalén y la naturaleza del culto que se daba al Señor en él, imprimían á este templo un carácter muy diferente del de los templos egipcios.

2.ª La analogía que se advierte entre el templo de Jerusalén y los templos de Egipto se explica muy bien sin necesidad de invocar analogías entre una y otra religión, lo que no hay razón alguna para suponer. Habiendo establecido Dios á su pueblo en la tierra de Egipto, ¿no pudieron, por ejemplo, los hebreos destinar al culto de Jehová el templo de Khons en Karnak, que existía antes que el templo de Jerusalén? En este supuesto, á nadie se le ocurrirá hacer cargos á los hebreos por que entre su templo y los de los egipcios hubiera analogías y semejanzas, que serían más completas que aquellas cuya existencia hemos podido nosotros comprobar; el pueblo de Dios habría consagrado el templo que ya existía al culto de Jehová, habría borrado de él, todos los signos idolátricos, y le habría dotado de los objetos necesarios para el culto, cuyo uso y forma habían sido ordenados por el mismo Dios. En realidad las cosas no sucedieron así, pero sucedieron de un modo igualmente legítimo: en la tierra de Canaán no había templos tan suntuosos como los de Egipto. Habiendo de construir un templo los hebreos ¿qué hizo Salomón? Este Rey quiso, sin duda porque Dios se lo había ordenado (Sap. IX, 8), que el templo fuese una reproducción en dobles proporciones del tabernáculo de Moisés. Este tabernáculo, cuyo plan había sido dado por el mismo Dios, era semejante al de los monumentos religiosos que los hebreos tenían á la vista; por otra parte, la ejecución de las obras del templo fué confiada á arquitectos fenicios, quienes habían tomado de los egipcios sus reglas de arquitectura: luego todas las cosas concurrieron para que el templo de Jerusalén fuera en la parte exterior una especie de reproducción de los templos egipcios. Todas las censuras de la crítica pueden, pues, resumirse en esta: "Dios hizo mal en ordenar la reconstrucción del templo según el modelo de los egipcios„, ó más bien, pues nadie se atreve á proferir semejante blasfemia, los racionalistas deducen de sus observaciones que Dios no intervino en la construcción del tabernáculo, y que los hebreos, siguiendo su propio designio, lo construyeron según el modelo de los templos de Egipto. No creemos necesario detenernos á refutar esta conclusión, que los críticos sólo pueden dar como hipótesis, y que como tal no puede subsistir en contra de la afirmación contraria hecha por un libro histórico.

Limitémonos, pues, á hacer la siguiente observación: "Así como el cristianismo aceptó algunos usos paganos buenos en sí mismos y los purificó y transfiguró, así también el mosaísmo tomó algunas cosas de Egipto, pero al tomarlas, las despojó de su vestidura pagana y santificó los usos antiguos imprimiéndoles el sello del monoteísmo„. (Véase Vigoroux, obra citada.) Esta observación que ya se hizo al tratar del *Arca* y de la *Circuncisión*, etcétera, tiene cabida también en este lugar: los muros del templo de Jerusalén

fueron, si se quiere, egipcios; pero el templo fué verdaderamente hebreo, pues por lo que contenía, y, sobre todo, por lo que no contenía, por los ritos que en él se celebraban, por los himnos que allí se cantaban, proclamaba la unidad, la soberanía absoluta, la espiritualidad de Dios, mientras que todo lo que había en los templos egipcios demostraba la idolatría de los que concurrían á ellos á ofrecer sacrificios y oraciones. (Véase M. de Vogue, *Templo de Jerusalén*, Vigouroux. *Bible et découvertes*, tomo III).

P. Guilleux.

TEMPLARIOS (*Abolición de los*) **Y CLEMENTE V.**— ¿Puede ser acusado Clemente V de complicidad ó cobardía en la cuestión de los Templarios? Esta cuestión es tanto más interesante, cuanto que se refiere á un Papa en cierto modo prisionero del acusador de los Templarios, y al Pontificado en uno de los momentos en que padeció eclipse y decadencia.

Refiere un historiador del siglo XIII, (Villani, l. VIII, cap. LXXX), que antes de proceder á la elección de Beltrán de Got, Arzobispo de Burdeos, los Cardenales, reunidos en cónclave en Perusa, escribieron al Rey de Francia rogándole que se reconciliase con el Arzobispo á quien ellos pensaban elegir, y le prometieron como precio de esta reconciliación restaurar la influencia francesa en los negocios de la Iglesia. Siguióse de aquí, según Villani, una entrevista que se celebró cerca de S. Jean de Angely, entre Beltrán de Got y el Rey de Francia, quienes ajustaron un arreglo, según el cual Felipe el Hermoso, á cambio de la Tiara que se concedía á Beltrán, solicitó y obtuvo seis gracias del futuro Pontífice. "He aquí las seis gracias que os pido, dijo el Rey. La primera, que me reconciliéis con la Iglesia y me perdonéis el mal que he hecho persiguiendo á Bonifacio. La segunda, que me admitáis á la comunión á mí y á los que me han seguido. La tercera, que me concedáis todos los diezmos de mi reino durante cinco años para pagar los gastos que tengo hechos en la guerra que he sostenido con los flamencos. La cuarta, que borréis la memoria del Papa Bonifacio. La quinta, que otorguéis la dignidad de Cardenal á Pedro Coloma, así como á algunos de mis amigos. En cuanto á la sexta gracia, me reservo el tiempo y el lugar en que he de declararla, porque es cosa secreta é importante lo que deseo. El Arzobispo prometió concedérselas, y lo juró sobre el Cuerpo de Nuestro Señor; además dió prendas al Rey."

Parecía indudable que el sexto favor solicitado por el Rey y concedido ciegamente por el Papa, fuese la *condenación de los templarios*. Hasta nuestros días ha sido indiscutible la autoridad de Villani, pero recientemente ha padecido grave menoscabo con el descubrimiento del *Diario de las visitas pastorales* del arzobispado de Burdeos, publicado por Mr. Rabonis, profesor de la facultad de Letras de la Universidad del mismo Burdeos. Comprende este *Diario* desde el 17 de Mayo de 1304 hasta el 22 de Junio de 1305. Según él, Beltrán de Got estaba en Poitou en el mes de Mayo de 1305, época en que debió celebrarse la citada entrevista. En este documento se sigue paso por paso la vida del Arzobispo, ya en la visita pastoral, ya en otros actos, refiriéndose que se le administró una sangría y que tomó purgantes, según acostumbraban nuestros antecesores á la entrada de la primavera. Por otra parte, el itinerario de Felipe el Hermoso, publicado en el tomo XXII de la *Colección de historiadores de los galos*, no deja lugar á suponer que este Príncipe pudo ver al Arzobispo de Burdeos, ni en Saint Jean d'Angely, ni en Poitou, durante el mes de Mayo, ni aun en el mes de Abril de dicho año.

La entrevista de Saint Jean d'Angely debe ser, pues, relegada á la categoría de las fábulas.

Es de suponer que Felipe el Hermoso tramara la ruina de los templarios y que esperara servirse de un Pontífice francés como de un instrumento dócil para realizar sus designios; pero no hay hecho alguno que dé motivo para suponer que Clemente V se ligara antes de su elección con ningún juramento ó promesa respecto de la cuestión de los templarios.

Sin embargo, todos los documentos históricos dan á entender que desde el momento de la coronación de Clemen-

te V mediaron negociaciones secretas entre el Papa y Felipe el Hermoso, quien correspondía á veces con excesivas exigencias á la conducta del Papa, benigno y condescendiente hasta la humillación. Felipe se proponía borrar la memoria de Bonifacio VIII; se ha llegado á asegurar que quería nada menos que exhumar sus restos y quemarlos; pero como ha observado muy atinadamente Mr. Boutaric (*Revue des Questions historiques*, 1871, vol. X), este aparente furor era la capa con que trataba de disimular otros designios, era una como espada de Damocles suspendida sobre la cabeza del Papa con objeto de obligarle á acceder á los secretos deseos del Rey, que no eran otros que *la condenación de los templarios*.

Por último, tratóse de esta importante cuestión, así como de varias otras, en la entrevista de Poitiers (14 de Mayo de 1307), donde quedó resuelta, según el continuador de Guillermo de Nangis, el cual se expresa en estos términos: "Circa Pentecostes, rex Philippus locuturus Papae Pictavim proficiscitur et tunc ab eo et a Cardinalibus, ut dicebatur, super pluribus et arduis negotiis deliberatum fuit ac etiam ordinatum, praesertim de templariorum captione, prout sequens rei exitus declaravit.„ Sin embargo, cree el citado Mr. Boutaric que *la prisión* de los templarios no se decidió en esta ocasión de común acuerdo entre el Papa y el Rey, que no fué, como dice la crónica, *ordinatum*, sino solamente *deliberatum*. Tiene razón Mr. Boutaric, según se demuestra por la carta de Clemente VII al Rey, fechada en 24 de Agosto siguiente, que dice así: "Sin duda recordaréis que, inflamado de celo por la fe, habéis tratado con Nos, ya directamente, ya por intermedio de otros, en Lyon y en Poitiers, del asunto de los templarios. Mucho trabajo y dolor nos costaba creer las cosas que entonces se nos dijeron respecto de este punto; pero habiendo oído después cosas increíbles é inauditas de los templarios, nos hemos visto obligados á dudar y á hacer con extremo dolor todo cuanto el orden y la justicia exigen. Pero el Maestre y muchos otros caballeros de la Orden, así de vuestro reino como de otros países, sabedores de que se infería daño á su reputación cerca de Nos y de vos, y de algunos Soberanos temporales, nos han pedido instantemente, no una, sino muchas veces, que nos informemos de la verdad en lo que se refiere á las acusaciones que ellos tienen por falsas, para que, si son inocentes, los absolvamos, ó, si son hallados culpables, los condenemos. No queriendo Nos ser negligentes en un negocio en que se trata de la fe, y porque es de mucho peso en nuestro ánimo cuanto se nos ha dicho de vuestra parte, hemos resuelto, con el consejo de los Cardenales, nuestros hermanos, comenzar informaciones exactas sobre este punto, acerca de cuyo resultado os daremos noticia. Os exhortamos á que por vuestra parte Nos comuniquéis los informes que hayáis recibido y cuanto juzguéis oportuno.„

Por otra parte, se sabe por una nota escrita al principio de un registro de la Chancillería francesa, que en la abadía de Maubuisson se deliberó y se acordó dar la orden de arresto cuatro meses después de la entrevista de Poitiers. "Anno Domini, die Veneris, post festum B. Mathiae Apostoli, rege existente in Monasterio regali B. Mariae, juxta Pontisarum, traditum fuit sigillum domino G. de Nogareto militi, ubi tunc tractatum fuit de captione templariorum.„

La actitud del Papa, después de la encarcelación de los templarios, probará todavía mejor que Felipe el Hermoso obró en esta ocasión por su propia cuenta, y según un plan en el cual Clemente V no tuvo parte alguna.

El 13 de Noviembre se dió el golpe contra los templarios, los cuales fueron encarcelados en todo el reino, y se procedió inmediatamente á hacer informaciones acerca de ellos. Tan inesperada fué esta violenta medida, que la misma víspera de cumplirse, el gran Maestre Jacobo Molay había asistido, en presencia del Rey, á los funerales de la Condesa de Valois, y había tenido la honra de llevar el ataud, juntamente con otros Príncipes.

Uníase á la orden de prisión una circular dirigida al pueblo, escrita en términos ambiguos, según la cual, podía suponerse que el Rey estaba de acuerdo con el Papa al tomar aquella medida.

Pero las explicaciones que mediaron entre el Papa y Felipe el Hermoso, mostraron con evidencia que las palabras equívocas *de acuerdo* con el Soberano Pontífice, sólo habían sido invocadas en provecho propio, para atenuar una responsabilidad abrumadora.

Por lo demás, no tardó Clemente V en quedar libre de estas imputaciones. En una carta cuyo texto íntegro ha publicado por vez primera M. Boutaric, este Pontífice reprende al Rey por haber procedido violentamente contra la orden del Temple y haber encarcelado á los templarios en presencia, puede decirse, del mismo Papa. Mostróle el ultraje que había hecho al poder pontificio poniendo la mano en personas y bienes que dependían exclusivamente de la Santa Sede, expresó su deseo de extirpar las malas hierbas del jardín de la Iglesia, pero añadía que el Rey de Francia no tenía semejante misión. Terminaba la carta anunciando que enviaría al Rey los Cardenales Berenger de Tredale y Esteban de Susi, á quienes habían de ser entregados los bienes y las personas de los templarios.

Toda la correspondencia de Felipe el Hermoso y Clemente V correspondiente á aquella época manifiesta el disgusto del Pontífice, y al mismo tiempo la posición difícil y embarazosa en que el Rey se había colocado, y que en en vano procuraba disimular. Los Obispos y el inquisidor, que no eran extraños á la confabulación, representaron al Papa que tales medidas habían sido necesarias para anticiparse á los odiosos planes de los templarios. El Rey, por su parte, no omitió cosa alguna para paliar su conducta. A la llegada de los Legados, escribió á Clemente V que había ordenado prender á los templarios en cumplimiento de requisitoria de los inquisidores encargados por el mismo Pontífice de velar por la pureza de la fe en el reino, y que acababa de entregar las personas de los templarios á los Cardenales Berenguer y Esteban. "Sus bienes, añade, los haremos guardar fielmente para emplearlos enteramente en enviar socorros á Tierra Santa, á cuyo objeto los destinó en su origen la piedad de los fieles. Y hemos resuelto encomendar la administración y custodia de estos bienes á hombres probos, que no sean los que dirigen nuestros propios negocios„ (24 de Diciembre de 1307).

De la misma manera procedió Clemente V con los Obispos é inquisidores que, excesivamente solícitos por secundar los deseos del Rey, habían dirigido aquellos interrogatorios prematuros en que los infelices acusados apenas tenían tiempo de recogerse en el que mediaba entre la prisión y el tormento. El Papa les quitó sus poderes (23 de Noviembre de 1307).

Vemos, pues, que el Papa quería llevar este negocio á su tribunal, obrando conforme á Derecho, y sobre todo, poniendo así término á las arbitrariedades que se estaban cometiendo y á la codicia que excitaban las riquezas de la Orden.

Ilustrado por las revelaciones de numerosos acusados, procuró Clemente V con todo empeño continuar la causa y regularizar el procedimiento que había de seguirse en ella. Levantó, pues, la suspensión que antes había pronunciado contra los Obispos é inquisidores (5 de Julio de 1308), pero con la condición que cada tribunal conociese solamente de las causas particulares que le fueran remitidas, reservándose él el pronunciar sentencia sobre el estado de la Orden en general. Además, fueron separados los jueces ordinarios del conocimiento de las causas que se seguían contra la persona del gran Maestre y contra las de los principales comendadores de la Orden, y encomendado á comisarios pontificios. Ordenes semejantes á estas fueron expedidas á los soberanos y á los tribunales eclesiásticos de los países donde los templarios estaban establecidos. El objeto del Papa era prevenir violencias como las que había cometido Felipe el Hermoso, y al mismo tiempo preparar una vasta información que le sirviese en su día para decidirse por la existencia ó por la abolición de la Orden de los templarios.

Como consecuencia, publicó el Papa una Bula convocando un Concilio general, que había de celebrarse dos años después, en el mes de Octubre, para tratar de la cuestión de los templarios. En esta Bula se muestran el pensamiento íntimo del Papa y las soluciones de

Derecho propias para terminar esta causa. Bajo este respecto conviene citar dicha Bula, en la cual dice Clemente V: "La Orden militar de los templarios fué instituída para la defensa de la Tierra Santa. Con este objeto fué enriquecida por la Iglesia con abundantes bienes y grandes privilegios; pero hemos sabido con sumo dolor que esta Orden ha caído en la apostasía y cometido impurezas abominables y profesado diversas herejías. Tales quejas se nos han dado en secreto desde el principio de nuestro Pontificado, antes que fuésemos á Lyon para ser coronados; pero eran tan poco verosímiles, que no quisimos darles oídos. Después, nuestro caro hijo Felipe, Rey de Francia, informado de ellas, nos ha comunicado numerosas noticias respecto de ellos por medio de embajadores y de cartas, en lo cual sólo le ha movido su celo por la fe sin motivo alguno de interés propio, porque no es su ánimo apoderarse de ninguno de los bienes de esta Orden; antes nos ha dejado á Nos y á la Iglesia la custodia y administración de ellos en toda la extensión de su reino.

"Pero como creciera la mala fama de los templarios, y uno de ellos, de elevada nobleza y muy estimado en la Orden, depusiera en nuestra presencia, después de haber prestado juramento, que en la recepción de hermanos es costumbre que el que es recibido renuncie á Jesucristo, escupa sobre una cruz que se le muestra, añadiendo que así el que es recibido como el que admite en la Orden, ejecuten acciones ilícitas que ni aun es honesto referir, no hemos podido menos, sin faltar á nuestro deber, de prestar oídos á las referidas acusaciones; porque no sólo el Rey, sino los señores, la nobleza, el clero y el pueblo, ya directamente, ya por medio de diputados, nos han dado las mismas quejas, cuyas pruebas hemos visto en numerosas confesiones, atestados y declaraciones del gran Maestre y de muchos comendadores y hermanos de la Orden, recibidas por numerosos Prelados é inquisidores de Francia, que nos las han mostrado. De suerte que Nós no podemos dejar de escuchar estas quejas sin causar gran escándalo, ni tolerar el mal sin peligro inminente... Como es de interés común remediar tan graves males, después de haber deliberado frecuente y atentamente con los Cardenales y otras personas prudentes, hemos resuelto, siguiendo la laudable costumbre de nuestros padres, reunir un Concilio universal el día primero de Octubre, pasados dos años, á fin de proveer acerca de la Orden de los templarios y de sus bienes, así como para atender á la conservación de la fe católica, á la conquista de la Tierra Santa, á la reforma de la Iglesia en cuanto á las costumbres, y al restablecimiento de sus libertades."

En todas partes funcionaron las comisiones nombradas para informar contra los templarios. Respecto de los crímenes imputados á la Orden, unos los confesaron, otros los negaron. El mismo gran Maestre se declaró culpable y fué castigado como tal, juntamente con varios dignatarios y miembros de la Orden. Cuanto más se ahondaba en aquella investigación, más se descubría el misterio de la vida del Temple, y más patentes se hacían los abusos que se habían introducido entre los templarios, cuya reputación quedó tan profundamente lastimada, que esta Orden no podía subsistir ni aun después de una reforma.

En aquella sazón inauguróse el Concilio general en la Catedral de Viena el 16 de Octubre de 1311. Transcurrieron algunos meses, durante los cuales se celebraron conferencias, en que se trató de las materias más urgentes sometidas á la decisión del Congreso. La segunda sesión no se celebró hasta el mes de Abril del año siguiente; en ella se pronunció la sentencia suprimiendo la Orden del Temple, en presencia del Rey de Francia y de sus dos hijos. La Bula de supresión no se publicó hasta el día 6 de Mayo siguiente.

La causa había sido antes objeto de detenidas discusiones preliminares, en las cuales se habían comprobado las sentencias y habían sido oídos varios acusados. A consecuencia de estas informaciones tomaron acuerdo los Obispos en favor de la supresión de la Orden, menos un Obispo italiano y tres Arzobispos franceses, el de Reims, el de Sens y el de Rouen.

La sentencia fué suavizada en lo posible, pues se dió *por modo de provi-*

sión, más bien que por modo de condenación, reservándose el Papa el disponer de los bienes y de las personas de la Orden.

Largo tiempo trataron el Papa y los Padres del Concilio acerca de los bienes de los templarios, resolviéndose al fin darles un empleo conforme al fin á que habían sido destinados en su origen. Todos aquellos bienes, menos los que estaban situados en España, fueron donados á los hospitalarios de San Juan de Jerusalén, cuyo objeto era, como el de los templarios, la defensa de la fe contra los infieles y la conquista de los Santos Lugares. Respecto á los de España, los conservó el Papa con el intento de aplicarlos á la defensa del país contra los moros.

Las decisiones del Concilio, en lo que se refiere á las personas, fueron relativamente moderadas. Decretóse que los caballeros del Temple fueran juzgados por los Concilios provinciales, cada uno en su provincia, y al mismo tiempo se dictaron reglas, según las cuales habían de seguirse estos juicios. Los que fuesen declarados inocentes recibirían de los bienes de la Orden lo bastante para vivir decorosamente, según su clase. Recomendaban la indulgencia para con los que se mostraran arrepentidos. Sólo se aconsejaba usar de rigor en las sentencias con los impenitentes y los relapsos.

Tal fué la solución dada á este negocio, á pesar de las miras interesadas de Felipe el Hermoso, por la prudencia y la firmeza de Clemente V.

La prudencia y mesura del Pontífice habían desarmado á las pasiones mezquinas. Este Concilio fué bajo todos conceptos una obra de pacificación. En él quedó públicamente en buen lugar la memoria de Bonifacio VIII, y absueltos sus acusadores de todo cuanto en aquella ocasión y antes habían maquinado contra él. Felipe el Hermoso, más afanoso en realidad que codicioso, no opuso resistencia ninguna á las decisiones del Concilio relativas á los templarios; solamente recargó algún tanto la nota relativa al pago, presentada á sus herederos los caballeros de San Juan. Acusó á los templarios de haber distraído doscientas mil libras que él había depositado en el recinto del Templo, y los sanjuanistas prometieron darle esta cantidad. Exigió, además, otras sesenta mil libras por las sumas adelantadas para cubrir los gastos que se habían seguido de los procesos, siendo así que todos estos gastos fueron, sin duda, cubiertos con las rentas de los bienes secuestrados á los templarios. Los sanjuanistas tuvieron que esperar al reinado del sucesor de Felipe para recoger el maná que el Concilio de Viena había hecho llover sobre su Orden. (Boutaric, *Revue des Questions historiques 1872;* Jungman, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, *I y III*, *1881.*)

P. Guilleux.

TERCIARIO *(El hombre).*— Creer la existencia del hombre terciario equivale, según el lenguage de los geólogos y personas dedicadas á estudios prehistóricos, á afirmar la existencia de la especie humana en la época geológica llamada terciaria.

Cuatro son, como es sabido, las épocas en que se divide la historia de la tierra desde que surgió la vida en la superficie de nuestro globo. Estas épocas cuya duración es desigual y decreciente, son: la *primaria* ó de transición, la *secundaria*, la *terciaria* y la *cuaternaria*. Las dos primeras, cuya duración es incomparablemente más larga que la de las demás, precedieron, sin duda alguna, á la creación del hombre, pues nadie ha podido afirmar haber encontrado en terrenos de aquellas épocas ni aun el más leve rastro de esqueleto humano, ni vestigio alguno de industria. Ninguna especie de animales vivientes actualmente se remonta á aquellos remotos tiempos; sería, por consiguiente, extraño que hubiera vivido en ellos la especie humana.

Otra cosa sucede en la época cuaternaria, la más corta y reciente de todas. Es indudable que el hombre coexiste por lo menos con algunas especies que caracterizan esta época en nuestras comarcas, por ejemplo, con el elefante llamado mamouth, con el rinoceronte (*Rh. tichorrhinus*), su compañero habitual, y con el reno, que vivió siempre en otras latitudes. Admitir la existencia del hombre en el período cuaternario, no es, en nuestro sentir, excederse

de los límites de la cronología tradicional. Esta época, tal como la comprenden los geólogos, se prolonga casi hasta tiempos próximos á los nuestros, acaso hasta la era cristiana, porque uno de los animales que la caracterizan, el reno, se cree que vivió en tiempo de César en la selva Hercyniana, vecina del Rhin (véase *Antiquité de l'homme*).

Más graves son las consecuencias que se siguen de la existencia de la especie humana en el período terciario, porque si pudiera demostrarse, contradeciría manifiestamente, según todos los geólogos, la cronología tradicional. De esta contradicción no se seguiría consecuencia ninguna contraria á la fe, porque la cronología bíblica de ninguna manera nos ha sido impuesta por la Iglesia. Excelentes católicos, no contentos con afirmar con Mr. Le Hir que esta cronología "flota indecisa„ y que es propio de las ciencias humanas el fijarla, creen que se puede prolongar indefinidamente, suponiendo que en el texto bíblico hay lagunas en las genealogías bíblicas sobre las cuales se funda.

Otros han afirmado que el hombre que hubiera vivido en la época terciaria no habría pertenecido á la raza de Adán. El creer que hay actualmente razas de hombres que no descienden de Adán, repugna absolutamente á la doctrina católica, mas no repugna igualmente á la enseñanza católica la opinión según la cual otra raza de hombres ha precedido á la nuestra y ha dejado en las profundidades del suelo sus restos y los vestigios de su industria.

Los sabios incrédulos que se valen de la existencia del hombre terciario como de una arma con que combatir el Catolicismo, abusan, pues, de esta opinión de una manera extraña; porque las doctrinas católicas están al abrigo de sus ataques. Pero no es menos cierto por eso que, remontando á centenares de millares de años el origen de la especie humana, contradicen la universal sentencia que atribuye fecha muy reciente al origen del hombre, opinión que hasta ahora ha confirmado plenamente la geología. Y pues estos sabios introducen en materia tan grave como esta tales innovaciones, tenemos el derecho, ya que no el deber, de comprobar la verdad de sus asertos, porque no es cosa de adherirnos, sin tener razones en qué fundar nuestra adhesión, á teorías nuevas no sancionadas aún por el tiempo ni por la experiencia.

Veamos, pues, brevemente cuáles son los argumentos que se aducen en favor de la opinión que refiere á la época terciaria la existencia así del hombre como de su supuesto precursor, el mono, de este *antropopiteco,* que, según cierta escuela, debe ocupar su propio lugar en la serie de nuestros abuelos y que nos reduciría á la especie de los monos.

De veinte años á esta parte se han aducido unos veinte descubrimientos en favor de la existencia del hombre terciario. Se ha hablado de silex tallados, de osamentas hendidas ó agujereadas y aun de esqueletos humanos hallados en terrenos correspondientes á la mitad ó al fin de la época terciaria, á los períodos conocidos en la geología con los nombres de *mioceno* y *plioceno*.

La mayor parte de estos descubrimientos no han subsistido después de ser atentamente examinados. Según confesión de Mr. Mortillet, patrón y casi único defensor del hombre ó más bien del antropopiteco terciario, ninguno de estos esqueletos ha resultado auténtico. En cuanto á las osamentas hendidas ó perforadas, ninguna de ellas lo ha sido por el hombre ni por su supuesto precursor, sino por los dientes de los escualos y de otros animales marinos cuyos restos se encuentran en las mismas capas (De Mortillet, *Le prehistorique,* pág. 34-74). No hay, pues, motivo para detenerse en este género de argumentos.

Quedan los silex que se consideran como trabajados por el hombre ó por otro "ser inteligente„. Respecto de estos silex, dice Mr. de Mortillet, sube de punto la dificultad.

Tres son los lugares donde se han encontrado: en Thenay (Loire et Cher), en Puy Conruy, cerca de Aurillac (Cantal), y en los alrededores de Lisboa.

Como las formas de estos silex difieren entre sí—lo cual no es de extrañar, porque esta variedad puede ser casual ó consistir en la naturaleza de ellos, diferente en cada comarca—el campeón de la escuela prehistórica ha de-

ducido que "el ser inteligente„ que hacía uso de ellos pertenecía á tres especies distintas de antropopitecos, á los cuales dió el nombre de sus inventores, Beargeois, Rames y Ribeiro.

Examinemos ahora sucesivamente estos tres descubrimientos:

I. *Silex terciario de Portugal.* — Fueron descubiertos por Ribeiro, en Otta, á las orillas del Tajo, cerca de Lisboa. Presentados en los Congresos de Arqueología prehistórica celebrados, uno en Bruselas en 1872 y otro en París en 1878, no tuvieron éxito ninguno. En 1880 se celebró otro Congreso en la misma Lisboa, y hubo ocasión de estudiarlos detenidamente.

Tres son las cuestiones que pueden proponerse acerca de este descubrimiento: ¿Son terciarios los terrenos donde fueron hallados estos silex? ¿Son auténticos estos silex? ¿Están tallados intencionadamente?

Respecto á la primera cuestión, los miembros del Congreso de Lisboa la resolvieron casi todos afirmativamente. Sin embargo, un geólogo español de gran autoridad, el Sr. Vilanova, declara que, en su opinión, aquellos terrenos son cuaternarios, porque su aspecto es el mismo que el de los terrenos cuaternarios de España.

Lo cierto es que no hay motivo alguno grave para afirmar que son terrenos terciarios. El mismo Ribeiro dudó al clasificarlos. Porque, aunque se encontró el *hipparion*, paquidermo vecino del caballo, en las mismas capas, encontróse á algunos kilómetros de distancia del lugar donde fueron hallados los silex. Por otra parte, ¿quién podrá probar que el hipparion no ha sobrevivido á la época terciaria en algún lugar del globo?

Pero, aun concediendo que estos terrenos pertenezcan á la época terciaria, ¿puede decirse otro tanto de los silex? ¿No habrán podido éstos deslizarse en ellos en época posterior á su formación?

Respecto á este puuto han manifestado fundadas dudas algunos miembros del Congreso, cuya competencia no puede ponerse en tela de juicio. Por ejemplo, Mr. Cotteau, antiguo Presidente de la Sociedad Geológica de Francia, se expresa en estos términos: "No está demostrado que los silex sean contemporáneos de las capas terciarias; en el estado actual de las observaciones me parece más natural considerarlos como cuaternarios„ (*Materiaux pour l'histoire de l'homme,* 1880, pág. 521).

Esta misma duda la ha expresado Mr. Evans, inglés, autor de importantes obras de Arqueología prehistórica. Ha observado este escritor que es evidente que allí hay una denudación poderosa imposible de ser producida por los solos agentes atmosféricos. "Forzosa es la intervención de corrientes de agua dulce ó de corrientes marinas; y en este caso es muy fácil encontrar en las capas superficiales vestigios de las épocas en que se ha producido la denudación del terreno„ (Id.).

El tallado de los silex y cuarcitas de Lisboa ofrece aún más dificultades que no su autenticidad; así nadie cree de cierto semejante cosa. En el mismo Congreso de Lisboa se dividieron los pareceres. Mr. Evans, que en estas materias goza de autoridad incontestable y nunca puesta en duda, se declaró por la negativa. "Es cierto, dice este autor, que se advierten en ellos señales de haber sido golpeados, conos y nudosidades producidas en el silex cuando recibe algún golpe que le hace pedazos; pero todo esto puede ser natural y provenir, por ejemplo, de algún choque accidental. Muchas señales de golpes en un mismo lugar no prueban que la quebradura haya sido intencionada. Para establecer un hecho tan importante como la existencia del hombre en la época terciaria, concluye este sabio, necesítanse pruebas más graves que las que ofrece un bulbo de percusión„.

Todavía más definitivo es el dictamen de Mr. Virchow: "Es preciso, dice, renunciar al bulbo causado por la percusión. Estos bulbos se advierten en toda substancia que salta: en el vidrio, en la calcedonia, en la obsidiana, en el silex, etcétera. Es cosa sabida de mucho tiempo á esta parte que estas substancias presentan fracturas conchoidales aunque no hayan sido sometidas á ninguna impresión violenta; tal es la rotura producida por la acción del calor del sol, que, dilatando bruscamente las partes superficiales, las separa de las capas inferiores. También se dan quebradu-

ras naturales que producen prominencias en la substancia en que se han efectuado. ¿Cómo es posible determinar si estas señales proceden de un choque violento, ó si, por el contrario, han sido producidas por algún movimiento molecular?„

Esta opinión del profesor Virchow ha prevalecido, y hoy ya no se hace caso de estas señales de percusión, consideradas entonces como prueba innegable de la acción de un ser inteligente. Estas señales eran la única garantía del origen artificial de los silex del valle del Tajo. Estos silex,—nosotros los hemos examinado en Lisboa—no tienen vestigio alguno de tallado, que más que ningún otro revelan el trabajo del hombre. Toda su importancia está en sus prominencias, es decir, en un detalle que ha perdido por completo su valor.

Vemos, pues, en qué se funda el antropopíteco de Ribeiro, inventado por Mr. Mortillet. Para que el descubrimiento de Ribeiro, y no este ser fantástico, cuya existencia siempre sería imposible demostrar, fuera digno de atento examen, sería preciso: 1.º Que los silex estuvieran efectivamente tallados. 2.º Que fueran contemporáneos de los terrenos á que se atribuyen. Y 3.º Que estos terrenos fueran terciarios. Como vemos, todos estos puntos son dudosos; nada está probado en estos silex: ni su edad, ni su origen, ni su tallado. ¿Será, pues, razonable fundarse en tan frágiles motivos para creer que ha existido un ser hipotético, sin que hasta ahora haya habido motivo alguno para respetar siquiera semejante cosa?

II. *Silex de Cantal.* El antropopiteco de Portugal ha sido siquiera objeto de discusiones públicas, y aun ha contado con algunos partidarios. Pero su congénere el de Cantal (*Anthropopithecus Ramesii*) no ha tenido jamás, según nuestras noticias, más defensores que Mr. de Mortillet, su padrino, y Mr. Rames, farmacéutico en Aurillac, su inventor. Los sabios en materias prehistóricas no se han dignado siquiera tratar de él.

El mismo Mr. Mortillet sólo se atreve á presentarlo tímidamente, y no le dedica más que media página en su obra *Le Prehistorique* (pág. 56), aunque vemos con sorpresa que, algunas páginas después (pág. 105), lo cita como cosa cierta, y lo pone al nivel de sus congéneres de Thenay y de Portugal. En mi sentir no merecía tanto honor.

He aquí brevemente lo que se sabe acerca de este punto.

En 1878 envió Mr. Rames á la Exposición de París algunos silex recogidos, decía, en capas argilo-arenosas, que suponía terciarias, próximas á la aldea donde habita. En uno de estos silex, y adviértase que en uno solo, creyó Mr. Mortillet ver vestigios de una acción intencionada, y aprovechó este feliz descubrimiento para tapar la boca á los que le hacían cargos porque sólo en un hecho único, en el descubrimiento de Thenay, fundaba la existencia de su antropopiteco. Al punto proclamó su hallazgo en la *Revista de Antropología* (Enero 1879), y luego dióle lugar en su libro *Le Prehistorique*, que quiso fuera el manual de la Escuela.

Se ve, pues, que son muy insuficientes las pruebas aducidas en favor del hecho que se alega. Faltan garantías de la autenticidad del silex, de la edad de los terrenos á que se atribuye, y aun de sus tallados; no se sabe siquiera la profundidad de las capas donde han sido descubiertos. ¿No podría suceder que las capas arenosas á que se refieren, fueran aluviones cuaternarios que llevaran sus propios elementos, arenas, arcillas, fósiles, á terrenos preexistentes? Finalmente, para decir alguna cosa acerca del tallado de los silex, todos convienen en que es en extremo grosero. Mr. Mortillet invoca en favor de su hipotesis el bulbo de percusión, pero como ya hemos visto, esta señal pierde toda su importancia desde el momento en que se reconoce que puede ser efecto de algún choque accidental ó de algún rompimiento natural.

Pasemos, pues, sin insistir más en estos descubrimientos al de Thenay, que, más que por su propio valor, por el ruído que ha dado y por la importancia que se le ha atribuído es el único que merece ser examinado atentamente.

III. *Silex de Thenay.* En 1863, Monsieur Bourgeois, geólogo cuyo nombre figurará siempre en la historia de la ciencia prehistórica, y director del Colegio de Pontlevoy (Loire-et-Cher), des-

cubrió en las calcáreas lacustres terciarias de Thenay, á algunos kilómetros de su morada, silex que le parecieron labrados por la mano del hombre. Algunos de ellos tenían en los bordes ciertos *retoques*, que denotaban, á sus ojos, actos intencionados. Otros muchos había hendidos y cuarteados, como si hubieran pasado por el fuego.

En 1867, fueron aquellos silex enviados al Congreso de Arqueología prehistórica que entonces se celebró en París, aunque casi sin resultado alguno. Sólo dos ó tres miembros del Congreso vieron en ellos huellas de un trabajo intencionado. Mayor fué el éxito que lograron en el Congreso que cinco años después se celebró en Bruselas: la mayoría de los miembros de este Congreso, vencidos por la elocuencia de su inventor, se declararon en favor de su origen artificial.

¿Podrá atribuirse esta aquiescencia al deseo de agradar á Mr. Bourgeois? Acaso; pues, tan pronto como murió este ilustre geólogo, disminuyó rápidamente el número de partidarios del hombre terciario. La mayor parte de ellos mudaron de opinion, y los que al principio dudaron no temieron declararse contra ella. El último golpe lo recibió en el Congreso científico reunido en Bloi en 1884. Después de largas discusiones y de haber visitado á Thenay la sección de Antropología, formada por unos cuarenta miembros, los más autorizados y menos sospechosos, todos declararon unánimemente, menos uno, que faltaban pruebas en favor de la teoría de Mr. Bourgeois.

Expongamos brevemente los argumentos que pueden oponérsele.

Dos son las cuestiones que se proponen acerca del descubrimiento de Thenay: ¿Son verdaderamente terciarios aquellos silex? ¿Presentan, efectivamente, estos silex huellas de un trabajo intencionado?

La primera cuestión relativa á la autenticidad de los silex debe ser resuelta afirmativamente. Sin duda, el Abate Bourgeois ha podido engañarse como todos nos engañamos. Los trabajadores á quienes empleaba en hacer escavaciones y á quienes él retribuía según el resultado de sus trabajos, pudieron presentarle como terciarios silex más modernos, ó dar la forma y apariencias de los que se buscaban á otros silex que abundan en las capas margosas. Pero tales hechos sólo por via de excepción pudieron suceder.

Por otra parte, quien ha visto aquelos lugares, no es posible que les niegue su calidad de terciarios; y la capa donde se han hallado los silex es muy extensa. Está en partes cubierta por las arenas fluviales del Orleanáis y por restos marinos calcáreos con osamentas de *halitherium* y de otros fósiles pertenecientes al período llamado faluniano. Si tales terrenos no son terciarios, no hay ninguno en Francia que merezca este nombre, porque ninguno está mejor caracterizado bajo el doble punto de vista paleontológico y extratigráfico.

Se duda hoy día, y no sin motivo, de que estas margas arcillosas, que hasta ahora se han atribuído á la época *miocena* ó á la terciara media, no pertenezcan á la *eocena* ó terciaria inferior. Lo cierto es que estas capas son consideradas en otra parte como eocenas, y que en el mismo Thenay están inmediatamente sobre la creta, es decir, sobre los terrenos secundarios. De donde se deduce que si el hombre hubiera sido, en efecto, el autor de los silex que se encuentran allí diseminados, sería preciso referir su existencia al principio de la época terciaria, suposición por todo extremo inverosímil.

Pero el supuesto tallado intencionado de estos silex, es cada vez más dudoso. Jamás se ha podido hallar instrumento alguno entre estos groseros guijarros de forma ordinariamente esférica, ninguno de los cuales puede servir de punzón ni de cuchillo. Con un trozo cualquiera, con una lámina natural de pedernal, es fácil cortar cualquier objeto; y es de creer que el hombre, desprovisto de instrumentos menos imperfectos, hiciera uso de los silex partidos para dividir las carnes de los animales que le servían de sustento; pero ni aun para esto sirve ninguno de los silex hallados en Thenay. A mi juicio, no puede ser más desgraciada, apoyándose en tales hechos, la teoría del hombre terciario, ya inverosímil de suyo.

Verdad es que los silex de Thenay,

cuya forma es esferóidea, ofrecen algo de anormal, porque naturalmente no suelen partirse en esa forma; pero esta particularidad se explica por la naturaleza especial de aquellos silex. Mr. Alejandro Bertrand, á cuya custodia estaba encomendado el museo de Saint-Germain-en-Laye, concibió y puso en práctica la idea de someter algunos silex procedentes de Thenay, á cambios violentos de temperatura, y de esta suerte obtuvo que estos silex saltaran y que resultaran pedazos semejantes á aquellos en que parece haber vestigios del trabajo del hombre.

Este experimento da la explicación del origen verdadero de los silex terciarios: la causa no es otra que algún cambio de temperatura, cambio que se concibe perfectamente sin necesidad de acudir á la intervención humana.

El calor del sol que sucede bruscamente al frío de la noche, es continuamente causa del rompimiento de los silex. Este mismo resultado producen las acciones químicas. Supongamos que, por efecto de combinaciones químicas, se produce calor en las rocas calcáreas ó cretáceas, que tan abundantes son en Francia en moles silíceas; el silex saltaría y sus restos serían arrastrados por las corrientes de agua, é irían á depositarse en nuevas capas sedimentarias. Probablemente así habrá sucedido con los silex de Thenay. Así se explicarían la dispersión y la manera de yacimiento de estos silex, y aun las huellas de la acción del fuego que en algunos de ellos se ha creído advertir.

Esta acción del fuego, que se manifiesta en el cuarteamiento de los silex, ha sido objeto de sabias y prolongadas discusiones en el Congreso de Bloi, de las cuales resultó que puede explicarse como fenómeno natural, y que así se explica en Thenay. Aun cuando fuera preciso para explicarlos un verdadero fuego, pudo el fuego sobrevenir, ya de algún rayo, ya á consecuencia de alguna oxidación ó fermentación cualquiera. Los fenómenos de combustión espontánea no son raros en la naturaleza; sin duda han debido producirse en el curso de los tiempos geológicos. Mas no es necesario acudir á este fuego para explicar el hendimiento y rompimiento de los silex, pues este fenómeno puede haber sido producido, ya por una simple variación de temperatura, como efectivamente ha sucedido, según afirman Mr. Fuchs y Mr. Cotteau, ya por la acción del sol, ya por la de aguas termales, como las que, no lejos de aquel lugar, han brotado en el fondo de un lago en las cercanías de Châteaudun.

Aun la distribución de estos silex partidos da á entender que han sido transportados allí por algún movimiento natural y general, porque se encuentran en todas las capas del yacimiento y difundidos en toda la extensión de ellas y en todos sentidos, en el espacio de muchos kilómetros; por consecuencia, lo mismo en el centro que en las orillas del lago primitivo. Si el hombre hubiera sido la causa de ellos, sólo se hallarían en las orillas. La explicación más satisfactoria que puede darse es que la mayor parte de estos silex saltaron en el seno de las capas cretáceas donde yacían primitivamente, en el momento en que las inundaron las corrientes de agua que los transportaron al lago, juntamente con las capas cretáceas que los rodeaban.

Si hubiera necesidad de nuevas pruebas en apoyo del origen natural de estos silex, recordaríamos que Mr. Adriano Arcelin y nosotros con él hemos recogido un gran número de ellos en los terrenos eocenos del Maconnais. Algunos de estos silex encontrados en estos terrenos presentan formas simétricas y retoques semejantes y no menos notables á los que han sido encontrados en Thenay. Sin embargo, á nadie se le ha ocurrido atribuirlos al hombre ni á ningún antropoideo. ¿No prueban estos silex la excesiva ligereza con que se ha admitido que los silex de Thenay han sido tallados intencionadamente?

Resulta, pues, de estas consideraciones y de otras muchas en que sería prolijo entrar, que la teoría del hombre ó del antropoideo terciario ha caducado. En el Congreso de Bloi ha dicho elocuentemente Mr. Cotteau que no es posible fundar en hechos tan naturalmente explicables como los que se aducen una hipótesis tan importante, tan nueva y tan inverosímil geológicamente, como la que atribuye la existencia del hombre ó de algún antecesor suyo

inteligente, al principio de la época terciaria. Sin embargo, estos son los principales hechos que se citan en favor de ella. Los silex de Thenay son los más notables que se han recogido en terrenos terciarios. ¿Qué hemos, pues, de pensar acerca de una teoría que sólo cuenta en su favor con tan fútiles argumentos?

Sobre el hombre terciario, véanse: De Lubac, *La question de l'homme terciaire*, 31 de Diciembre, 1874; de Nadaillac, *L'homme terciaire*, 1885; Abbé Bourgeois, *La question de l'homme terciaire* en la *Revue des questions scientifiques*, tomo II, pág. 561; Adrien Arcelin, *Revue des questions scientifiques*, IX, 314; XVII, 262; XVIII, 280, y *Matériaux pour l'histoire de l'homme*, 1885, págs. 193 y 303; Abbé Hamard, *L'homme terciaire* en la *Revue des questions scientifiques*, tomo V, páginas 36 y 361; *Le Congrès de Blois et l'homme terciaire*, en la *Controverse*, Noviembre y Diciembre de 1884, *L'Age de la pierre et l'homme primitif*, 1883.

HAMARD.

TIRANICIDIO.—Acúsase á la Iglesia de que admite la doctrina de la legitimidad del tiranicidio, que autoriza á los fieles para que quiten la vida al soberano no católico, ó al príncipe católico que falte á sus deberes de monarca cristiano. Estas calumnias las han reproducido gran número de historiadores. Para que se vea hasta dónde llega la pasión de los enemigos de la Iglesia en combatir la doctrina católica, citaremos algunos párrafos de un Diccionario contemporáneo:

"El sacerdote, queriendo mantener su autoridad, que por do quiera se le quebrantaba, echó mano de un medio hasta ahora inusitado: el sacerdote predicó el asesinato... Estaba prohibido por el Concilio de Constanza que los súbditos atentaran contra la vida de los príncipes, so pretexto de que son tiranos; pero ¿qué podía un decreto del Concilio contra la astucia infernal de una sociedad, la de los jesuítas, que acababan de nacer y ya lo invadían todo (???). La historia condena y condenará á los jesuítas, los cuales, si les conviniera, volverían de nuevo á excitar al asesinato, lo mismo que á otros crímenes.„

¿Son, por ventura, fundadas estas acusaciones? La mejor respuesta que puede darse á esta pregunta es exponer la doctrina de la Iglesia acerca de este punto. Seguiremos en esta exposición al Cardenal Zigliara, cuya doctrina se considera como la más segura: con esto quedarán refutadas perentoriamente tales calumnias; y después de haber mostrado cuáles son las enseñanzas de la Iglesia, estudiaremos la cuestión en la parte que se refiere especialmente á los jesuítas. Veremos si son ó no culpables de la doctrina criminal que se les imputa.

Llámase tiranicidio al asesinato de un tirano, y tirano al soberano (entiéndase aquí por soberano tanto al Presidente de una república, como á un Rey ó Emperador), que se sirva del poder público para oprimir á una nación, violando los más sagrados derechos de los ciudadanos.

Dos clases hay de tiranos: el tirano de régimen y el de usurpación. El primero es el soberano legítimo que abusa de su autoridad para oprimir á sus súbditos; el de usurpación es un príncipe, ya sea extranjero, ya de la misma nación, que sin derecho ninguno se apodera por la fuerza del gobierno del Estado.

¿Cuál es la resistencia que es lícito oponer al usurpador? El usurpador puede ser considerado en dos circunstancias diferentes: en el momento en que usurpa el poder ó hace la guerra á la autoridad legítimamente establecida, el tirano es un agresor injusto, y el Gobierno tiene el derecho de rechazar el ataque oponiendo la fuerza contra la fuerza, y dando la muerte al tirano... En el caso que el tirano se haya apoderado del poder por sorpresa, y el Gobierno legítimo se vea en la imposibilidad de condenarle públicamente, los súbditos que permanezcan fieles á este Gobierno tienen el derecho de combatir contra el tirano y de darle muerte, mas no por su propia autoridad, sino por delegación, tácita al menos, del poder público. "En este caso—dice Santo Tomás—el que mata al tirano por libertar á su patria, es alabado y merece recompensa.„ Puede considerarse al

usurpador en otras circunstancias, cuando goza tranquilamente del poder de que injustamente se ha apoderado. En este caso, el soberano legítimo ó la nación oprimida pueden, según derecho estricto, recurrir á la fuerza y lanzar al usurpador. Nótese esta expresión, *según derecho estricto*, porque si en la práctica el ejercicio de este derecho llevara consigo mayores daños al bien general que los que se siguen de continuar en el poder el usurpador, el príncipe ó la nación, aunque siguen conservando su derecho, deben suspender su ejercicio.

¿Qué género de resistencia es lícito contra el tirano de régimen? En el Concilio de Constanza y en una constitución de Martino V, hállase condenada la proposición siguiente: "Los súbditos pueden á su arbitrio corregir á los soberanos que faltan á sus deberes.„ Paulo V ha condenado la doctrina que enseña "que los súbditos pueden y deben condenar á muerte (este es un acto permitido y meritorio) á los príncipes, aun por medio de la astucia, sin tener en cuenta juramentos ni tratados, sin esperar sentencia ó delegación de algún juez„.

La Iglesia enseña, pues, que el tiranicidio cometido por autoridad privada es ilícito y debe ser reprobado. Pero ¿está prohibido todo género de resistencia? Mientras la tiranía no es excesiva, es lo mejor soportarla, porque, como dice Santo Tomás, la resistencia podría dar lugar á mayores males.

Y caso de ser excesiva la tiranía, ¿hasta qué punto se puede resistir á ella? Hay que distinguir dos clases de resistencia: la ofensiva y la defensiva. La resistencia ofensiva, la que consiste en atacar, nunca es lícita contra el tirano de régimen, porque haría que pasara al súbdito la potestad del soberano, mientras que el soberano legítimo, aunque abuse de su poder, es superior á sus súbditos. Pero la resistencia defensiva sí es permitida cuando la tiranía es muy dura, y este derecho supone evidentemente el de rechazar la fuerza con la fuerza, porque en otro caso sería ilusorio aquel derecho.

Esta es, según el Cardenal Zigliara, la doctrina de la Iglesia acerca del tiranicidio; por donde se ve que la Iglesia no autoriza ni enseña la doctrina según la cual un particular puede, por su propia autoridad, matar á un tirano. Este punto es incontestable. Sólo nos resta ahora examinar el cargo que se ha dirigido especialmente contra los jesuítas, de que han admitido la doctrina según la cual es lícito el tiranicidio.

Desde luego es cierto que no son ellos los que la han inventado, ni los primeros que han estudiado esta cuestión: hace largo tiempo que ha sido examinada y discutida por los teólogos. Santo Tomás trata de ella en su *Summa theologica*.

¿Han resuelto, por ventura, esta cuestión los jesuítas que han tratado de ella de un modo que no está de acuerdo con la doctrina católica? Para saber cuál es en este punto la doctrina admitida y profesada por la Compañía de Jesús, claro es que no se ha de consultar, como hacen ciertos autores con miras hostiles, á uno solo de los muchos jesuítas que en sus obras han tenido que examinar esta cuestión, sino se ha de ver cuál es la opinión generalmente profesada por los teólogos más autorizados de la Compañía de Jesús. Resulta de este examen que la Compañía, representada por sus más eminentes autores, jamás ha enseñado el tiranicidio. Suárez y Belarmino—no citaremos más que dos de los casuistas más célebres—la reprueban terminantemente.

Un solo jesuíta se ha apartado en este punto de la enseñanza de la Compañía, y como ésta es la única base en que se fundan las acusaciones que se le dirigen de defender el tiranicidio, conviene saber en qué consiste precisamente el error de ese jesuíta, y cuál es la parte de responsabilidad que puede corresponder á la Compañía en este punto.

Enseña el P. Mariana, de la Compañía de Jesús, en su tratado *De rege et de regia institutione*, que en ciertos casos es lícito á un particular dar muerte á un tirano de régimen. Esta proposición en sí misma es condenable, pero ha de notarse, para apreciar el grado de culpabilidad de Mariana, que habla del caso de tiranía intolerable, y que no autoriza recurrir al asesinato sino después de ser manifiesta la voluntad

del pueblo, y con el consejo de hombres sabios y prudentes: estos paliativos no impiden que la proposición sea falsa, pero muestran, sin embargo, cuál sea el verdadero pensamiento de Mariana [1].

Se ha supuesto que la Compañía de Jesús debía ser responsable de la obra de este jesuíta, puesto que fué dada á luz con su aprobación. Es cierto que el Visitador autorizó la publicación de esta obra; mas para que la aprobación de ella pudiera atribuirse á la Compañía, sería necesario que la hubiese ratificado el General, ó que, por lo menos, no hubiera sido objeto de las censuras de la misma Compañía. Pero sucedió precisamente todo lo contrario. En el año de 1599 protestaron los jesuítas franceses contra la doctrina sostenida por Mariana, y dieron cuenta de ella al General. Claudio Aquaviva, General á la sazón de la Compañía, intervino al punto y mandó que la obra fuese corregida. Mas como se renovasen las acusaciones contra la Compañía, Aquaviva, deseoso de que no hubiera duda ninguna respecto de las doctrinas de esta sociedad, publicó un decreto cuyo párrafo principal dice así: "Mandamos expresamente, so pena de excomunión é inhabilitación para todo oficio, y de otros castigos arbitrarios reservados á Nós, que ningún religioso de la Compañía, ni en público, ni privadamente, ni enseñando, ni respondiendo á ninguna consulta, ni mucho menos en una obra publicada, sostenga que es lícito, á quien quiera que sea, bajo pretexto de tiranía, matar á los reyes ó príncipes, ó atentar contra sus personas.„ La Compañía de Jesús no tiene, pues, responsabilidad en un error en que ha incurrido uno de sus innumerables escritores, error que ha sido censurado y formalmente condenado por ella tan pronto como llegó á su noticia.

Esta misma conclusión nos vemos precisados á admitir, ya examinemos la doctrina general de la Iglesia, ya la de las órdenes religiosas: que jamás ha sido admitido el tiranicidio como doctrina católica. Véase el Cardenal Zigliara, *Philosofia;* Wetzer y Welte, *Diccionaire encyclopedique de la théologie catholique.* Chretineau-Joly, *Historia de la Compañía de Jesús*, t. II, cap. VII.

L. Arthuis.

TOLERANCIA *(supuesta)* **DE LOS PROTESTANTES.**—Es cosa frecuente suponer que á los protestantes se debe la tolerancia, más ó menos verdadera, establecida generalmente entre el Estado, sea cual fuere la religión que profese, y las minorías disidentes. "En otro tiempo—hay quien dice—como la intolerancia estaba en las mismas costumbres y hasta había penetrado en los diversos Códigos europeos, los que se separaban ostensiblemente de la religión profesada por el Estado eran necesariamente perseguidos, y aun con persecución sangrienta. Por el contrario, el protestantismo, habiendo logrado substituir y dominar en muchos lugares al catolicismo, introdujo en ellos sus principios de emancipación del pensamiento humano y de libre examen. De aquí nacieron las ideas modernas de tolerancia y de libertad de cultos.„

Estoy convencido de que los que defienden esta tesis no han estudiado con la suficiente atención la historia de la supuesta Reforma y de los reformadores, ó á lo menos han sido inducidos en error acerca de la conducta del protestantismo por preocupaciones de que es difícil verse libre. Esta nueva herejía, lejos de mostrarse favorable al principio de la mutua tolerancia, no vaciló en reivindicar para sí el derecho de emplear la fuerza contra "la idolatría papista„, y hasta contra las sectas, cada vez más radicales, que el libre examen producía sin cesar. Muy interesante estudio podría hacerse acerca de cómo nació y progresó la idea de tolerancia, mas no es este el lugar á propósito para tratar de cuestión tan compleja. Me limitaré, pues, á probar, con hechos bien demostrados, que los protestantes no admiten más que los católicos el derecho al error.

Ante todo notaremos que es tan violento é injurioso el lenguaje de los reformadores, que basta desde luego para inspirar desconfianza. El mismo Lute-

[1] Véase sobre este punto el libro recientemente publicado por el P. Francisco de P. Garzón, S. J., con el título *El Padre Mariana y las Escuelas liberales*, cap. IV.
(Nota de la versión española.)

ro, según Bullinger, teólogo de la Reforma, "daba al demonio á todos los que no se le sometían por completo„ (Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, tomo II, pág. 179, 8.ª edic.). No era difícil prever que esta violencia en las polémicas excitaría al pueblo y produciría odios, rencores y asesinatos. He aquí algunos ejemplos de este lenguaje: "El Papa es la marrana del demonio„; los Obispos son "monos ignorantes„; los teólogos de Lovaina, "barrigones perezosos„; la Sorbona, "la sinagoga de Satanás„, etc. Lutero era, pues, un hombre que, á lo menos en sus palabras, no daba señal ninguna de tolerancia.

¿Fué, por ventura, más moderado Calvino? Léase su obra *Instructio adversus libertinos*, y en el capítulo IX se verá la siguiente definición del Ministro Quintín: "*Porcus ille*„. En el primer capítulo de esta obra dice que la secta de los libertinos ha excedido en crímenes y bestialidad á todas las que hasta entonces habían aparecido (*scelerata longe magis belluina*). Respecto de Miguel Servet, declara Calvino que, si aquél tiene la desgracia de venir á Ginebra á continuar la controversia dogmática que había empeñado con él, no saldrá vivo de la ciudad (*Si veniret, modo valeat mea auctoritas, vivum exire nunquam patiar.*—Carta de Calvino al Ministro Farel).

Habiendo consultado acerca de la tolerancia los príncipes protestantes, todos los teólogos de la reforma declararon abiertamente contra ella. Así, cuando Carlos V reclamó de los Estados luteranos que fueran tolerantes con los católicos, el Elector de Sajonia preguntó á sus teólogos, y éstos le respondieron que los príncipes debían suprimir la Misa (Janssen, tomo III, págs. 189 y 190). Según Lutero, los católicos no tienen en su favor derecho alguno ni divino ni humano (lug. cit., pág. 220). Hallándose reunidos en Schmalkalda, en 1537, los príncipes luteranos, Carlos V protestó por medio de un Delegado imperial contra sus actos. Los príncipes dieron explicaciones, que fueron redactadas por Melanchthon, Bucero y otros teólogos, en las cuales se decía que los príncipes eran culpables en tolerar que se diera á Dios en el territorio donde ellos gobernaban culto corrompido y erróneo, y que era justo apoderarse de los bienes de los conventos. "Las ciudades libres—añadían—obran bien expulsando á los perseguidores del puro Evangelio, y pueden lícitamente poner sus manos en las posesiones eclesiásticas. ¿No es, por ventura, artículo de la doctrina reformada que los curas y los monjes retienen estos bienes como los ladrones y salteadores de caminos? (Jannsen, tomo II, pág. 133.) Por otra parte, si los príncipes permitieran á los monjes celebrar la Misa, se harían cómplices de sus abusos y blasfemias„.

No son los calvinistas menos severos que los luteranos en este punto. Calvino y Farel escribieron para uso de los ginebrinos una confesión de fe, en que se leen estas palabras: "Profesamos que todos los seductores, falsos profetas que, apartándose de la pureza del Evangelio, se dejan llevar de sus propias invenciones, no deben ser soportados ni mantenidos, sea cual fuere el título de pastores á que aspiren, antes deben ser tenidos como lobos rapaces, y expulsados del pueblo de Dios„. En 1514, llamado de nuevo Calvino á Ginebra, dió á la ciudad una nueva organización eclesiástica. Los matrimonios mixtos, no sólo fueron prohibidos, sino anulados. Compárese esta legislación con la del Concilio de Trento, y juzguen nuestros adversarios de buena fe que han aceptado sin detenido exámen la acusación de intolerancia dirigida contra la Iglesia católica. Por otra parte, la prohibición absoluta de los matrimonios mixtos se deducía lógicamente de la ley en que Calvino mandaba desterrar á los papistas„. He aquí cómo estaba redactado el art. 63 de las *Ordenanzas eclesiásticas*: "No se hará ni se permitirá ningún acto de la religión papista, ni indirecta, ni oculta, ni públicamente, por grandes ni pequeños, sean quienes fueren, en la ciudad ó fuera de ella, ni en los dominios de ella, bajo las duras penas contenidas en nuestros precedentes edictos„.

Resulta, pues, de los textos y documentos citados que los principales reformadores del siglo XV, los mismos fundadores del protestantismo, jamás admitieron el principio de la libertad de conciencia, y que en varias circuns

tancias aprobaron solemnemente la costumbre de pedir auxilio al brazo secular contra los disidentes. Mas ¿aplicaron, por ventura, ellos estas doctrinas con poca energía? ¿Por ventura disminuyeron su rigor al ponerlas en práctica? De este punto trataremos ahora.

Trasladémonos á Suiza en los tiempos de la supuesta reforma. Zuinglio, el reformador de Zurich, persigue á los católicos de la ciudad; todo sacerdote que celebra el santo sacrificio de la Misa es condenado á destierro; y todo católico que lleve consigo algún rosario, á pagar una multa de 10 florines. Los cuadros y estatuas de las iglesias fueron objeto de actos de salvaje vandalismo.

Las estatuas de oro y plata habían sido fundidas, y la moneda adquirida por este medio, tan lucrativo como poco escrupuloso, había pasado á las cajas del Estado (Jannsen, tomo II, página 86-89). Por su parte Ecolampadio no empleó procedimientos más suaves que los de Zuinglio, y tuvo por cosa muy justa que fueran puestos á saco los monasterios y las iglesias (lug. cit., página 89-92). El año 1535 fué enviado á Ginebra el ministro Farel por los berneses, conocidos por la dulzura de sus procedimientos, donde excitó á la multitud á entrar á saco en las iglesias. Auxiliado por 50 hombres de armas que Berna sostenía en Ginebra, so pretexto de defender la ciudad contra el Duque de Saboya, se apoderó de ella, valiéndose de predicaciones, y prohibió la celebración del culto católico. El Consejo de los Setenta confiscó los cálices, copones y custodias (Magnín, *Histoire de l'établissement de la Réforme à Genève*. París, 1844, pág. 165-193); los sacerdotes fueron obligados á salir de la ciudad, y los católicos declarados incapaces para desempeñar cargos civiles y políticos (lug. cit., páginas 208 y 209).

Las piedras de los altares fueron arrancadas de su lugar para ser empleadas en usos profanos. Con tres de las mejores se construyó un cadalso, donde el primero á quien se ejecutó fué á un sacerdote. Uno de los principales de la ciudad, Girardin de la Rive, fué desterrado porque bautizó á un hijo suyo valiéndose de un sacerdote. En 1537, el gran Consejo expulsó de la ciudad á dos anabaptistas extranjeros y á sus secuaces, y les prohibió so pena de muerte volver á la ciudad (lugar citado, pág. 232-250.) El partido de los libertinos tenía en jaque á los ministros. Calvino obtuvo del Consejo que todo el pueblo fuese convocado por decenas para hacer la profesión de fe que él había compuesto. La ceremonia se verificó el 29 de Julio de 1537 en la antigua Catedral de San Pedro. Como muchos se negaron á obedecer, el gran Consejo dió una orden mandando expulsarlos de la ciudad; pero eran tantos y de tal calidad, que no pudo cumplirse la orden de expulsión. Dos años después, todas las personas sospechosas de ser afectas á la religión católica fueron obligadas á declarar su opinion acerca de la Misa (lug. cit., pág. 271).

Calvino no omitía violencia ni atrocidad ninguna para perder á sus adversarios. Habiendo parecido en las esquinas un pasquín contra él, se supuso ser obra de Jacobo Gruet, que era uno de los principales libertinos. Entre sus papeles, halláronse una carta ofensiva para el reformador y algunos documentos escritos en sentido librepensador. A consecuencia de estas pesquisas fué condenado á ser puesto en el tormento dos veces al día, por mañana y tarde, y esto por espacio de un mes, para obligarle á declarar culpable en este asunto á un tal Francisco Favre, de quien Calvino quería á toda costa deshacerse. El desdichado Gruet pedía de rodillas á sus jueces, ó más bien á sus verdugos, la muerte en lugar del tormento, mas sólo al cabo de un mes fueron oídas sus súplicas. En vano se busca en la historia de la Inquisición ejemplo de crueldad que pueda asemejarse á éste. (Galiffe, *Notices généalogiques sur les familles génevoises*, tomo III, art. *Gruet*.)

Más conocido que éste es el caso de Miguel Servet. Miguel Servet era un médico español que se había dejado seducir por las doctrinas del libre examen y que interpretaba la Biblia á su manera. Entró en relaciones epistolares con Calvino y le sometió diferentes dudas, á las cuales añadió una crítica severa de la *Institución cristiana* del

reformador ginebrino. Este pudo hacerse con las hojas de la obra *Christianismi restitutio*, que Servet había hecho imprimir secretamente en Viena, en el Delfinado, y denunció al impresor y á Miguel Servet. Ambos fueron presos, pero habiendo intervenido secretamente el Baillí, á cuya hija había curado Servet, pudo éste huir. Mas habiendo cometido la imprudencia de ir á Ginebra, la inquisición de esta ciudad se apoderó de él y le trató con tal barbarie, que de seguro echó de menos el desdichado la cárcel de Viena. Los jueces intentaron obrar de modo que allí mismo muriera, pero habiendo protestado uno de los consejeros contra este proyecto de asesinato, el Tribunal (?) hubo de proceder de una manera algo menos ilegal. Como Servet negaba muchas de las verdades cristianas que Calvino había incluído en su confesión de fe, el reformador discutió con él acerca de los textos de la Sagrada Escritura que Servet alegaba en favor de su herejía. Este permaneció aferrado á su opinión y fué quemado vivo. Calvino presenció el suplicio, y los Ministros suizos, reunidos en solemne Asamblea, se adhirieron terminántemente á la condenación de Servet.

Con este motivo escribió Calvino un opúsculo intitulado: *Fidelis expositio errorum Michaelis Serveti et brevis eorum refutatio, ubi docetur jure gladii coercendos esse haereticos*. Teodoro de Beza, el fiel discípulo de Calvino y el continuador de su obra en Ginebra, compuso también un tratado de *Haereticis puniendis*. El juicio de elevados personajes de la Reforma, aprobando la conducta de Calvino, enseñó á éste, si por ventura lo ignoraba, que el suplicio de Miguel Servet se conformaba enteramente con los principios de la Reforma. Melanchthon, Bullinger y Bucero felicitaron á los magistrados de Ginebra y á Calvino "por el saludable rigor de que habían usado contra esta bestia.„ (Magnin, pág. 353-371.)

Mas no fueron estas las únicas violencias de los protestantes contra los católicos: por desgracia, apenas he tratado de tan triste asunto. Nada diré de los doscientos cinco procesos criminales seguidos el año 1558, ni de los doscientos nueve del año siguiente contra el partido de los libertinos, ni de las violencias injustificables empleadas por los de Berna para implantar el protestantismo en el cantón de Vaud, ni de la actitud de los de Basilea respecto de los católicos, y el constante ostracismo decretado contra los "papistas„ por los Consejos ginebrinos: "Todo género de profesión pública de catolicismo habría sido castigada en Ginebra con la pena capital, antes que la revolución francesa viniera á abrirle las puertas„. (Magnin, pág. 369). Pero los hechos que hemos citado bastan para caracterizar la *tolerancia* de los protestantes de Suiza. Después de la primera paz de Capel, el Gobierno de Berna decía á los de Zurich que no se emplearían las alabardas como medio de propaganda religiosa. ¿Por qué se olvidó de aquel dicho, y todavía recientemente ha puesto á los gendarmes al servicio de los clérigos concubinarios encargados de predicar á los pirasianos el puro Evangelio del viejo catolicismo?

No fué mayor la tolerancia de la Alemania protestante que la de Suiza. En 1539, el Consejo de la ciudad de Estrasburgo, alemana aún en aquel tiempo, prohibió, influída por Bucero, la asistencia á la Misa y el administrar los santos Sacramentos; y los que contravenían á estas inicuas leyes eran castigados con cárceles y multas. Por orden del mismo Consejo fueron hechos pedazos los "ídolos„, es decir, las cruces y las imágenes de las iglesias (Janssen, t. II, pág. 92-94). Ulrico, duque de Wurtemberg, declaró, en 1834, que miraba como "deber de conciencia„ confiscar los bienes eclesiásticos. Así, no vacilaba en satisfacer á "su conciencia„, cumpliendo una obligación tan lucrativa. Por espacio de once años las Clarisas de Pfullingen estuvieron privadas de oir Misa y de recibir los Sacramentos, y en este tiempo fueron hostigadas por los ministros para que apostataran; trabajo perdido, porque todas permanecieron fieles; pero la iglesia quedó arruinada y once religiosas murieron sin Sacramentos. (Janssen, t. II, páginas 281-285.)

El año de 1534, establecieron su dominación en Munich los anabaptistas, quienes representaban las ideas más exageradas en el movimiento herético

del siglo XVI. Hicieron pedazos las imágenes, destruyeron las iglesias, y expulsaron de la ciudad á los católicos. Los bienes fueron comunes, y la poligamia establecida como institución. El "Profeta„ Juan de Leyden tomó seis mujeres para sí; á una de ellas le cortó la cabeza públicamente porque para curarse de ciertos violentos ataques epilépticos, que padecía en Munich, solicitó permiso para salir de la ciudad. Un extranjero que llegó á la cena, fué decapitado por el mismo profeta. Todo el que impugnaba la comunidad de bienes y la poligamia era condenado á muerte. Todo príncipe eclesiástico ó secular debía ser exterminado por el Profeta, excepto el landgrave de Hesse (págs. 306-311).

El mes de Abril de 1535, se reunieron los diputados de las ciudades libres de Lubek, Bremen, Hamburgo, Luneburgo, Stralsund, Rostok y Wismar, para tomar severas medidas contra los anabaptistas. Por otra parte, no sería tolerado ningún católico en el recinto de estas ciudades (pág. 321). No eran, pues, más tolerantes las ciudades que los reformadores y los príncipes protestantes. El Consejo de Augsburgo se había comprometido con Carlos V á no hacer cosa alguna contraria á la fe y á la libertad del culto católico; pero á pesar de este compromiso, mandó en 1537 que cesara el culto católico, y declaró que todos los sacerdotes dependían de la autoridad civil, concediendo el plazo de ocho días para que salieran de la ciudad y sacaran sus haciendas aquellos que no quisieran someterse al edicto. Ninguno podía combatirlo, ni de palabra ni por escrito, sin ser castigado muy severamente (págs. 336 y siguientes). Gracias á semejantes procedimientos, ya se habían hecho protestantes en 1530 el ducado de Sajonia, y en 1540 el electorado de Brandeburgo (págs. 307, 408). Cuando Lutero murió aún trataba de la expulsión de los judíos que no quisieran recibir el bautismo (pág. 549).

Después de la terrible guerra civil, que concluyó con la victoria de Carlos V en Muhlberg, el *interin de Augsburgo* (1548), consagró la máxima de la intervención del poder civil para arreglar los asuntos eclesiásticos. En vez de la Iglesia infalible, fué el poder civil quien reguló las cosas religiosas (páginas 621-633). He aquí un hecho decisivo: cnando en la dieta de Augsburgo propuso Fernando, Rey de los romanos, que en adelante los Estados seculares del Imperio concediesen á sus súbditos la libertad religiosa y no tomasen parte en estas cuestiones, las ciudades y los electores protestantes se negaron á adherirse á esta proposición. Las ciudades declararon que esta medida sería contraria á su conciencia y al honor de Dios; y los príncipes que habían expulsado de sus Estados á los católicos fieles, pidieron á la Dieta que los Estados católicos admitiesen en su seno á los protestantes de la confesión de Augsburgo (pág. 732 y siguientes).

En 1556 Oton Henrique, Elector palatino, introdujo el protestantismo en el Palatinado. A pesar de la oposición del pueblo, de que dieron fe los comisarios electorales, mandó destruir las imágenes y las vidrieras de las iglesias, y los monasterios fueron cerrados y confiscados sus bienes.

Su sucesor Federico III fué tan violento contra los católicos, que el teólogo protestante Hesshus llegó á temer una sublevación (1560). Los ministros que no quisieron adherirse á la fórmula de Melanchthon, relativa á la cena, fueron depuestos. (Janssen tomo IV, págs. 39-47.)

En 1563 este mismo Federico III se había hecho calvinista y mostraba un ardor sin límites en la propagación de esta herejía (págs. 139-195), lo cual no agradó á los luteranos. En 1566 los Estados del alto Palatinado, ayudados por su gobernador Luis, hijo primogénito del Elector, protestaron enérgicamente contra la conducta del Príncipe en materia de religión. A esto contestó el Elector que, tratándose de reformas necesarias y de reprimir el desorden, no admitía imposiciones. No era lícito apartarse de la fe oficial de este autócrata; Silvano, ministro en Ladenburgo, habiendo renovado la herejía arriana, fué decapitado; dos de sus cómplices, Neuser y Jeidel, salvaron su vida con la fuga (págs. 324-347). Sin embargo, Luis, cuando sucedió á su padre, introdujo de nuevo el luteranismo; los sacerdotes que se negaron á contradecir públicamente la doctrina que en el

período anterior habian enseñado, fueron inmediatamente desterrados, así como los legos que no quisieron abrazar la nueva secta (pág. 476).

Entonces repetían los calvinistas lo mismo que antes habían dicho los luteranos: "El mudar de religión quita la fe al pueblo„. Pero no acabaron aquí las mudanzas, porque á la muerte de Luis, en 1583, su sucesor Juan Casimiro introdujo de nuevo el calvinismo, siendo desterrados muchos centenares de ministros (Janssen, tomo V, págs. 60-63). Federico IV, que sucedió á éste, perseveró en la misma política y se esforzó en imponer por la violencia el calvinismo (pág. 132).

Los vientos eran propicios al calvinismo, y los protestantes de la confesión de Augsburgo empezaron á esperimentar los mismos males que ellos habían causado á los católicos. En 1604, Mauricio, Landgrave de Hesse, introdujo el calvinismo en sus Estados, hizo destruir las imágenes y desterró á los ministros luteranos (págs. 482-489). Juan Segismundo, elector de Brandeburgo, imitó este ejemplo, y declaró á la Dieta de su país que las promesas que antes había hecho no tenían valor ni eficacia (págs. 494-498).

No quiero insistir acerca de los horrores que deshonraron la guerra de los treinta años, porque me he propuesto limitar el objéto de mis investigaciones á las ideas y medidas legislativas de los reformadores y de los príncipes. La guerra, y especialmente la guerra civil, lleva naturalmente consigo el desenfreno y la licencia, y sería injusto atribuir á los príncipes de los beligerantes excesos cuya causa se debe buscar en los instintos avariciosos y sanguinarios de la soldadesca. Pero importa notar que esta espantosa guerra, que por espacio de tantos años asoló á Alemania, fué ocasionada por la intolerancia de los protestantes, los cuales arrojaron por las ventanas del castillo de Praga á los lugartenientes del Emperador. Esta guerra había sido preparada hacía mucho tiempo por el Elector palatino, que deseaba destruir la supremacía de la casa de Austria en Alemania. En el tratado de Westphalia se concertó la libertad de los cultos católico, luterano y calvinista en los diversos Estados del Imperio, y la violencia de las luchas religiosas fué disminuyéndose poco á poco. Sin embargo, no sería difícil notar numerosos agravios causados á los católicos por los protestantes, entre otros el caso del Arzobispo de Colonia, Clemente de Droste-Vischeriny, en 1837, y recientemente el Kulturkampf, de que ha sido teatro la Alemania prusiana.

Sabido es bajo qué auspicios fué introducida la Reforma en Inglaterra. Cansado Enrique VIII de su legítima esposa Catalina de Aragón, intentó obtener del Papa autorización para contraer nuevo matrimonio. Clemente VII se negó, como debía, á concedérsela, y Enrique VIII se vengó produciendo un cisma. De acuerdo con el Parlamento, dictó leyes que declaraban herejes y condenaban al fuego á todos los que no se conformaran enteramente con la fe y el culto que él había inventado, y que había hecho obligatorios en virtud de la autoridad que le daba el título de Cabeza suprema de la Iglesia anglicana. (Cobbett, *Historia de la Reforma protestante en Inglaterra é Irlanda. Carta* IV.) Antes de esto, habían sido cerrados los monasterios y confiscados sus bienes, á consecuencia de una supuesta información cuyo valor es conocido. (Gasquet, O. S. B., *Henry VIII and the englisch monasteries*, Londres, 1 vol. in 8.°) El Cardenal Fisher y el Canciller Tomás Moro quisieron oponerse á la voluntad del Rey, pero hubieron de perecer á manos del verdugo. Juan Houghton, prior de la cartuja de Londres, fué descuartizado vivo. Me limito á citar algunos ejemplos, pero las ejecuciones llegaron á un número espantoso.

Digna hija de tal padre fué la Reina Isabel. Después de la tentativa infructuosa de Felipe II contra las costas de Inglaterra, Isabel, exasperada, no guardó moderación ninguna; el Duque de Norfolk fué decapitado, y todo sacerdote que celebrara el sacrificio de la Misa en el suelo de Inglaterra fué considerado como reo de muerte. No fué obstáculo para que se obligara á los católicos á frecuentar los templos anglicanos el que hubieran ellos manifestado un sincero patriotismo haciendo armas contra el rey de España. Muchos

se resistieron á cumplir aquella ley opresora, pero tuvieron que compensar su desobediencia pagando enormes multas, y si sus rentas no bastaban á satisfacerlas, vendíales el Gobierno los bienes. Ya no era inviolable su domicilio; á todas horas del día y, sobre todo, de la noche, estaban expuestas á ser invadidas sus casas y forzados sus muebles por los agentes del Gobierno, que buscaban en ellas á algún sacerdote, que por ventura creían hallarse allí escondido, ó algún objeto prohibido del culto católico. Por último, se creó un tribunal especial para vigilar las opiniones de todos los ciudadanos, sin distinción de clases, con facultades para aplicar á los delincuentes toda suerte de castigos, excepto la pena de muerte. (Cobbett, carta XII.)

Los jesuítas, especialmente, fueron perseguidos y condenados á muerte con terrible lujo de crueldad. Al Beato Edmundo Campian, estando todavía vivo, le fué arrancado el corazón por el verdugo.

Nadie estaba seguro del odio de Isabel, como pudo notarse muy bien cuando tocó subir al cadalso á la reina de Escocia, María Estuard.

No es de extrañar que la desesperación de algunos católicos escediera á los límites impuestos por la moral cristiana. Los católicos ingleses, que esperaban con ansiedad el advenimiento al trono de Jacobo I, sucesor de Isabel, vieron estrecharse el yugo que les había impuesto la tiranía de esta reina. Algunos se indignaron y resolvieron levantarse en armas después de haber hecho saltar al Rey y al Parlamento. "Hay, dice José de Maistre, suplicios muy justos, cuyos autores son, sin embargo, muy culpables". Estas palabras compendian el juicio que habría merecido la *conspiración de la pólvora*, si por desgracia se hubiera logrado el intento de los conspiradores. Pero fué descubierta, y este crimen hizo aún más precaria la situación de los católicos. (P. Prampain, *La conspiration des poudres*, dans la *Revue des questions historiques*, 1887.) El Código penal les quitó el derecho de dar su voto, les impuso doble tasa, además de la multa de veinte libras al mes, declaró nulo todo contrato suscrito por estos desdichados parias, y condenó al triple suplicio de la horca y de ser abiertos y descuartizados á los sacerdotes que, al pisar el territorio de Inglaterra, no apostataran en el término de tres días, y á todo el que se convirtiera ó convirtiera á otro al catolicismo. (Duval, *Le catholicisme et le protestantisme devant les faits*, págs. 279 y 280.)

Sin embargo, la exaltación religiosa producida por las predicaciones de los ministros calvinistas escoceses ocasionó el movimiento puritano, que derribó la monarquía anglicana é hizo perecer á Carlos I en el cadalso de Whitehall. En esta tormenta desapareció la Iglesia episcopal anglicana, y fué reemplazada por el sistema presbiteriano escocés. Carlos II la restableció en 1660, y la condición de los católicos se hizo todavía más dura por haber introducido el Parlamento el juramento del Test: todo católico que aspirase á desempeñar algún empleo civil ó militar, debía, ante todo, jurar que reconocía la autoridad suprema del Rey sobre la Iglesia. Con todo, Carlos II estaba bien dispuesto en favor de los católicos, los cuales esperaban mucho de su hermano y sucesor Jacobo II, cuando la revolución de 1668 vino á disipar sus esperanzas. El edicto de *tolerancia* de Guillermo de Orange prohibió el ejercicio público del culto católico, impidió á los católicos tener escuelas, y les prohibió desempeñar los cargos elevados de la nación.

Muy especialmente se encarnizó el protestantismo inglés contra la invencible Irlanda. Ningún sacerdote podía permanecer en este país sin inscribirse en un empadronamiento especial. Los que denunciaban á alguno, recibían grandes recompensas. Los matrimonios mixtos eran nulos, y el sacerdote que los bendecía era condenado á la horca. Por el contrario, al sacerdote que apostataba se le señalaba una pensión vitalicia de veinte libras esterlinas. Los católicos eran tratados como si fueran de otra raza inferior á la de los protestantes. Por ejemplo, el católico que explotaba una finca cuyos productos excedían en un tercio al precio del arrendamiento, podía ser lanzado por el protestante que solicitara tomar en arriendo la misma heredad. Si un ca-

tólico poseía un caballo cuyo valor excediera de cinco libras, estaba obligado á vendérselo al protestante que lo solicitara, siempre que éste le diera las cinco libras. Los caballos de los católicos eran requisados para el ejército, y además los católicos contribuían con doble cantidad á los gastos de la guerra. Cuando los herederos directos de un protestante eran católicos, pasaba la herencia al más próximo pariente protestante.

Pero esta tiranía, por dura que fuera, parecía muy soportable en comparación de la odiosa violación de la libertad de conciencia y de los derechos de la autoridad de los padres sobre sus hijos, violación cometida contra los irlandeses fieles. Los hijos de los católicos, por niños que fuesen, si, por ventura, manifestaban deseo de hacerse protestantes, eran separados de sus padres y entregados al más próximo pariente protestante. ¡A qué espantoso albur no exponía esta inicua ley la paz y la dicha de las familias católicas irlandesas! ¿Cómo era posible que huyeran de los lazos que se les tendían, y que resistieran á las seducciones niños de tierna edad, que no habían llegado al uso de la razón? Pero eran católicos irlandeses, y esto bastaba para que los protestantes de Inglaterra se creyeran en el derecho de atentar contra lo más sagrado, contra la más preciosa é imprescriptible libertad de aquellos desdichados. Tal era la tolerancia anglicana en Irlanda. (Duval, lug. cit., págs. 280-284.)

Sin embargo, importa notar siquiera, ya que es imposible decirlo todo, que Irlanda vió en el siglo XVII, después de estériles revoluciones en que intentó sacudir el yugo de hierro y sangre de Inglaterra, días de duelo más amargos y sombríos, en que los sacerdotes eran cazados como bestias feroces y los fieles tratados como sospechosos, lo mismo que en otro tiempo había tratado Domiciano á los cristianos y á los filósofos.

Lejos estoy de haber agotado la lúgubre é interminable serie de agravios inferidos á las poblaciones católicas por sus perseguidores los protestantes; nada he dicho de los hechos de Cristián III y de su consejero Bugenhagen en Dinamarca, ni de los procedimientos sumarísimos de Gustavo Wasa en Suecia, ni de las violencias cometidas por los protestantes holandeses. Pero los hechos indubitables que he referido bastan y sobran para demostrar la falsedad histórica de la tesis que atribuye á los protestantes el establecimiento de la tolerancia civil en materias religiosas. Más útil será consagrar el espacio que me resta á investigar el fundamento racional de la intolerancia protestante.

He aquí dónde está el vicio radical del sistema. La Iglesia católica enseña que ella es la única que posee la verdad religiosa absoluta, y que no es posible errar creyendo sus dogmas y adoptando su moral; resérvase el derecho de decidir acerca del sentido de los lugares dogmáticos y teológicos de la Sagrada Escritura, y prohibe la interpretación privada de estos lugares. Según esto, la Iglesia católica obró lógicamente entregando al brazo secular á aquellos de sus súbditos que se oponían obstinadamente á sus enseñanzas. Pero el protestantismo rechaza el principio de autoridad, y entrega en manos del libre examen y al audaz arbitrio de la exégesis personal el texto mismo de la Biblia, cuya soberanía proclama, y á la cual considera como fundamento de la fe. Niega el sentido que le han dado hombres de eminente santidad y profunda ciencia, muchos siglos antes del nacimiento de las herejías luterana y calvinista, y reconoce en cada uno de los fieles el derecho de discernir si la enseñanza de los ministros se conforma con la Sagrada Escritura, y al mismo tiempo confiere á los magistrados civiles el derecho contrario de decidir en último recurso en materias de fe. ¡Qué contradicción! ¿Cómo ha de maravillarnos que el sólo comprobar este vicio interno del protestantismo haya conducido á Papín á la Religión católica? Sorprendido por la oposición inconciliable que media entre la teoría del libre examen y la intolerancia práctica de los protestantes, este grande hombre, cuya alma era recta y sincera, se hizo á sí mismo el siguiente razonamiento: "Si es legítimo el principio de autoridad, al cual se atienen los protestantes para oprimir á los católicos, este

principio condena el nacimiento del protestantismo, porque los protestantes negaron la sumisión á la Iglesia católica; si es legítimo el principio del libre examen, que abrazaron desde su orígen, este principio basta para condenar los procedimientos autoritativos que han inventado para corregir los excesos: en verdad, se había tomado un camino que conducía á los mayores excesos de la impiedad„.

No se juzgue á los protestantes de otro tiempo por lo que son los de hoy día; al cabo de dos siglos, el racionalismo ha causado grandes estragos en sus filas, y la indiferencia ha venido á sustituir poco á poco á su antiguo fanatismo. Es cierto que el principio del libre examen les ha conducido á este término, que se deduce lógicamente de sus doctrinas; en este sentido el protestantismo ha sido indirectamente causa, ó, hablando con más claridad, una de las causas del establecimiento de la tolerancia religiosa. Pero adviértase que esta conclusión sólo se ha seguido gradualmente, y en proporción á la decadencia cada vez mayor de la fe cristiana en el protestantismo. En suma: la tolerancia, en el sentido que ahora se da á esta palabra, es, por lo menos en parte, el fruto de la descomposición doctrinal de la gran herejía del siglo XVI.

Consúltese *Janssen Geschichte des deutschen Volkes*, tomos II, III, IV y V; Dollinger, *Die Reformation, ihre innere Entwickelung und ihre Wirkungen.*, 3 vol.; Audin, *Histoire de Luther;* Audin, *Histoire de Calvin;* Maguin, *Histoire de l'etablissement de la Réforme à Genève;* Albert du Bois, *Catherine d'Aragon et les origines du schisme anglican;* Cobbett, *Cartas sobre la Historia de la Reforma;* Lingurd, *History of England* (traducida al francés); Gasquet, *Henri VIII and the english Monasteries;* Bellesheim, *Kirchengeschichte von Schottland;* De Beaumont, *L'Irlande;* P. Prampain, *La conspiration des poudres*, en la *Revue des questions historiques*, 1887; Edouard Herve, *Les origines de la crise irlandaise*, en la *Revue de deux mondes*, 1880; Duval, *Le catholicisme et le protestantisme devant les faits.*

JULES SOUBEN.

TOMÁS DE AQUINO. (*Doctrina de Santo*)—I. AUTORIDAD DE LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO EN LA IGLESIA.—Nació Santo Tomás de Aquino el año de 1225 ó 1226, en Rocca Secca, cerca de Aquino, hoy tierra de Labor, en Italia. A pesar de la oposición de su familia, entró en la Orden de Santo Domingo. Fué discípulo de Alberto Magno, en Colonia; desde allí se transladó á París, en cuya Universidad se graduó y enseñó con mucho renombre. Fué llamado á Italia por el Papa Urbano IV, y profesó la teología en Roma y otras ciudades á donde acompañó al Pontífice.

El 7 de Marzo de 1274 murió en la abadía de Fossa Nuova, cerca de Terracina, y fué canonizado por el Papa Juan XXII en 1313, y declarado Doctor de la Iglesia por Pío V en 1567.

Vivió santo Tomás en el siglo más floreciente de la Edad Media. Cuando se dedicó al estudio, parecía que todas las cosas estaban dispuestas para preparar la obra á que la Providencia le había destinado, porque desde principios del siglo XIII habían sido traducidas al latín la mayor parte de las obras de Aristóteles, de las cuales sólo era conocida hasta aquella sazón la *Lógica*, y muchas otras de filósofos árabes, con las cuales se fomentaron extraordinariamente los estudios. Alejandro de Hales y Alberto Magno habíanse dedicado á interpretar al filósofo griego á la luz del Evangelio.

También la Teología había sido objeto de importantes estudios. El siglo anterior había sido época de apasionadas contiendas. Todas las cuestiones de la ciencia sagrada las había abarcado Pedro Lombardo, formando una síntesis general en cuatro libros, donde hallábanse reunidas y coordinadas las sentencias de los Santos Padres y Doctores antiguos, obra comentada por todos los maestros de aquel tiempo.

A la sazón se hallaban reunidos en la Universidad de París los sabios más renombrados de aquel tiempo, y en torno de sus cátedras acudían discípulos de todas las naciones. Allí eran llevados multitud de libros, y el Rey san Luis ponía su biblioteca á disposición de las personas estudiosas.

Finalmente, dos nuevas Ordenes re-

ligiosas, la de san Francisco y la de santo Domingo, entonces en el apogeo de su fervor, aportaron nueva savia á las instituciones de aquel tiempo, y especialmente á las escuelas de la capital de Francia.

De todos estos recursos se aprovechó santo Tomás de Aquino. Dotado de genio enciclopédico, se apropió todos los conocimientos de su época, y terminó la obra que habían comenzado los sabios que le habían precedido.

Comentó á su vez la síntesis teológica de Pedro Lombardo; explicó varios libros de la Sagrada Escritura, y en especial, muchas epístolas de san Pablo; reunió en forma de comentarios en su *Catena aurea* las principales sentencias de los santos Padres acerca de los cuatro Evangelios, y estudió los dogmas en sus relaciones con la razón desde el punto de vista apologético en la *Suma contra los gentiles*. Después de esta preparación, escribió su obra principal, la *Suma teológica*.

La *Suma* es una síntesis luminosa de toda la doctrina católica, donde expuso la Teología según los principios de la tradición más sana, y donde resolvió todas las cuestiones filosóficas importantes de la manera más conforme á las enseñanzas de la fe. Esta obra es la que principalmente le ha merecido las hermosas palabras que en su elogio ha dicho el Papa León XIII, en la Encíclica *Aeterni Patris* del 4 de Agosto de 1879, apropiándose las del Cardenal Cayetano: "Por haber venerado Tomás de Aquino á los Doctores que le precedieron, ha heredado en cierto modo la inteligencia de todos ellos. Ha recogido sus doctrinas, como miembros dispersos de un mismo cuerpo; las ha reunido y expuesto con admirable orden, y las ha enriquecido tanto, que con justo título se le considera como defensor especial y honra de la Iglesia„. Hállase en su obra la síntesis más segura, más metódica, más precisa y más clara de la doctrina de las edades precedentes, y, por consiguiente, la expresión mas perfecta de la tradición conservada y desarrollada infaliblemente en el seno de la Iglesia. Este ilustre dominico fué, pues, necesariamente, el maestro de todos los teólogos y filósofos cristianos, el río en donde las edades posteriores vinieron á beber la doctrina tradicional de la Iglesia. Pero hay otra razón por la cual ha sido la *Suma* una como mina donde había de encontrarse, al menos en germen, la solución de las numerosas cuestiones que habían de surgir en el transcurso de los tiempos, y un como arsenal de donde habían de sacarse armas con que combatir contra toda suerte de errores y herejías; esta razón es el método que siguió el Doctor angélico. Este método consiste en referir las cuestiones todas á los primeros principios, y distinguir lo que corresponde á la razón, de lo que es propio de la fe. "El angélico Doctor, añade León XIII *(ibid.)*, considera las razones filosóficas en las razones y principios mismos de las cosas; y de aquí que la extensión de estas premisas y las innumerables verdades que contienen en germen, ofrecen á los maestros de las edades posteriores amplia materia de provechosa explicación en tiempo oportuno. Refutando, como refuta, los errores por este mismo procedimiento, consigue el doble resultado de rechazar él solo todos los de los tiempos anteriores, y de proporcionar armas invencibles con que expugnar y destruir los que sucesivamente habían de nacer. Además distinguió, como era justo, lo que era propio de la razón de lo que pertenece á la fe, y aunque uniéndolas entre sí con lazos de recíproca amistad, mantuvo los derechos de cada una y atendió á su dignidad de tal manera, que la razón, elevada en alas de Tomás hasta la cumbre del humano saber, apenas puede elevarse á más sublime altura, y la fe apenas puede esperar de la razón más eficaces y numerosos auxilios que los que obtuvo por santo Tomás„.

Así, la *Suma teológica* no tardó en ser tenida como la exposición más autorizada de las enseñanzas de la Iglesia. Muchos soberanos Pontífices, Clemente VI, Inocencio VI, Urbano V, Nicolás V, Pío V, Inocencio XII, Benedicto XIII, Clemente XII, Benedicto XIV, Pío IX, León XIII, han recomendado muy especialmente la doctrina del Angel de las Escuelas. De sus obras sacaron sus definiciones los Concilios ecuménicos de Lyon, de Viena, de Florencia y del Vaticano; lo mismo

hicieron los Padres del Concilio de Trento, quienes colocaron en aquella venerable asamblea la *Suma teológica* junto á la Biblia y la colección de decretos pontificios.

Nuestras antiguas Universidades católicas proclamaron al Doctor angélico como guía el más seguro de sus enseñanzas; y los Estatutos de la mayor parte de las Ordenes monásticas, los de los Dominicos, de los Benedictinos, de los Carmelitas, de los Agustinos, de los Jesuítas, obligan á sus miembros á estudiar sus obras y á asentir á sus opiniones.

Este acuerdo, moralmente unánime, da á Santo Tomás una autoridad extraordinaria. Las enseñanzas de la Iglesia son, en efecto, infalibles, no sólo cuando son definidas por las solemnes declaraciones de los Soberanos Pontífices, sino cuando nos son unánimemente propuestas por todos aquellos que son órganos é instrumentos de la Iglesia para la instrucción de sus hijos. Ahora bien; los testimonios que acabamos de citar, prueban que las doctrinas de santo Tomás, en su conjunto, no se apartan de las doctrinas de la Iglesia.

Mas no se sigue de aquí que todas las doctrinas de este santo Doctor se impongan á la fé de los fieles, sino que, como todos los puntos de su doctrina están ligados entre sí de manera que forman una unidad admirable, sería peligroso rechazar el conjunto de sus enseñanzas ó las diversas doctrinas que se refieren más directamente á los dogmas definidos y que se debe tratarlas con mucho respeto. La Iglesia ha dado, por consiguiente, gran autoridad con su conducta y sus elogios, no sólo á las doctrinas teológicas, sino á las filosóficas de santo Tomás, consideradas en su conjunto, y en general á todas las enseñanzas de este gran Doctor, que se relacionan íntimamente con las verdades reveladas.

II. Cargos dirigidos á la Iglesia á causa de su adhesión á las doctrinas de santo Tomás.—Varios han sido los cargos que se han dirigido á la Iglesia por causa de su adhesión á las doctrinas del Doctor Angélico.

Se ha acusado á la Iglesia de haber puesto obstáculos al progreso de la Filosofía y de las ciencias. Se la ha acusado de haber patrocinado una Filosofía defectuosa en opinión de muchos. Examinemos estos dos principales motivos de censura, y respondamos aquí á las acusaciones que se han dirigido contra la Iglesia.

Primer cargo. Es innegable, dicen, que la ciencia humana progresa y que ha extendido considerablemente sus dominios en filosofía, y, sobre todo, en las ciencias naturales desde el siglo XIII. ¿No será ponerle trabas y obstaculos, querer encerrarla en los límites trazados por santo Tomás, quien de manera alguna podía prever los admirables descubrimientos modernos?

Respuesta. La ciencia humana es innegable que progresa, pero este progreso no consiste en rechazar y olvidar las verdades ya adquiridas, basadas en sólidos fundamentos, sino en proseguir la obra comenzada y en proseguirla precisamente en todo aquello que contiene de sólido y bien establecido. ¿Qué adelantos se habrían alcanzado en Química ó en Física, si siempre se hubiera empezado á reconstruir el edificio científico, rechazando las verdades conocidas por Lawoisier ó por los sabios del siglo XVII, en vez de continuar sus investigaciones, corrigiendo aquellas cosas en que sus doctrinas no se conformaban con los nuevos descubrimientos?

Pues lo mismo sucede en Filosofía. Los puntos que santo Tomás ha establecido fundándolos en sólidas razones, nunca podrán ser objeto de demostración que pruebe su falsedad; y por esta razón la Iglesia recomienda que se conserve este precioso tesoro de verdades, y nos exhorta á que ampliemos los diversos conocimientos relativos á las varias ciencias profanas, y en particular á las ciencias filosóficas, y á que demostremos con nuevas investigaciones que la doctrina de santo Tomás está de acuerdo con las ciencias nacidas y desarrolladas después del siglo XIII. Pero no nos impone la obligación de asentir á todas las doctrinas menos importantes fundadas en las razones más ó menos sólidas de los escolásticos, y que no forman parte del fondo común que se relaciona con las verdades reveladas. He aquí cómo se

expresa á este propósito León XIII en su Encíclica *Æterni Patris*:

..."Si algún punto fuera por los Doctores escolásticos ó investigado con nimia sutileza, ó enseñado con poca madurez; si alguna cosa resulta menos conforme con las doctrinas dadas á luz en época posterior, ó de cualquier otro modo improbable, no es, en modo alguno nuestro ánimo proponerlo á nuestra edad como digno de imitación„.

Fácil es comprender con tales reservas cuán útiles pueden ser al progreso de la Filosofía y de las ciencias, las recomendaciones de la Iglesia. La experiencia nos enseña, en efecto, que la Filosofía ha venido á perder su influencia, y á ser objeto de descrédito porque ha roto con toda tradición, y que habiéndose multiplicado en todas las cuestiones, aun en las materias más claras y fundamentales, las soluciones contradictorias, han buscado asilo las gentes en el excepticismo y en el desprecio de toda Filosofía. Por tanto, es de todo punto necesario que nos apoyemos en fundamentos inquebrantables para demostrar la existencia y los atributos de Dios, la espiritualidad y la inmortalidad del alma, la razón de nuestros deberes y obligaciones. Estos fundamentos se hallan en las obras de santo Tomás tan bien asentados, que desafían á todas las fuerzas que puedan combatirlos. Ninguno de los descubrimientos posteriores al siglo XIII puede mudar sus demostraciones, ni modificar en el fondo su exposición, pues poseía todos los elementos necesarios para resolver estos grandes problemas. Es, pues, evidente la necesidad de partir de los principios sentados por él, y que no hay motivos algunos para prescindir de ellos.

La conducta de la Iglesia respecto de la Filosofía del santo Doctor no pone, pues, ninguna traba á las investigaciones del ingenio humano, antes le ayuda á caminar en la vía del verdadero progreso.

Segundo cargo. La doctrina de Santo Tomas está expresada en un lenguaje incomprensible para muchos filósofos. Según otros, es demasiado sutil. Añádase que el Santo ha tratado muchas cuestiones odiosas, y que no tienen transcendencia ninguna, y que ha dejado sin resolver problemas importantes que hoy día excitan extraordinariamente nuestra atención.

Respuesta. Es cierto que santo Tomás se sirve de fórmulas técnicas que sólo comprenden aquellos que están iniciados en su estudio; y que para exponer su doctrina al común de los fieles, para vulgarizarla, por decirlo así, es preciso despejarla de esta terminología y traducirla á un lenguaje que esté al alcance de todos. Pero antes de vulgarizar una ciencia, es necesario aprenderla y comprenderla. Ahora bien; las fórmulas claras y profundas, las distinciones precisas de que se sirvió santo Tomás, son casi indispensables para penetrar en el fondo de su doctrina. La Medicina, la Química, todas las ciencias tienen su lenguaje propio, que los profanos no entienden, pero que por su concisión es de maravillosa claridad para los médicos, para los químicos y para los que se dedican respectivamente á las ciencias. Esto mismo sucede con las fórmulas de santo Tomás á los filósofos que han comprendido su sentido.

Respecto al cargo que se le hace por los que dicen que su doctrina es excesivamente sutil, diremos que es más profunda que sutil cuando se la estudia en el texto mismo del Angel de las Escuelas. Por otra parte, ¿qué Filosofía no es sutil, y más que la de santo Tomás, cuando estudia á fondo los problemas que él examinó?

Es cierto que santo Tomás se detuvo en diversas cuestiones que ya no tienen el interés que tuvieron en su tiempo, y que ahora hay cuestiones muy importantes de las cuales no trató el santo Doctor. Esto es resultado inevitable del proceso del espíritu humano; pero no hay obligación de sacar á luz aquellos artículos que ahora no ofrecen interés ó utilidad; y como las cuestiones contemporáneas se refieren á los principios fundamentales que tan sólidamente estableció el Angel de las Escuelas, y como es preciso resolver esas cuestiones en harmonía con el conjunto de doctrinas de la sana Filosofía, ¿cómo no han de encontrarse en santo Tomás los elementos de estas soluciones?

Tercer cargo. Ciertos filósofos acu-

san á santo Tomás de haber sacrificado las nobles doctrinas de Platon, tan admiradas de los Santos Padres, y en especial de san Agustín, y de haber seguido muy servilmente á Aristóteles. Otros, por el contrario, dicen, que mudó el carácter de la Filosofía aristotélica, introduciendo en ella las teorías de Platon. Ambos cargos se destruyen mutuamente. Lo que hay de cierto es que las doctrinas más hermosas de Platon penenetraron en la *Suma* por conducto de san Agustín, y que adhiriéndose á las doctrinas de Aristóteles, las completó y las corrigió en lo que no se conformaban bien con el dogma cristiano. La Filosofía de santo Tomás, lo mismo que la de san Agustín, es Filosofía cristiana, con la diferencia que san Agustín la expuso sirviéndose del cuadro trazado por Platon, mientras que el Doctor Angélico se sirvió de los cuadros trazados por Aristóteles.

Podríamos examinar aquí el cargo que se ha hecho á la Iglesia de haber rechazado y después patrocinado la Filosofía de Aristóteles; pero bastará notar que la Iglesia nunca varía el fondo de su doctrina. Si no siempre ha mirado de la misma manera las teorías de este filósofo, ha sido porque sus comentadores las han interpretado dándoles sentidos opuestos entre sí. Así, aunque santo Tomás y Averroes intentaron comentar é interpretar á Aristóteles, recomienda las obras de santo Tomás y condena las de Averroes, en lo cual no hay contradicción ninguna, porque las exposiciones de ambos comentadores se contradicen la una á la otra en puntos capitales.

Quinto cargo. Muchas teorías y de las más importantes de santo Tomás han sido objeto de rudos ataques: ha sido tachada de sensualista su doctrina acerca del origen del conocimiento, de fatalista en la del libre albedrío, y se le ha acusado de que sacrifica los derechos de la personalidad en la del principio de individuación. Pero estos cargos no los hacen los que han estudiado á fondo su doctrina. Fácil nos sería demostrar la injusticia con que se le dirigen, pero esta demostración nos conduciría á un estudio que exclusivamente pertenece á la Filosofía. Hay algunas teorías de santo Tomás que hoy día gozan de poco favor, fuera del círculo de sus discípulos; pero todo el que las estudie no podrá menos de convenir en que se fundan en razones graves. No debe olvidarse que por más que el Doctor Angélico haya resuelto con mucha claridad los principales problemas de la Filosofía, no estaba en su mano mudar la naturaleza de las cuestiones y poner en claro puntos que nunca ha podido saber con entera certeza la razón humana.

J. M. A. Vacant.

TORQUEMADA (*Tomás de*).—Nació en Valladolid el año 1420; después de haber entrado en la Orden de Santo Domingo, fué nombrado, en 1482, auxiliar del Tribunal de la Inquisición de Sevilla, y al año siguiente, á instancias de Fernando é Isabel, elevado al cargo de gran Inquisidor de Castilla y Aragón. Organizó la Inquisición española, creó muchos tribunales y publicó sus estatutos. Fué censurado varias veces por causa del rigor con que procedía, y si no hubiera sido por el apoyo que le prestaron los Reyes Católicos, lo habría depuesto el Papa Alejandro VI, quien, en 1494, le designó á tres Obispos para que le sirviesen de coadjutores. Torquemada murió en Avila el 16 de Septiembre de 1498.

Llorente ha sostenido que, en el espacio que transcurrió desde el año de 1483 hasta el 1498, Torquemada hizo quemar á ocho mil ochocientas personas. Este cálculo ha sido reproducido por varios autores, especialmente por Amador de los Ríos, el cual manifiesta, sin embargo, algunas dudas acerca de su exactitud (*Historia de las Indias de España y Portugal*, tomo III, págs. 492 y 493), y por el *impudente plagiario*, que con tan poco reparo ha copiado la importante obra de Amador de los Ríos. (Melgares Marín, *Procedimientos de la Inquisición*, tomo I, pág. 158). Hállase este mismo cálculo en ediciones de obras clásicas (Consúltese en la *Histoire de la révolte des Pays-Bas contre la domination espagnole*, de Schiller, una nota de M. Lange, encargado de las conferencias en la Facultad de letras de París, pág. 448). Si por el contrario consultamos á los historiadores

contemporáneos de Torquemada, Lucio Marineo Sículo (*De rebus Hispaniae memorabilibus*, apud Schott, *Hispania illustrata*, tomo I, pág. 483), Hernán del Pulgar (*Corónica de D. Fernando y doña Isabel*, pág. 137), Andrés Bernáldez (*Historia de los Reyes Católicos*, pág. 102), vemos que estas ocho mil ochocientas víctimas quedan reducidas á unas dos mil. Mariana admite esta cifra (*De rebus Hispaniae* lib. XXIV, cap. XVII), y la refiere expresamente á la época en que Torquemada desempeñó el cargo de Inquisidor general.

He aquí como procede Llorente. En primer lugar refiere estas dos mil ejecuciones al año 1481, es decir, á un período de tiempo anterior á la admisión de Torquemada en el Tribunal de Sevilla, y después falsifica un pasaje de la *Crónica* de Bernáldez, el cual refiere que desde el año 1481 hasta el fin de 1488 hubo más de setecientas ejecuciones en Sevilla. Este texto concreto de un contemporáneo, favorable á la Inquisición y al rigor de sus procedimientos, destruye el aserto de Llorente. ¿Qué hace este autor? Modifica la fecha de 1481 dada por Bernáldez, y la convierte en 1482; y por este medio deja en claro el 1481 para atribuirle las dos mil víctimas que en ese año ha descubierto la crítica perspicaz de Llorente. Cuando se publicó la *Historia crítica de la Inquisición*, estaba todavía inédita la *Crónica* de Bernáldez. Después se le hizo á Llorente la mala partida de publicarla (Granada, 2 vol., 1856).

Pero sigamos hasta el fin. Como el número anual de víctimas, continúa Llorente, era en Sevilla de cuatrocientas veintiocho próximamente, es de suponer que los tres tribunales provinciales, cuya actividad era ciertamente menor, condenaran á cuarenta y cuatro personas cada uno. Después se formaron ocho tribunales complementarios, y á cada uno de ellos les asigna Llorente el mismo número de víctimas todos los años. Poco le importaba que en Castilla hubiese cinco veces más judíos que en Aragón, y que fuera, por consiguiente, mucho mayor el número de judaizantes. A pesar de esto, atribuye el mismo número de víctimas á los tribunales de Aragón. Poco le importa que Torquemada se distinguiera por su rigor, y Cisneros por su benignidad, hasta el punto que el mismo Llorente no puede citar una sola sentencia de muerte en los diez años que duró la administración de este gran Cardenal; poco le importa que la jurisdicción de Torquemada se extendiera á Castilla y Aragón, mientras que la de Cisneros estaba restringida á Castilla solamente, ni atribuye al Cardenal las *supuestas* sentencias condenatorias de los doce tribunales que entonces había. Vemos, pues, que la Historia que tan acusada es á veces de parcialidad, da pruebas de notable imparcialidad, y que sostiene con mano firme en el fiel la balanza entre Castilla y Aragón, entre Torquemada y Cisneros.

Todo esto que acabamos de decir ha sido después claramente demostrado, así por los historiadores católicos como por los protestantes. El mismo Prescott, tan desfavorable á la Inquisición española, advierte que hay que desconfiar de Llorente, quien admite con suma ligereza los datos más inverosímiles. Oscar Peschel considera las cifras de Llorente como "cálculo frívolo de probabilidad„. Mons. Hefele y el P. Gams han refutado uno por uno, con gran precisión crítica, sus asertos erróneos. Sin embargo, el error es tenaz, y los verdaderos historiadores no deben dejar de combatir aquellos asertos que los escritores parciales no cesan de propagar. Para apreciar la conducta de Torquemada es necesario referirse á los artículos que tratan de *Inquisición*.

Consúltese *Hefele*, *Histoire du Cardinal Ximénès*, págs. 269-272, 288-302. *Gams*, *Hirchengeschichte von Spanien*, tomo III, II Abtheil, págs. 22-25, 43, 51, 54-56, 68-76. *Oscar Peschel*, *Das Zeitalter der Entdeckungen*, 4858, página 151. *Manreubrecher. Studien und Skizzen zur Reformations Geschichte*, 1874, págs. 17 y 18.

JULES SOUBEN.

TRANSFORMISMO. — Designase con este nombre á la doctrina según la cual todas las especies, así animales como vegetales que ahora existen, proceden de otras más antiguas, y éstas á su vez de algunos tipos primitivos ó de uno sólo. También se llama á esta doctrina teoría de la *evolución*, y á sus

partidarios se les designa indistintamente con los nombres de *transformistas* ó *evolucionistas*. Esta última palabra tiene, sin embargo, una significación algo más extensa que la otra, pues conviene así á la naturaleza orgánica como á la inorgánica, y supone en ambas un progreso casi incesante, progreso que el término *transformismo* no expresa necesariamente.

El éxito del transformismo es de fecha reciente, pues ha resultado de su última forma el *darwinismo*. (Véase esta palabra.) Sin embargo, la idea es antigua. De Maillet y Robinet expusieron en el siglo pasado, acerca del orígen de los seres, sistemas á los cuales convendría muy bien este nombre. Lamarck, los dos Geoffroy-Saint-Hilaire, Bory de Saint-Vincent, M. Naudin, en época posterior, han tratado igualmente de explicar, si no el orígen primero de la vida, la aparición sucesiva de las especies sin la intervención sobrenatural. Verdad es que no pueden entenderse acerca del cómo y del por qué de esta aparición. Para Lamarck la causa de las transformaciones es la voluntad. El caracol, por ejemplo, tiene tentáculos, porque experimenta la necesidad de ellos para palpar los cuerpos que hay en torno suyo. Esteban Geoffroy-Saint-Hilaire niega la posibilidad de este género de modificaciones, y pone en su lugar variaciones bruscas, producidas principalmente al principio de la vida de cada individuo durante el curso de su vida uterina.

Las otras teorías transformistas difieren igualmente entre sí. Esta diversidad entre los autores de la evolución es la primera objeción que puede presentarse á la teoría transformista. Si esta doctrina se impusiera, como afirman sus partidarios, si tuviera su razón de ser en la naturaleza misma de las cosas, sería extraño que ningún naturalista estuviera de acuerdo con los demás acerca de esta doctrina.

La verdad es que el transformismo se funda todo él en hipótesis y conjeturas; la boga que ha llegado á alcanzar este sistema no podría explicarse en época como la nuestra, de positivismo y de ciencia experimental, si el racionalismo no necesitara de él para explicar el desarrollo de la vida sin tener que acudir al milagro. Porque es indudable que las especies actuales, ó se derivan naturalmente de especies antiguas, y éstas de uno ó de muchos tipos rudimentarios, ó han sido criadas, pues nadie se atreve hoy día á invocar la generación espontánea para explicar su aparición; pero la palabra creación, con sólo ser nombrada, subleva á los racionalistas.

Es, pues, preciso declararse partidario de una ó de otra doctrina, escoger entre el transformismo, sea cual fuere su forma, y el *creacionismo*, es decir, la antigua doctrina, que atribuye sencillamente al Criador el orígen de las diferentes especies animales y vegetales, sin entrar en más explicaciones acerca del modo como intervino la Omnipotencia divina.

¿Cuál de los dos campos alcanzará la victoria?

Si hubiéramos de juzgar por el número y la naturaleza de publicaciones que se han sucedido de treinta años acá acerca de esta materia, creeríamos que la ventaja está de parte de los transformistas, pues á este campo pertenecen la mayor parte de sus autores, si bien debemos notar que no pertenecen á las clases elevadas de la ciencia. Nuestras eminencias científicas se mantienen en actitud reservada, desconfiada y casi desdeñosa respecto de un sistema que no halla confirmación suficiente en los hechos para adquirir derecho de ciudadanía en la Academia. La escuela transformista recluta adeptos casi únicamente entre los sabios de segunda y tercera fila.

Contribuye á envenenar el debate el haber convertido en cuestión de ortodoxia á una cuestión enteramente científica, como si el principio de la evolución fuese absolutamente inconciliable é incompatible con la fe religiosa.

Sin embargo, no han dejado de protestar desde hace mucho tiempo voces autorizadas contra esta confusión, que no puede menos de ser perjudicial á la Religión y á la ciencia. En 1873, observaba el Reverendo Padre de Valroger, combatiendo en un libro que no ha perdido nada de su oportunidad, la teoría transformista rejuvenecida por Darwin, que "la hipótesis que atribuye la multiplicación de las especies á trans-

formaciones divergentes, podría conciliarse con el texto del Génesis y con la tradición católica„. (*La Genèse des espèces,* p. 32.)

Esta misma observación la hallamos en apologistas más recientes, cuya ortodoxia es igualmente indiscutible. El Abate Arduin, en *La Religion en face de la science* (tomo III, p. 425), el Reverendo P. Delsaux, de la Compañía de Jesús, en un sabio opúsculo acerca de Tyndall (p. 61), el Canónigo Duilhé de Saint-Projet en su *Apologie scientifique de la foi chrétiene*, han declarado muy terminantemente, de acuerdo con otros sabios, como Isidoro Geoffroy Saint-Hilaire, M. Albert Gaudry y M. Naudin, del Instituto, que la Religión deja á las ciencias naturales en plena libertad para explicar científicamente el orígen de los seres. "¿Qué prescribe la fe—dice uno de ellos, M. Duilhé de Saint-Projet—respecto del desarrollo de los seres orgánicos y de las manifestaciones sucesivas de la vida sobre la tierra?... Nada.„ (p. 235). La prueba de que el transformismo no es incompatible con la ortodoxia—añade por otra parte el mismo autor—(pág. 276), es que tuvo representantes en la Edad Media. "Alberto Magno lo admite substancialmente en el reino vegetal„. Santo Tomás y su escuela profesaban una doctrina que tiene alguna analogía con ésta enseñando que el embrión humano pertenece sucesivamente á los dos reinos inferiores antes de ser dotado del alma espiritual, mediante la cual es hombre.

Más lejos todavía llega el Revdo. Padre Delsaux, pues no oculta sus simpatías personales al transformismo, considerado como modo de crea ción "La teoría de la evolución, tomada en su acepción general, siempre ha tenido irresistible atractivo para mí. Si fuera verdadera esta teoria, se conformaría mejor que la doctrina más sencilla de las creaciones sucesivas con la idea que tengo de la sabiduría y de la omnipotencia divina. ¿No vemos, por ventura, la evolución de los mundos en la Astronomía, y la evolución, ó por lo menos la transformación, de las fuerzas en Física?„ (*Les dérniers Écrits philosophiques* de M. Tyndall, pág. 61).

Es muy legítima la desconfianza que esta doctrina ha inspirado á los católicos, que veían el entusiasmo con que la han recibido los ateos y materialistas; pero no debe moverlos á ser injustos respecto de ella. En efecto; dejando aparte el origen del hombre, no hay desacuerdo entre el dogma y la doctrina transformista, supuesto que se considera el transformismo como un modo de creación, según lo consideran muchos de sus partidarios.

En realidad, la distancia que separa al antiguo sistema del nuevo, al *creacionismo* del *evolucionismo*, no es tan grande como á primera vista parece. Puestos en el caso de precisar la manera de concebir la intervención divina en el hecho de la aparición de los seres, los creacionistas se ven casi obligados á reconocer que verosímilmente la mayor parte de las especies han debido nacer de otras especies anteriores, ya mediante la intervención directa de Dios, ya en virtud de una ley impuesta originariamente por el mismo Dios. De no ser así, habría que creer que Dios ha criado todos los seres en el estado adulto, y que habría repetido este acto centenares de millares de veces, puesto que existen centenares de millares de especies. Pero esta manera de obrar parece poco conforme con los caminos ordinarios de la Providencia, que en vez de obrar por medio de milagros hace intervenir habitualmente á las causas segundas y recurre á los medios más sencillos para realizar sus fines, como nos lo demuestra la historia del mundo inorgánico, hoy día casi conocida.

Respecto á los transformistas, aunque no admiten la intervención divina en la formación de cada nueva especie, si son sinceros tienen que confesar, por lo menos, que la aparición de la primera ó de las primeras especies de donde se derivan las demás no puede explicarse sin su concurso; porque, como ya hemos dicho, la inverosímil hipótesis de la generación espontánea, á la cual combate desde hace largo tiempo la sana filosofía, está en formal contradicción con la observación y la experiencia. La hipótesis transformista conduce, pues, lo mismo que la doctrina creacionista, necesariamente á Dios si bien conduce á Él menos directamente, pues en el transformismo se atribu-

ye una parte mucho mayor á la acción de las leyes de la naturaleza.

Hay que reconocer que no todos los apologistas participan de estas ideas, pues algunos consideran que los cristianos no deben adherirse al transformismo, porque esta doctrina es contraria á las palabras de la Escritura: "La insistencia con que Moisés nos muestra á Dios criador de todas las cosas, *cada una según su especie* —dice el Abate Lavaud de Lestrade—prueba que las especies han sido verosimilmente criadas en su origen en el estado actual, y que no se derivan unas de otras„.

Nosotros no podemos asentir á esta opinión. En primer lugar, la palabra *especie* no tiene en la Biblia el sentido estricto que le atribuyen los naturalistas; más bien significa una categoría de seres cualesquiera, y corresponde á las palabras *clase*, *género*, *variedad*, lo mismo que á la especie propiamente dicha. En segundo lugar, el objeto que se propuso el historiador sagrado fué dejar bien sentado que todos los seres son obra *mediata* ó *inmediata* de Dios; y cuando habla de especies se refiere en todo caso á las que le rodean, y no á las que aparecieron desde el principio. No es, pues, exacto que la Biblia dice que Dios "crió los seres cada uno según su especie„.

En realidad, nos muestra vegetales produciendo frutos, cada uno según su especie, y al mar y á la tierra poblándose de animales de varias especies, según el elemento donde habían de vivir. Pero hay aquí una diferencia de sentido, cuya importancia conocerán todos.

El argumento contrario tiene el defecto de probar demasiado; pues conduciría á admitir que todas las especies vegetales y animales, así vivientes como fósiles, han sido criadas en tres veces y desde el principio: el tercer día *todos* los vegetales; el quinto día *todos* los animales acuáticos y las aves; el sexto *todos* los animales terrestres. Pero la geología nos muestra las cosas de otra manera. El reino vegetal se desarrolló, desde la época *primaria* al fin de los tiempos geológicos, hasta el punto que ninguna de las plantas actuales existía en la época primaria. Los animales acuáticos que pueblan ahora nuestros mares y ríos, difieren por completo de los de la época *secundaria*, que fué la de su gran manifestación y que corresponde al quinto día del Génesis. Por último, la fauna terrestre, aunque más moderna que la acuática, se ha modificado muchas veces desde su primera aparición hasta nuestros días. Se puede, pues, afirmar que la mayor parte de las especies actuales, si fueron inmediatamente criadas por Dios, no lo fueron en el día que les asigna la Biblia. Esta es la prueba, á nuestro entender, de que las palabras de la Biblia no deben tomarse en el sentido demasiado literal y técnico que les atribuye M. Lavaud de Lestrade.

No intento sostener con M. Naudin (*Revue scientifique*, 6 de Marzo de 1875), que la cosmogonía de la Biblia es desde el principio hasta el fin una teoría evolucionista, y que Moisés ha sido antecesor de Lamarck, de Darwin y de todos los evolucionistas modernos; pero puede decirse que el texto sagrado favorece á los ojos de algunos la tesis transformista, entendida en un sentido espiritualista. Es de notar que la palabra criar (barah), solo se emplea tres veces en el capítulo primero del Génesis: primero, en el versículo 1.º para para explicar el origen de la materia; después, en el 21, donde se trata de la primera aparición de los animales; y, finalmente, en el 27, donde se habla del hombre. Parece que el escritor sagrado, sirviéndose en todo lo demás del verbo hacer, quiso deliberadamente restringir la intervención directa de la divinidad á estas tres obras, para cuya ejecución la sana filosofía exige un acto creador.

Pero no insistamos más sobre este asunto, que nos conduciría demasiado lejos. Solo notaremos, por vía de conclusión de las consideraciones que acabamos de hacer, que la Biblia deja en la misma libertad á los transformistas que á los partidarios de las creaciones sucesivas. Por lo tanto, sentimos que se apoyen en ella los defensores de uno y de otro sistema, porque cuando no es enteramente esplícita, como creemos que sucede en este caso, el que se sirve de ella invocando su autoridad para defender sus propias teorías la compromete, y compromete á la causa de la Re-

ligión, cuyo sostén es la misma Biblia.

Sentados estos preliminares, fácil es comprender que estamos en completa libertad para escoger entre una y otra teoría, y acaso se crea nuestra sinceridad cuando critiquemos los argumentos que los transformistas aducen en apoyo de su tesis.

Para apreciar el valor de estos argumentos, bastará analizar brevemente un concienzudo artículo que un sabio poco sospechoso, Mr. Contejean, ha dedicado á esta cuestión (*Revue scientifique*, 30 de Abril de 1881). Mr. Contejean es libre pensador; niega la existencia de Dios; no cree los milagros; atribuye la primera manifestación de la vida á "combinaciones orgánicas„, y se declara partidario de la doctrina transformista. Debe, pues, ser creído cuando afirma que esta teoría carece de pruebas. Esperamos que las censuras que dirige contra esta doctrina, adquieran, saliendo de su pluma, elocuencia suficiente para convencer á todo el que no participe de las preocupaciones de este autor contra la hipótesis de la creación.

De dos clases son los argumentos que invocan los transformistas: los unos consisten en ejemplos de transformaciones; los otros son simples hipótesis.

Los ejemplos de transformaciones citados por Darwin son muy numerosos; "pero ninguno demuestra que una se haya convertido en otra, ó, por lo menos, ninguno señala transformación alguna que se haya terminado en un tipo diferente de aquel que sirvió de punto de partida, de suerte que los naturalistas al describirlo lo consideren como una especie legítima distinta de la primera.

„Síguese de aquí que nunca ha podido hallarse transformación semejante; porque si se hubiera hallado, los transformistas habrían bebido los vientos por publicar un hecho de tanta importancia. No es esto negar que son muy interesantes los experimentos de los transformistas respecto de las modificaciones de las razas y de las variedades, y que nos han enseñado muchos detalles; pero no hay prueba ninguna en favor de su doctrina; ni siquiera hay cosa alguna nueva y verdaderamente instructiva. Antes se sabía que las variedades que pueden darse en ciertas especies son tan importantes, que las razas procedentes de un mismo tipo específico difieren entre sí, en todos conceptos, mucho más que lo que se diferencian especies distintas bien caracterizadas. Por ejemplo, la diferencia orgánica entre el lebrel y el dogo es mucho mayor que la que media entre el perro y el lobo, entre el caballo y el asno.

„También es cosa sabida que las variedades se producen igualmente entre las especies salvajes, lo cual contribuye á hacer casi inextricable la sinonimia de ciertos géneros, como sucede, por ejemplo, en los rosales, en que casi no se sabe cuál es el tipo específico. Pero aún no se ha visto la prueba de la metamorfosis de una especie en otra; y mientras no se produzca esta metamorfosis, no prueban nada asolutamente en favor de la doctrina transformista los innumerables ejemplos de transformaciones aducidos hasta aquí„.

Con la misma severidad juzga monsieur Contejean las hipótesis, pues dice sinceramente la verdad. "Las hipótesis —dice—son muy numerosas, y dejan campo libre para dar rienda suelta á la imaginación„. Sólo examina las conocidas, á saber: la adaptación al medio; la lucha por la vida; la selección natural; las transformaciones del ser en estado embrionario, los órganos-testigos y los fenómenos de atavismo.

La adaptación al medio consiste en el hecho, verdadero en cierta medida, de que todo ser viviente experimenta en sus órganos cierta modificación que está en harmonía con las variaciones de las circunstancias que le rodean. Por eso los caballos y los perros, cuando son transportados á regiones boreales se visten de una piel más espesa, que los defiende del frío excesivo de aquellas comarcas, y por eso ciertos batráceos que viven en lagos subterráneos, han perdido el órgano de la vista, pues no la necesitan. Estos hechos y otros semejantes no pueden negarse; pero las modificaciones orgánicas que experimentan no pueden nunca constituir formas tan diferentes que merezcan el nombre de especies. "Jamás han producido otra cosa sino razas y varie-

dades que vuelven al tipo tan pronto como vuelven á darse las condiciones primitivas.„

La lucha por la vida (véase la palabra *Darwinismo*) es de mucha importancia en la nueva doctrina transformista. Esta hipótesis, que á tantas imaginaciones ha seducido, no tiene, según observa el autor, la importancia que se le ha atribuído. Es cosa cierta, en tesis general, que los seres más fuertes destruyen á los más débiles. Esta lucha es necesaria para impedir la excesiva multiplicación de seres que de otro modo llenarían la tierra; pero no por eso se transforma el individuo vencedor. Éste ni siquiera tendría motivo para continuar la lucha, á menos que no se supusiera la existencia de otras causas de combate, en el cual tendería á modificar siempre los mismos órganos. "Pero ¡cuántas hipótesis para llegar á un resultado tan controvertible! Nada prueba, en efecto, que el animal mejor dotado llegara á ser tronco de otra especie; nada muestra que, mediante alianzas necesarias con indivíduos normales, los seres que se originen de ellas no han de volver por completo al tipo primitivo, aunque, por ventura, se hubieran apartado mucho de él„. Por otra parte, aun suponiendo que pudieran hacerse estas metamorfosis, nunca llegarán los seres en que se realizan á constituir un nuevo orden específico.

La selección natural resulta de la lucha por la existencia; porque si en esta lucha salen vencedores los más fuertes, claro es que habrá más probabilidad de que éstos procreen una descendencia duradera. Mas no hay que esperar de la selección natural, cuando los cruzamientos se hacen al azar, los mismos efectos que de la selección artificial, en que interviene el hombre escogiendo los individuos que han de servir para la reproducción. Sin embargo, la selección artificial sólo produce variedades y razas. ¿Cómo ha de ser la natural origen de nuevas formas específicas? Es, pues, de extrañar el entusiasmo con que ha sido acogida esta hipótesis, en la cual se ha visto una manifestación propia de un genio.

Obsérvase, en cuarto lugar, que todo animal de orden superior, el hombre mismo, pasa antes de nacer por estados análogos á los que representan animales inferiores; que es sucesivamente zoófito, pez, batracio y reptil. Estas fases del estado de embrión han sido puestas en duda hasta por naturalistas transformistas: "En ninguna fase de su desarrollo, ha dicho uno de ellos, M. Edmundo Perier, es el embrión humano verdadero pez, ni en los períodos más avanzados es tampoco reptil ó pájaro.„ *(La Philosophie zoologique avant Darwin.)*

Supongamos, no obstante, que estos estados se suceden con la distinción que se les atribuye, y que los seres que ocupan los grados inferiores de la escala zoológica no se diferencian de sus hermanos los de las más elevadas, sino porque han sido interrumpidos en su desarrollo. ¿De qué serviría esta suposición á la tesis transformista? Dígasenos además, por qué ciertos tipos han progresado mientras que otros han permanecido estacionarios; por qué hay todavía medusas, y aun peces y reptiles.

No falta quien diga que las metamorfosis embrionarias demuestran por analogía la transformación de los adultos; pero, "también se puede objetar, en nombre de la analogía, que estos hechos demuestran á lo más la unidad de plan y de analogía. Esta unidad se explica, por otra parte, por las leyes que rigen á la materia orgánica, así como á la materia inerte. Si los elementos químicos se combinan siempre en proporciones definidas, si las innumerables formas cristalinas de ciertas especies minerales corresponden siempre á un mismo sistema y no son lanzados al azar en moles desemejantes, es natural que las formas y los órganos todavía más complicados de los seres vivientes, se refieran los unos á los otros y constituyan un conjunto harmónico, sea cual fuere la razón primera del orden establecido.„

La misma observación se aplica á los rudimentos de órganos que hay en ciertos animales, á los que los transformistas han denominado *órganos testigos*, porque, según ellos, son restos y como testigos de la existencia de órganos más desarrollados y de verdadera utilidad que poseían los antecesores. Por ejemplo, en el casco del caballo se ob-

servan dos huesecitos en forma de estiletes, ocultos bajo la piel. Si hubiéramos de creer á los transformistas, esos huesecitos los tiene de sus antecesores fósiles el anchitherium y el paleotherium, en los cuales formaban metacarpos ó verdaderos dedos. "¿Pero no es esto ir muy de prisa y muy lejos? observa con razón M. Contejean. ¿Por ventura, no demuestran asimismo la unidad de plan los órganos testigos? Si existen órganos de este género bien caracterizados, son las mamelas atrofiadas é inútiles de los machos; ¿y quién se atreverá á sostener que en algún tiempo los machos han sido hembras?„

Sucede á veces que un animal, sea cualquiera la serie zoológica á que pertenezca, reproduce de un modo inopinado los rasgos de alguno de sus antecesores, del cual le separan muchas generaciones; esto se conoce con el nombre de caso de *atavismo*. De este modo se ha querido explicar, es decir, por filiación y herencia, ciertos supuestos rasgos de semejanza que ofrecen algunos animales, el mamífero por ejemplo, con los de especies de un orden inferior, como los reptiles y peces. ¿Pero no es, por ventura, esto, salirse de los límites de la legítima inducción? "Lo mismo que los argumentos fundados en el estado embrionario y en los órganos testigos, los que los transformistas fundan en el atavismo, y las monstruosidades, no son razonablemente admisibles, pues los hechos que alegan son exclusivamente variedades de una misma especie. En todos los demás casos denotan más bien la unidad de plan. En efecto: se admitirá sin trabajo que las modificaciones accidentales de los individuos se refieren principalmente á la manera de ser más común del grupo á que pertenecen. Es natural que el caballo y el asno tengan alguna vez las patas rayadas, pues salvo el caballo, todas las especies del género *Equus* son rayados de diversas maneras; pero esto no prueba de ningún modo que tengan un antecesor común á todos, de piel rayada.„

En suma, no hay necesidad de demostrar que las hipótesis de los transformistas en que fundan todo su sistema, "pecan todas del defecto de carecer enteramente de pruebas directas y palmarias„; que todos sus argumentos "consisten en afirmaciones más ó menos especiosas, ninguna de las cuales deja entrever la posibilidad de transformaciones de orden específico„.

Invocan en su favor el tiempo; pero el tiempo no ha faltado á las especies de la época terciaria; y, sin embargo, los dos reinos orgánicos nos ofrecen muchas que han llegado hasta nosotros sin la menor alteración. Por otra parte, dijimos á propósito del darwinismo que los astrónomos y físicos protestan enérgicamente en nombre de sus ciencias contra el abuso del tiempo por parte de los transformistas. Conceden que se hable de millones de años al determinar la fecha de la aparición de la vida sobre la tierra; pero se oponen absolutamente á que se acumulen millones y millones de siglos.

Hay otra objeción que no nos parece de menos importancia. Los adeptos de la doctrina transformista insisten en los descubrimientos recientes de la paleontología, y en las numerosas lagunas que con ellos se han llenado en la escala de los seres, y esperan que llegará un día en que no quedará ningún vacío, en que cada especie se unirá á la siguiente, cada clase á la clase inmediata; todo sin transición rápida, insensiblemente y por grados, formando una cadena no interrumpida. "Estas espléndidas perspectivas no son en el fondo sino ilusiones engañadoras. Aunque existiera de un modo incontestable esta cadena de seres, todavía quedaría la dificultad, en que no se piensa, de demostrar el paso de una especie á otra, y de dar á conocer las formas que las juntan. Basta fijar un momento la atención para convencerse de que los intermedios entre las clases, los órdenes, los géneros y las especies no significan nada, pues dejan que subsistan enormes *hiatus*. Los descubrimientos incesantes de la paleontología sólo prueban que los cuadros del mundo orgánico, considerados en su conjunto, son infinitamente más completos que los de la naturaleza viviente. Las familias, los géneros y las especies fósiles vienen á intercalarse en otras familias, otros géneros y otras especies, sin que por eso se haya disminuido jamás la distancia que separa á los tipos

específicos los unos de los otros. Pueden compararse las especies á los soldados de una compañía que admite reclutas; las filas se estrechan, pero no por eso se confunde la compañía con las demás. Lo que importaría descubrir es los términos medios entre unas especies y otras; mas bien puede asegurarse que estos términos medios no existen. Como no se suponga que los individuos de una especie pasen á otra repentinamente y sin transición (cosa contraria á la doctrina transformista), hay que conceder que las numerosas etapas que marcan la transformación de un tipo específico en el siguiente, están representadas todas ellas por formas particulares que deberían ser halladas en el estado fósil. Estas formas transitorias serían innumerables, ó por lo menos mucho más frecuentes que las que representan las especies conocidas, y, además—y no me cansaré de insistir en este punto—los tipos específicos confundidos en medio de esta multitud de formas intermedias, no podrían distinguirse los unos de los otros, ó, en otros términos, no existirían. Pero sucede precisamente todo lo contrario„.

Para resolver esta dificultad, los transformistas han inventado la teoría de las *emigraciones*. Cuando se les dice, por ejemplo, que no se conoce ninguna forma intermedia entre el hipparión y el caballo, contestan que no es extraño no hallarla, porque esa forma sólo puede haber existido en regiones muy lejanas de aquellas en donde vivieron estos animales, porque de otro modo no se habría transformado. Sólo en regiones extrañas y en climas diferentes hay probabilidad de hallar la forma intermedia que se busca.

Esta teoría es muy cómoda, pues permite á los transformistas responder á todas las objeciones que en contra de su doctrina presenta la Paleontología; pero es enteramente arbitraria y gratuita, y tan inverosímil que la mayor parte de los darwinistas no la aceptan. "Es, en efecto, absolutamente necesario suponer un largo viaje de ida y vuelta para explicar la formación de cada especie; y como las especies se cuentan por millares en todas las épocas y en todos los lugares, parece imposible que no hayan quedado por doquiera huellas de sus intermediarios„.

Otros más avisados, y entre ellos un sabio botánico del Instituto de Francia, Mr. Naudin, niegan la existencia de formas intermedias que sirvieran de lazo entre las especies, y para explicar la aparición de nuevos tipos han recurrido á bruscas transformaciones obradas en el mismo lugar donde viven las especies. Mr. Naudin invoca sus propias experiencias en apoyo de esta teoría. Ha observado en las plantas, y aun en ciertos animales, modificaciones producidas repentinamente. Nosotros no negamos que se hayan producido esas modificaciones, pero sí notamos que siempre se refieren á razas y variedades de la misma especie. "Faltaría que probar que este salto pueda hacerse de una especie á otra, y luego que haya una causa de continuas variaciones que produjera sucesivamente las especies escalonadas en un grado cualquiera, y después en un género próximo, formando de grado en grado familias, órdenes, clases, ramas que tuvieran por punto de partida un tipo único„.

"Otros transformistas, sin pararse en barras, añade Mr. Contejean, han saltado por cima de esta dificultad, y muchos naturalistas han dado la filiación de los principales géneros del reino animal, indicando el punto de partida de cada uno, las fases por que sucesivamente han pasado, y remontándose de grado en grado hasta llegar al ser ínfimo de donde procede la especie humana. Es casi inútil observar que los cuadros que han formado estos naturalistas no concuerdan los unos con los otros, pues cada autor ha formado el suyo mirando las cosas desde su propio punto de vista. Sin embargo, algunos de sus discípulos más entusiastas han proclamado á vista de ellos, nada menos que el advenimiento de la zoología del porvenir. Pero la ciencia actual no se satisface con argumentos de tal valor; la más insignificante prueba directa tendría mucha más fuerza que todos ellos„.

Estas pruebas directas de que carece el transformismo, no faltan absolutamente á la doctrina contraria. Los partidarios de las creaciones sucesivas

invocan como prueba de la verdad de su doctrina la fijeza de los tipos actuales, que jamás se modifican más que dentro de los límites de cada raza; la ausencia de formas que indiquen el tránsito de una especie á otra, y, sobre todo, el hecho muy notable de que las especies cercanas no producen jamás seres intermedios estables por vía de generación sexual.

Esta última razón es la que especialmente sorprende á M. Contejean: "Aquí, dice, en la inmensa mayoría de los casos, la experiencia se declara en favor de la hipótesis de las creaciones sucesivas. Todas las tentativas de cruzamientos que se han hecho conducen á los resultado siguientes, que nadie pone en duda: ó el cruzamiento es imposible por causa de la mutua repugnancia de los individuos á quienes se quiere juntar contra su instinto, ó no da resultado alguno. ó el nuevo ser que nace de aquí es absolutamente estéril, como sucede á los mulos (este es el caso más conocido), ó por lo menos, es estéril después de corto número de generaciones; y en el caso en que son indefinidamente fecundos, sus descendientes van acercándose cada vez más á los tipos primitivos, de manera que es inevitable el pronto retorno á uno de los tipos originales. Estos resultados son aplicables á los dos reinos orgánicos. De donde se deduce que hay una barrera infranqueable entre las especies, aun entre las más parecidas, pues no se da forma alguna intermediaria entre ellas, duradera por vía de generación, porque los productos del cruzamiento de las especies que pueden cruzarse, ó son absolutamente estériles, ó vuelven á confundirse con los tipos primitivos."

Esta ley tiene, sin embargo, una excepción. La gramínea conocida con el nombre *aegilops ovata*, fecundada por el polen del trigo de Agde, produce un híbrido indefinidamente fecundo con caracteres propios. M. Contejean halla aquí, aunque sin razón, una dificultad grave al sistema de la fijeza de las especies. Este híbrido —el mismo M. Contejean lo nota— sólo se perpetúa merced á los cuidados del hombre. Por otra parte, ¿quién podrá probar que las dos gramíneas de donde procede son realmente dos especies distintas? Ha sido tal la multiplicación de las especies en Botánica, que de seguro ha sucedido más de una vez dar el nombre de especies diferentes á simples variedades de una misma especie. ¿Es cosa sorprendente que se haya comprobado el tránsito entre estas supuestas formas específicas? M. Godron, que fué el primero que demostró los hechos relativos al *aegilops*, observó al mismo tiempo que de aquí no se podía deducir cosa alguna contra la doctrina de la permanencia de las especies. Nosotros nos adherimos á la opinión de este sabio botánico.

Puede también suceder que se hallen en el reino animal, por lo menos en estado fósil, algunos de estos seres ambiguos de caracteres indeterminados, que sean en la apariencia como un paso insensible entre dos tipos reputados por específicos. Así, las investigaciones paleontológicas practicadas en terrenos cuaternarios han dado por resultado, á veces en una misma estación, hallar una colección de tipos que representan todos los grados (ó casi todos) que median entre el mammouth *(elephas primigenius)* y el elefante de Indias, de tal manera, que es natural deducir que uno de estos animales procede del otro. ¿Pero hay por eso motivo para avanzar más y decir con los transformistas que una especie puede engendrar otra especie? Esta deducción sería más que temeraria, porque supondría que el elefante de Indias y el mammouth constituyen dos especies diferentes, que es lo que habría que demostrar.

Nunca se repetirá demasiado que la argumentación de los transformistas toma gran parte de su fuerza de esta multiplicación excesiva y arbitraria de los tipos específicos. Cuando se haya renunciado á este lujo de denominaciones nuevas, que, so pretexto de servir á la ciencia, tienden, por el contrario, á introducir la confusión en ella; cuando se llegue á tener como simples razas ó variedades á un gran número de formas, á las cuales, sin razón, se ha querido elevar á la categoría de especies, será forzoso renunciar á hallar en la naturaleza el testimonio que se le exige en favor del dogma transformista.

A falta de argumentos de más peso,

nuestros adversarios llaman en su auxilio á la Paleontología futura, y suponen que algún día llegarán los fósiles á llenar las lagunas que presentan la flora y fauna contemporáneas. En este caso, tengan los transformistas la paciencia de esperar. Por ahora buscan apoyo en lo desconocido, y aún se atreven á más, pues van en contra de los datos actuales de la Paleontología, que nos muestra á la mayor parte de los tipos actuales surgiendo repentinamente en las diversas edades geológicas sin ser precedidos de otros análogos que los anuncien. Dígasenos, por ejemplo, cuáles han sido los precursores de los mamíferos en general, de los peces, y remontándonos más todavía, de los trilobitas y de los cefalópodos, que son las clases más perfectas y al mismo tiempo más antiguas de sus respectivos tipos.

Los partidarios de las creaciones sucesivas pueden siempre retar á sus adversarios, no sólo á que les muestren tipos fósiles en estado de transformación, sino también á que les designen una serie cualquiera en que se sigan paso á paso y edad por edad metamorfosis que conduzcan de una especie á otra. (Acerca del papel de la paleontología en la doctrina transformista, véanse las sabias observaciones de Mr. de la Valleé Poussin en la *Revue des questions scientifiques* de Bruselas, tomo I, página 274; tomo III, pág. 262; tomo VII, página 297; tomo XIII, pág. 233; tomo XVI, pág. 66, etc.).

Superfluo y fuera de propósito sería insistir en una cuestión que sólo indirectamente interesa á la fe religiosa. Hemos dicho, en efecto, y queremos repetirlo, que la doctrina de la evolución en manera alguna es incompatible con el dogma cristiano. "Sólo juzgan de otro modo—ha dicho una Revista que no acostumbra á defender la ortodoxia—las personas que desconocen ó comprenden mal la teoría transformista, y que se fijan más en las consecuencias *ilógicas* y *exageradas* que sacan de ella ciertos adeptos *imprudentes* é *irreflexivos*, que en la exposición que ha hecho Darwin de su manera de comprenderla. El darwinismo no excluye una causa originaria, llámese como se quiera; antes *la exige de una manera imperiosa.*„ (*Revue scientifique*, 22 de Mayo de 1886).

Esto no obstante, hemos creído que debíamos dedicar algunas páginas al examen de esta nueva doctrina, supuesta su importancia intrínsica, la que se le atribuye y el abuso que se hace de ella. "Hoy no es permitido, dice un sabio y piadoso defensor de la fe cristiana, en vista de los recientes descubrimientos, tratar en broma problemas tan graves, y que se refieren, según se ve, á las más sublimes verdades dogmáticas y morales„. (Arduin, *Controverse*, 1.º de Octubre de 1882).

"Aunque la teoría, observa con razón otro apologista transformista, no nos parezca fundada en suficiente número de hechos y en razones concluyentes para que la tengamos por cierta..., es por lo menos una teoría importante, á la cual no se debe olvidar, con la condición de no perder de vista su carácter incierto é hipotético, mientras no se amplíen los descubrimientos„. (Jean d'Estienne, *Revue des questions scientifiques*, Enero de 1880). Estas palabras resumen la cuestión tal como está planteada actualmente. (Véanse, además de las obras citadas en el curso de este artículo, las que ya indicamos al tratar del darwinismo).

HAMARD.

TRINIDAD DIVINA. I.—He aquí el resumen de los símbolos, de las definiciones dogmáticas y de las enseñanzas de la Iglesia respecto á la Trinidad.

1.º Dios es uno en esencia y trino en personas, es decir, su infinita naturaleza es poseída por tres personas realmente idénticas á esta naturaleza única, pero realmente distintas entre sí.

2.º La unidad de naturaleza, de esencia ó de substancia, términos equivalentes en este lugar, están perfectas en Dios, que excluye toda composición y toda división; no es el resultado de elementos reunidos para formarla.

3.º Las tres personas divinas son iguales entre sí; ninguna es más perfecta, ni más antigua, ni más poderosa, ni más divina que las otras; el Hijo y el Espíritu Santo no son virtudes emanadas del Padre y constituídas fuera de su substancia.

4.º El Padre no es el Hijo ni es el Espíritu Santo; el Hijo no es el Padre ni el Espíritu Santo; el Espíritu Santo no es el Padre ni el Hijo, pero ninguna de las tres divinas personas es otra cosa que las otras dos.

5.º El Padre es verdaderamente Dios, no criatura; el Hijo es verdaderamente Dios; el Espíritu Santo es verdaderamente Dios, y no el alma del mundo; pero no son tres Dioses ni un Dios triple, sino, como ya hemos dicho, un solo Dios en tres personas.

6.º Dios no es distinto en las tres personas, sino uno solo en tres personas distintas.

7.º Cada una de las tres personas divinas es plena y perfectamente Dios; todos los atributos divinos son comunes á cada una de las tres divinas personas; ellas son una sola inteligencia, una sola voluntad, un solo infinito poder.

8.º Ellas juntas son un principio único de creación; todas sus obras exteriores son comunes á las tres, así como se ha dicho de los atributos divinos.

9.º Todo es, pues, común é indistinto en Dios, fuera de la oposición que constituyen las relaciones de persona á persona; porque las relaciones de paternidad y de filiación oponen al Padre y al Hijo entre sí, y las relaciones de espiración activa y de espiración pasiva oponen el uno al otro, el principio espirador (el Padre y el Hijo indistintos bajo este concepto) y el Espíritu Santo.

10. Pero estas relaciones y oposiciones que constituyen las personas, lejos de separar á las personas á quienes así distinguen, afirman de la manera más real y evidente su mutua é indivisible unión; el Padre, en efecto, sólo es Padre en razón del Hijo; el Hijo sólo es Hijo en razón del Padre; el Padre y el Hijo sólo son principio espirador en razón del Espíritu Santo; y el Espíritu Santo sólo es Espíritu y amor en razón de este único principio.

11. En Dios hay, pues, unidad y pluralidad: unidad absoluta de substancia, pluralidad relativa de personas.

12. Aunque las tres divinas personas son idénticas en su naturaleza común, pues es el mismo ser infinito, á un tiempo mismo absoluto y relativo, naturaleza única y tres personas, es, sin embargo, necesario para la inteligencia y exacta profesión de este dogma que hagamos una distinción de razón entre la naturaleza y las personas. Así podemos comprender y confesar con la Iglesia, que la esencia divina no es engendradora ni engendrada, sino solamente comunicada al Hijo por el Padre que le engendra.

13. La generación del Hijo por el Padre, el proceder el Espíritu Santo del Padre y del Hijo, son hechos necesarios y eternos como la misma esencia divina, pero son hechos intelectuales y espontáneos, pues el Hijo procede por el conocimiento y el Espíritu Santo por el amor.

14. El Hijo, pues, procede de la inteligencia paternal; es verdaderamente el *Verbo*, el pensamiento y la palabra del Padre; el Espíritu Santo, pues, procede de la mutua afección del Padre y del Hijo, es verdaderamente su Espíritu y su amor.

15. Muy razonable y legítimamente fué añadida la expresión *Filioque* al Símbolo de Nicea, para indicar que el Padre es con el Hijo el único principio espirador del Espíritu Santo.

16. El Hijo ha sido enviado por el Padre, y se ha hecho hombre para ser el Mediador y el Redentor del género humano; y en cuanto hombre, ha sido dirigido y enviado por el Espíritu Santo. El Espíritu Santo ha sido enviado por el Padre y por el Hijo para santificar á los hombres, pero no se hizo hombre. El Padre no ha sido enviado por el Hijo ni por el Espíritu Santo. Las *misiones* temporales de las personas divinas corresponden así á sus eternas *procesiones*.

(Véase acerca de esta exposición los documentos contenidos en el *Enchiridion symbolorum et definitionum* del Dr. Denzinger.)

II.—Es para mí imposible, á menos de escribir todo un volumen, demostrar teológicamente estas proposiciones. Me limitaré, pues, á indicar las enseñanzas de la Biblia y de la Tradición en que se apoyan, tomadas en conjunto. Referiré también brevemente la historia del dogma de la Trinidad.

1.º En el Antiguo Testamento notan los Padres y los teólogos indicaciones

suficientemente claras acerca de la Trinidad divina para que los más piadosos é instruídos entre los hebreos pudieran, si no conocer claramente, al menos entrever este dogma sagrado. (Gén. I, 6, 26, 27; XI, 7; XVIII, 1 y sig.; XIX, 24; Salm. XXXIII, 6; Is. VI, 3; LXIX, 9). Es cierto que la famosa aparición de los tres ángeles á Abraham bajo la encina de Mambré (Gén. XVIII), estudiada atentamente, sobre todo en el texto original, difícilmente se explica fuera de la fe en la Santísima Trinidad.

2.° El nuevo Testamento enseña expresamente: *a)* la existencia de un Hijo de Dios de igual naturaleza á la del Padre, y procedente de Él por vía de generación intelectual (Matth. XVI, 17; J., I, 1-18; III, 16 y sig.; X, 28; XIV, 10; Filip. II, 6; Hebr. I, 1 y sig, etc., etc.); *b)* la existencia de un Espíritu de santidad personalmente subsistente, y realmente distinto del Padre y del Hijo, de quienes, sin embargo, procede por vía de amor, y con comunicación de su única naturaleza divina. (Matth. III, 16 y sig.; XXVIII, 19; Luc. II, 35; XXIV, 49; J. XIV, XV, XVI, XX, 22; Act. V, 3-4; VII, 51; Rom. XV, 30; I Cor. II, 10 y sig.; III, 16; Cor. XIII, 13; Tit. III, 4, etcétera, etc.).

3.° La fe de la Iglesia primitiva está expresada con la más entera claridad por medio de las ceremonias litúrgicas, por la forma del bautismo, por diversas doxologias, por el Símbolo de los Apóstoles bajo sus diferentes formas. Clemente de Roma, Ignacio mártir, Justino, Atenágoras, Teófilo de Antioquía, Tertuliano, Hipólito de Alejandría, Orígenes son enteramente explícitos en este punto. Apenas las gnósticos, Praxeas, Noet y Sabelio, Fotino, Pablo de Samosata y Arrio, Eunomio y Macedonio levantaron su voz contra algún punto de la doctrina que hemos expuesto, fueron enérgicamente combatidos por los Padres, y cuando fué posible solemnemente condenados por los Concilios.

4.° Los extravíos de algunos racionalistas de la Edad Media, entre los cuales el más célebre fué Abelardo, los errores del protestantismo, que ni siquiera supo respetar el dogma fundamental del cristianismo, las singulares opiniones del jansenismo italiano, reprimido en esto, como en todo lo demás, por la Bula *Auctorem fidei* del Papa Pío VI, provocan en los teólogos católicos un continuo trabajo de apologética y de metafísica sobrenatural que hace resplandecer, con esplendor cada vez más grande, la verdad de la Trinidad divina. (Véanse los detalles de esta demostración sumaria, por ejemplo, en el Cardenal Franzelin, *De Deo trino;* Hurter, *Theologia dogmatica;* H. Klee, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, etc.).

III.—Los adversarios modernos de este dogma, oponen principalmente contra él los siguientes argumentos:

1.° La razón no admitirá jamás que uno y tres sean lo mismo; que uno haga tres, y que tres hagan uno solo.

2.° Es contrario á la simplicidad de Dios atribuirle tres personas: es esto puro triteísmo; es el politeísmo, contra el cual los judíos protestaban con justicia, y del cual podían valerse los paganos para convencer de falsedad al supuesto monoteísmo de los cristianos.

3.° ¡Qué grosero antropomorfismo, atribuir á Dios una doble generación!

4.° O más bien, ¿no es esta una huella del panteísmo indio, que tiene su Trinidad perfectamente conocida de todos los historiadores de la Filosofía?

5.° Si el dogma católico de la Trinidad no procede directamente de la filosofía de los Vedas, se deriva mediata é inmediatamente de ella por el platonismo, el neoplatonismo, el filonismo, el gnosticismo; ¿quién no sabe, en efecto, que el *Logos* está ya contenido en las teorías de Platón y de Filón?

6.° Los Padres antenicenos más ortodoxos, eran poco ortodoxos respecto de la Trinidad; muchos teólogos católicos, muy sabios, se han visto obligados á reconocerlo.

7.° Finalmente, es cosa comprobada que la única explicación racional de esta doctrina consiste en no considerar en las tres personas infinitas sino tres modos, tres formas de concepto, tres representaciones ideales de un solo sujeto divino, que es á un mismo tiempo ser, luz y amor. Sin esta explicación el cristianismo no resistiría largo tiempo á los golpes de la crítica filosófica.

IV. *Respuestas.*

1.° En manera alguna nos enseña la Iglesia que *uno* y *tres* sean lo mismo,

ni que *uno* haga *tres*, ni *tres* hagan *uno solo*, sino que las tres divinas personas poseen en común y de un modo indiviso una misma y única naturaleza infinita; que la poseen entera y perfectamente, hasta el punto de ser realmente idénticas con ella, pero que la poseen por diferentes títulos; pues el Padre no la ha recibido de ninguna otra persona y la comunica á su Hijo, á quien engendra eternamente, y con el cual la comunica al Espíritu Santo, que procede de ambos como su eterno amor. Estas mutuas relaciones constituyen las tres personas divinas y las distinguen entre sí, pero sin dividirlas ni separarlas entre sí, ni de su común y única naturaleza. Dios, este ser infinito, es á un tiempo mismo absoluto y relativo: absoluto desde el punto de vista de su ciencia; relativo desde el punto de vista de la personalidad; por consiguiente, es una sola esencia en tres personas. La esencia no está dividida en tres y no equivale á tres: es infinita é indistintamente *una*. Las personas no se unen para constituir una esencia compuesta, cuyos elementos son: son real é indistintamente *tres*. Es indudable que ante este misterio, que es el más alto é inaccesible de todos, la inteligencia humana debe confesar humildemente que no alcanza á comprenderlo y penetrarlo enteramente; pero, por lo menos, comprende que no hay en este dogma nada que repugne ciertamente á los principios de la razón, y que las objeciones que en nombre de la misma razón se le oponen, no prueban nada contra él.

2.º La Iglesia ha condenado siempre el triteísmo como absolutamente contrario á la verdadera doctrina acerca de la Trinidad, y declara por lo mismo que la acusación que le han dirigido los judíos, de que cree en tres dioses, carece de fundamento. La misma respuesta daba á los paganos que la acusaban de profesar el politeísmo, y de esta suerte les obligaba á hacerle la ofensa diametralmente opuesta, y á decir, con la misma injusticia, que era atea.

3.º Es inexacto decir que la Iglesia profesa la creencia de una doble generación divina; el Espíritu Santo procede, mas no es engendrado. Es tambien inexacto atribuirle la grosera creencia de no se qué generación y procesión materiales, por extensión ó división de la substancia infinita. Las operaciones constitutivas de las personas divinas son de orden actual más puro y elevado: son una intelección y una volición infinitamente espirituales.

4.º Acerca de las analogías de la Trinidad cristiana con la Trinidad indiana, he aquí el juicio exacto del hombre más instruído y más solícito de la verdad de los hechos: "El dogma del *Trimurti* indiano difiere esencialmente del de la Trinidad cristiana. En éste, el Dios supremo y eterno es las tres personas, mientras que el Trimurti indiano se compone de *tres dioses inferiores, criados por la suprema divinidad*, á cuyo rango y dignidad no pueden llegar ni aspirar. No son sino los *representantes exteriores* de esta suprema divinidad... La idea de una tríada de dioses superiores *(pero subordinados al Dios supremo)*, en la cual se concentran, según sus afinidades respectivas, la multitud de divinidades inferiores, aunque es antigua, pero no ha tomado la forma de Trimurti..., sino largo tiempo después del nacimiento del cristianismo„. (Mons. Laouenan, *Le Brahmanisme*, tomo II, págs. 178-179). "Este conocimiento no ha llegado á la India, sino mucho tiempo después de los principios de la era cristiana, y el Trimurti no ha sido introducido en la teogonía indiana hasta el siglo XII próximamente„. (*Historia*, tomo I, pág. 7. Véase el artículo siguiente.)

5.º "Los Padres, dice el sabio doctor Enrique Klee, han tomado su doctrina del *Logos* inmediatamente de la Sagrada Escritura, sobre todo de los escritos del Apóstol San Juan; y, en segundo lugar, de la Tradición de la Iglesia. Y á pesar de sus esfuerzos por encontrar en Platon y en Filón algunas ideas análogas á esta doctrina, fieles á su íntima convicción de la perfecta originalidad del Cristianismo, como revelación divina, no se cuidaron de constituirlo ó completarlo con el auxilio de un sistema filosófico calcado en el paganismo. Por el contrario, de la filosofía pagana toman las ideas que ofrecen alguna analogía con el Cristianismo para depurarlas, espiritualizarlas y procurar de esta suerte á los entendimientos habituados á la meditación un me-

dio de elevarse desde el paganismo al Cristianismo„. (*Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens*, trad. por M. Mabire, tomo I, pág. 256.) ¿Diráse, por ventura, que el Evangelio de San Juan es obra de un platónico ó filoniano? En este caso sería preciso negar la autenticidad y la procedencia de este Evangelio, que tan claramente probadas están (véase el art. *Autenticidad de los Evangelios*), ó defender la hipotesis insostenible de que San Juan estudió la metafísica de los griegos y de los helenistas.—Por otra parte, he aquí acerca de la Trinidad de Platon el juicio de un filósofo enteramente ajeno al deseo de defender los dogmas de la Iglesia. Tratando de la importancia que el fundador de la Academia atribuye á esta materia, escribe estas palabras Mr. Pablo Janet: "Ella obraba—según él—de acuerdo con el principio organizador del mundo. Ella era en cierto modo la madre, Dios el padre, y el mundo el hijo (τόλος): *esta es la trinidad platónica*„. (*Dicc. des sciences philosophiques*, pág. 1341.)—Filon modificó esta tríada platónica, substituyendo en ella el *Verbo interior* y el *Verbo exterior* por la materia y el mundo. Pero añade en ella el *Poder real* (ἡ βασιλική) que procede del segundo Verbo, como éste del primero, que es él mismo derivado de Dios. Esta maternidad se asemeja mucho á las generaciones y genealogías de los gnósticos. (Véase, en el mismo *Dictionaire*, el art. de M. Franck, pág. 1309). La Trinidad cristiana evidentemente no se deriva de aquí; todo lo más que puede admitirse es que Filon se inspirara en el conocimiento imperfecto que de este dogma poseían sus partidarios, y que de este modo se acercara al pleno y entero conocimiento que nos ha dado de él la revelación cristiana.

6.º El sabio Petavio dudó con excesiva ligereza de la ortodoxia de los Padres antenicenos, pero pronto reconoció su yerro y se retractó de él. Por lo demás, su primer juicio ha sido refutado victoriosamente por el inglés y anglicano Obispo de Saint-David, Georges Bull. (*Defensio fidei Nicenae*). En estos últimos años se ha reanimado la misma controversia con el mismo resultado favorable á los escritos de la Iglesia primitiva. No parece probable que vuelva á suscitarse; así que el resultado que hemos indicado debe tenerse por definitivo. (Véanse *Revue des sciences ecclesiastiques*, tomos 46 á 49, y las lecciones *De Deo trino* del autor del presente artículo.)

7.º Considerar en la Trinidad no personas, sino solo modalidades; una clasificación de concepto de las operaciones divinas, y no una distinción real de hipóstasis eternas, sería muy favorable al judaísmo, al socinianismo, al racionalismo; pero esta no sería la doctrina católica en que descansa todo el edificio del dogma cristiano, en cuya defensa ha combatido la Iglesia por espacio de cinco siglos constantemente, y sin ceder en lo más mínimo. Sus triunfos de otros tiempos son garantía de las victorias que ha de alcanzar en lo porvenir.

(Véanse, además de las obras citadas, Mons. Genouilhac, *Histoire du dogme chrétien pendant les trois premier siècles;* Cardinal Franzelin, *De Deo trino;* Scheeben, *Misterien des Christenthums;* Katschthaler, *Theol. dogm.;* Keleutgen, *Theol. der Vorzeit,* etcétera, etc., y el artículo siguiente).

DR. J. D.

TRINIDAD (*La*) FUERA DEL CRISTIANISMO.—¿Han tenido los pueblos antiguos conocimiento determinado, aunque acaso rudimentario, de una Trinidad de personas en la esencia divina? La respuesta afirmativa á esta pregunta la han sostenido autores de muy diferentes opiniones, con fines enteramente opuestos. Ciertos apologistas del Cristianismo, con el fin de probar la existencia de la revelación primitiva, han creído hallar este misterio en todas partes, pero especialmente en la India y en la China. En la India sería la Trinidad la reunión de los tres dioses: Brahma, Vichnou y Çiva, que son á veces tres manifestaciones de un mismo principio. En China se la hallaría en los tres términos empleados por el filósofo Lao-tze para calificar el principio supremo.

Estas tres palabras, Yi-Hi-*Wei*, empleadas en el *Tao-te-King*, cap. XIV, han sido consideradas como tres sílabas del nombre divino de Jehovah, y se ha supuesto que no eran chinas. El Pa-

dre Amgot y el ilustre Abel Remusat son los que principalmente han propagado esta idea, pero no es exacta.

Respecto de la India, ha nacido este error de las apreciaciones de los primeros que estudiaron el sanscrito, quienes no supieron distinguir los libros antiguos de los modernos, y ha sido propagada por la escuela tradicionalista, que consideraba la difusión de las creencias religiosas como una prueba de su origen divino. Esta idea no se funda en ninguna razón grave. En la antigua India no hubo jamás noción alguna de la Trinidad divina. El Dios *uno* y *trino* nunca fué conocido. La *Trimurti* tuvo el origen que en otro lugar indicamos, y nació en la Edad Media, como lo prueba el hallarse solamente en los *Pouranas* y libros dependientes, que datan de mediados de esta época, si bien todo el que está informado respecto de las cosas de la India sabe que es imposible fijar la fecha de su aparición. El argumento de la escuela tradicionalista es hoy día el arma principal del racionalismo, que afirma que el Cristianismo es el resultado de antiguos mitos y fábulas difundidas por todos los pueblos. Es, pues, favorecer su causa recurrir á este género de apologética.

I.—Ni en la China ni en la India se ha conocido, ni aun obscura y confusamente, el misterio de la Santísima Trinidad. Ciertamente no habría sido imposible que Lao-tze hubiera conocido más ó menos la Biblia. Los recientes descubrimientos hechos por un sabio sinólogo de Londres, Mr. Terrien de Lacouperie, han demostrado que los chinos usaron de los libros de Occidente para construir sus mitos. Pero, en realidad, no es difícil probar que estas aproximaciones, cuya única razón es el texto citado, carecen de todo fundamento. No sólo tienen sentido en la lengua china las palabras Yi-Hi-*Wei*, sino este sentido se aplica perfectamente al lugar en que están empleadas. El texto es, por otra parte, de los más claros: "Lo que no es visible, aunque se le mire, es "la simplicidad„, *Yi;* lo que no puede ser oído, aunque sea escuchado, es "lo suprasensible„ *Hi*; lo que no puede ser tocado, aunque se palpe, es "la infinita sutileza„ *Wei;* y estas tres cualidades no pueden considerarse separadamente, por lo cual constituyen una sola. (Véanse *Taote King*, ch. XIV.)

Trátase aquí evidentemente de las cualidades de un ser, y no de ninguna trinidad de personas como naturaleza.

Por otra parte, la tesis parece de suyo improbable.

No es probable, en efecto, que haya sido revelada claramente al hombre, antes de la venida de Jesucristo, la existencia de las personas en la esencia divina, antes todo induce á creer lo contrario. Los judíos no tenían ciertamente conocimiento explícito de ella: todo lo que los exegetas pueden encontrar en la Biblia, es lo que llaman *Adumbrationes*, que vienen de Dios y no del hombre, y que los israelitas no comprendían, ó sólo comprendían de una manera muy obscura. Si los chinos hubieran tenido un conocimiento distinto y preciso de la Trinidad divina, habrían sido más favorecidos de Dios que los judíos; serían ellos, y no los hijos de Israel, el pueblo escogido, el pueblo de Dios.

Otros han querido hallar el Verbo divino en el Tao, en los mitos y aun en los monstruos de la antigüedad. De este punto hablaremos en el artículo *Verbo*.

Por lo que toca al nombre de Jehová, que se ha visto en Yi-hi-wei, hay que convenir en que esta es una idea muy singular. ¿Se comprende que Lao-tze haya empleado este nombre para dividirlo en tres partes y hacer con cada una de las partes la denominación de una cualidad del ser, sin que estas palabras tengan sentido alguno en la lengua que hablaba á sus discípulos, sin que ellos pudieran comprenderle, y, que á pesar de esto, resuman una explicación de términos chinos muy puros?

II. *En la India.*—Por otra parte, los adversarios del Cristianismo han buscado también en la India la Trinidad, para acusar á los cristianos de que sólo han sabido reproducir las creencias paganas. Sus esfuerzos están reunidos en las obras ya citadas de Burnouf, y de Mario (col. 36 y 683).

El primero ha creído hallar la Trinidad en los Vedas. Según él, *Surya*, el Sol, es Dios Padre; *Agni*, el fuego, Dios

Hijo, y *Vayou*, el viento, Dios Espíritu Santo.

He aquí cómo discurre: "El Padre, que engendra al Hijo, es *Surya*, que engendra á los seres; el Espíritu es *Vayou*, pues *spiritus* viene de *spirare*, soplar, y *vayou* de *va*, que tiene el mismo sentido, porque el Espíritu Santo se manifestó por medio de un viento impetuoso„ (Act. ap., I, 2). Pocas palabras bastarán para refutar semejante tesis.

Jamás Surya, Agni y Vayou han formado tríada, ni aun han tenido entre sí relación ninguna particular.

Surya engendra en el mismo sentido en que decimos que el calor hace crecer á los seres materiales, pero no engendra verdaderamente; y si hay que buscar en alguna parte el prototipo de Dios Padre, no es en el Sol, sino en todos y en cada uno de los animales masculinos.

La palabra *spiritus* viene, en efecto, de *spirare;* pero (cuando se trata del espíritu humano ó del divino) no tiene relación alguna con el sentido material de su raíz, como ψυχή (alma) tampoco la tiene. Como el hombre no puede designar por su esencia á los seres inmateriales, les da denominaciones metafóricas, sacadas de objetos sensibles, mas no por eso tienen esos seres cosa alguna de estos objetos sensibles. El Espíritu Santo no descendió sobre los Apóstoles en forma de viento; lo que sucedió fué que antes de su venida se sintió un ruido extraordinario, *semejante al de un viento impetuoso*, y de este modo se anunció el prodigio. En este lugar el viento sólo se emplea como término de comparación.

Por otra parte, ¿habrá necesidad de discutir largo tiempo para probar que la idea, enteramente espiritual y metafísica, de la Trinidad cristiana, no ha podido proceder de la concepción del Sol engendrando, y del viento agitando la atmósfera? La esencia de esta Trinidad consiste en la triplicidad de personas y de actividades distintas en una sola y misma naturaleza enteramente espiritual. Pero nunca ha concebido cosa semejante ningún hombre en la India, ni se ha imaginado cosa alguna de la cual pueda decirse que es como un primer germen, apenas perceptible, de la idea de la Trinidad. Surya, Agni y Vayou son elementos puramente materiales, divinizados y más ó menos personificados, pero enteramente independientes los unos de los otros.

Algunos han buscado el origen de la Trinidad cristiana en las doctrinas brahmánicas, en la unión de los tres dioses, Brahma, Çiva y Vishnou, que forman la llamada *Trimurti*, ó triple forma de un mismo principio.

No es difícil demostrar:

1.° Que la *Trimurti* indiana no tiene nada común con la Trinidad divina, el *Deus unus et trinus*, y

2.° Que el Cristianismo no ha tomado nada de la concepción brahmánica.

Para resolver completamente esta cuestión, daremos una idea de lo que se ha dicho en contra de estas proposiciones. He aquí cómo se expresa Mr. Jacolliot:

"En el momento en que el Zeus no revelado llega á ser Brahma, es decir, Dios activo y criador, se revelan en él tres personas para ayudarle en su obra, sin menoscabar, sin embargo, su unidad. Esta divina *Trimurti* (Trinidad, *sic*) es indivisible en su esencia é indivisible en su acción: misterio profundo que el hombre no podrá comprender hasta que le sea dado unirse con la gran alma en el seno de la divinidad.

„Esta Trinidad se compone de Brahma, Vishnou y Çiva. Brahma representa el principio creador, y recibe en sanscrito el nombre de Padre.

„Vishnou representa el principio protector y conservador. Es el Hijo de Dios, el Verbo encarnado en la persona de Christna, que vino á la tierra y fué pastor y profeta para salvar á la humanidad, y, cumplida su misión, morir de muerte violenta é ignominiosa.

„Finalmente, Çiva ó Nara, es decir, el espíritu divino [1], es el principio que preside á la destrucción y á la reconstitución...

„La Trinidad en la unidad, *rechazada por Moisés*, ha servido más tarde de base á la teología cristiana, que *incontestablemente* tomó esta idea de la India.„

[1] Nara no es Çiva, sino Vishnou; es el espíritu universal, y no el espíritu divino, en el sentido que le da monsieur Jacolliot.

Mr. Mario, por su parte (*La personalité du Christ*), se remonta hasta los Vedas, en los cuales no se habla ni del trío Brahma, Vishnou y Çiva, ni del Todopoderoso, criador, conservador y destructor. Para defender su tesis Mr. Mario expone extensamente la naturaleza intrínseca de la *Trimurti*. Notables son los esfuerzos que hace por buscarle semejanza con nuestra Trinidad. Bien conoce que esta semejanza no existe, cuando recurre á los más ingeniosos procedimientos para explicar las diferencias radicales de las dos concepciones.

Discurre acerca de las teorías brahmánicas como si él mismo fuera un brahmán, y como si su disertación pudiera ser considerada como una parte de la filosofía indiana.

La *Trimurti* no era efectivamente la Trinidad cristiana, pero debía serlo: los brahmanes no la concibieron como debían haberla concebido.

Mr. Mario cita desde luego un pasaje tomado de Creutzer: "El que conoce los tres estados de Brahma, creación, duración y destrucción, que están rodeados de misterios, éste es sabio„. Después añade: "Estos tres estados no pueden referirse á la naturaleza visible, porque no son misteriosos, y para esto no es necesario ciencia ninguna. Para descubrir el misterio de la Trinidad indiana, hay que oir lo que los Vedas dicen de Brahma, Vishnou y Çiva.„

Estas palabras prueban que Mr. Mario no conocía absolutamente la filosofía indiana. Trátase en ella, no de la sucesión ordinaria de los seres visibles, sino de la producción del mundo por emanación, del sostenimiento y de la duración de este mundo, que no tiene nada de real, que sólo está formado de ilusiones (mâyâ) y de apariencias, después de la entrada y desaparición de este mundo en el gran Todo. Esto es evidentemente muy misterioso, y el que lo conoce, conoce la naturaleza intrínseca del ser y de todas las cosas, es sabio.

Sigue tratando de probar que los tres dioses indianos, de los que quiere hacer una trinidad, representan la sabiduría, el amor y la voluntad. Aquí se ve la analogía que este autor intenta luego hallar entre esta Trimurti y la Trinidad cristiana. Con este propósito discurre largamente acerca de la naturaleza de estos tres dioses, pero siempre con la misma ignorancia. Brem ó Brahma—dice—*a*), es el primer Ser anterior y superior á todas las cosas; *b*), el amor que ha recibido en sí el primer ser; por consiguiente, *c*), Dios se divide en *amante* y amado. *d*) Esta división es fuente primitiva de todas las cosas. *e*) La divinidad creadora es el *lingam* del mundo. El motivo de la creación y del engendrar no puede ser otro que el amor.

Luego Brahma es el amor.

He aquí ciertamente un razonamiento muy sutil. Los brahmanes no dijeron que Brahma fuese el amor; pero según Mr. Mario, debieron creerlo, y, por consiguiente, según él, es como si lo hubieran dicho. Mas, por desgracia para este autor, los brahmanes fueron muy explícitos, y no dijeron nada de lo que se quiere que hubieran dicho.

En el *Rig-Veda*, libro X, himno 129, dice así el canto brahmánico:

"Entonces no había ser ni no ser, ni existía el espacio ni el cielo más allá. ¿Qué es lo que formaba el límite? ¿Dónde estaba el receptáculo de las aguas? ¿Qué era el profundo abismo?

„No había muerte ni inmortalidad, ni distinción entre el día y la noche. Él solo respiraba sin aliento en sí mismo, y no había otra cosa sino Él.

„Al principio no había más que tinieblas; todo era un mar indiscernible envuelto en tinieblas. Envuelto en el vacío, sin existencia, *él solo* nació por el poder del calor. *El deseo*, que es el primer germen del espíritu, se produjo en primer lugar. Habiendo meditado los sabios en su corazón, han hallado el origen del ser en el no ser.„

El libro de las leyes de Manú expone el sistema brahmánico de un modo más completo y metódico. He aquí lo que hallamos en sus primeros versículos:

"El universo estaba envuelto en tinieblas; era incognoscible, indistinto; impenetrable, como si estuviera sumergido en el sueño. Entonces el Soberano Señor, que existía por sí mismo imperceptible, hizo al mundo perceptible en sus primeros momentos, mostrándose resplandeciente y ahuyentando las tinieblas.„

"Él, al cual no pueden percibir los sentidos, infinitamente sutil, eterno, alma de todos los seres, incomprensible, se reveló lleno de esplendor.„

"Resuelto á producir los seres, produjo de su substancia por la reflexión, primero las aguas, y después un germen en su seno. Este germen se hizo un huevo de oro, brillante con el resplandor del sol. En este huevo se engendró á sí mismo, en cuanto Brahma, Padre supremo del mundo entero.„

Estos textos no necesitan explicación, pues su sentido es evidente. En el párrafo 34 del mismo libro de las leyes de Manú, se dice que, deseando Manú producir el género humano, practicó muchas austeridades y produjo al principio siete sabios omnipotentes. Así, el *deseo* es lo que movió á Manú á producir la creación; pero este deseo no transforma á este criador secundario en *amor substancial*, y lo mismo sucede á Brahma. El deseo de producir las criaturas, ó si se quiere, la tendencia, el amor es el principio de la creación; pero Bhrama no es por eso el amor, como tampoco lo es Manú. Este amor es un sentimiento que surge en Brahma, pero no la substancia de este gran ser.

Más errónea es todavía la explicación de la naturaleza de Vishnú. "Vishnú, dice Mr. Mario, es la personificación de la sabiduría; su nombre significa sabiduría.„

Lo cual es inexacto. *Vishnú* se deriva de *vish*, penetrar, ó simplemente avanzar. Esta palabra es entre los Vedas un epíteto del Sol, que recorre incesantemente el espacio y penetra en todas partes, cuyos rayos vivifican y conservan todas las cosas. El dios Vishnú, que al principio significaba el Sol, llegó á ser después un dios especial, personificación de la fuerza vivificadora y conservadora de los seres. Los vishnuitas le pusieron en lugar de Brahma, en razón de su calidad de ser universal, infinito y primordial.

Admiremos de paso sus argumentos.

"Los partidarios de Vishnú dicen que este Dios creó á Brahma, pues Vishnú es la sabiduría, y la sabiduría es quien únicamente puede engendrar en nosotros la idea de la divinidad„. Según los vishnuitas, Vishnú es el Dios supremo, productor de todas las cosas, y, por consiguiente, de Brahma. Lo mismo dicen de Brahma sus partidarios. La sabiduría no sirve de nada en todo esto.

Vishnú tiene en su compañía al pájaro Garuda, que, según Mario, es el símbolo de la sabiduría. Lo cual, bien mirado, es también inexacto, para mayor desgracia de este autor; porque este pájaro ó águila, si se quiere, es en la India el emblema del Sol que recorre el espacio, de ese sol que tiene á Vishnú por uno de sus representantes.

Respecto de Çiva, no intenta siquiera nuestro autor justificar su transformación en personificación de la voluntad, porque esto sería absolutamente imposible. Çiva es el dios terrible de la destrucción, adorado primitivamente por las poblaciones koushitas, é introducido después en el panteón aryaco.

Mr. Mario se ha servido, pues, de una falsa transformación de los tres dioses principales de la India para representar á la Trimurti como una concepción análoga á la Trinidad.

Brahma, Vishnú y Çiva son y han sido siempre tres divinidades muy diferentes. Vishnú se halla citado en los *Vedas* cuando Brahma no existía aún, ó más bien cuando aún no había sido inventado. Pero Vishnú es sólo un dios secundario, personificación accesoria de la fuerza generadora y conservadora del Sol. En la mayor parte de los *Brahmanas* y en las *Leyes de Manú*, es decir, en los libros de los brahmanitas, Vishnú es un dios inferior, subordinado á Brahma; pero en el *Bhagabad-gîta*, en el *Harivansa* y en los demás libros vishnuitas es, por el contrario, el Dios supremo, el ser universal.

Çiva es desconocido para los Vedas; en los libros posteriores se hace mención de él, y parece confundirse con el dios de las tempestades, *Rudra*. Después se separa de él, y, según algunos libros, es á su vez la divinidad principal, el ser universal. Su origen parece ser kouchita.

Estos tres dioses estuvieron separados hasta que los brahmanes, queriendo juntar todas las sectas, mucho tiempo después de la difusión del Evangelio [1], formaron una tríada suprema

[1] Angelo de Gubernatis reconoce (*Enciclopedia Indiana*, pág. 363), que esta concepción tardía del brahmanismo, ó más bien del puranismo, ha sido imitada del Cristianismo.

de las tres principales divinidades, de la cual pudiera cada uno sacar el dios que más le agradara y ponerlo sobre los demás. Pero, deseosos de conservar en sus iniciados la noción del panteísmo, dijeron que estos tres dioses eran manifestaciones diversas del ser absoluto.

A este grupo le designaron con el nombre de *Trimurti*, que significa triple forma (de *tri*, tres, y *murti* forma); esta invención no se remonta más allá de principios de la Edad Media. Por otra parte, la palabra *trimurti* es moderna y poco usada, como puede verse en el Diccionario de San Petersburgo, donde sólo se halla citada dos veces.

C. DE HARLEZ.

TUBINGA. (*Escuela racionalista de*). — La escuela racionalista de la Universidad de Tubinga pone como uno de los principios fundamentales de su enseñanza que todas las cosas de la naturaleza están sujetas á una ley de progreso indefinido. A esta ley obedece la humanidad entera: las facultades, las ideas de los hombres y sus aspiraciones se desarrollan constantemente, y conducen en el orden material á incesantes adelantos y perfeccionamiento de la industria, y en el orden de la inteligencia á concepciones doctrinales cada vez más perfectas. La idea religiosa, en particular, progresa siempre y se desarrolla espontáneamente. En esta evolución aseméjase la libre acción de los hombres á una rueda que en su esfera concurre á un trabajo de conjunto cuyo objeto está fatalmente determinado por la ley general del universo. La curva, que representaría gráficamente el proceso de esta evolución, ofrecería variadas ondulaciones y aun puntos de retroceso, pero continuaría desarrollándose, merced al impulso poderoso que de tiempo en tiempo recibiría en el sentido de la dirección general. Uno de estos vigorosos impulsos recibió la idea religiosa de un hombre de genio, de Jesús de Nazareth. Sin embargo, se hallaría muy lejos de la verdad quien creyera que el dogma y la moral cristiana fueron elaborados de una vez por su inteligencia, y revelados al mundo por su palabra. No; el desarrollo de la idea cristiana pasó sucesivamente por tres fases muy distintas. En estas tres fases de la formación de la doctrina cristiana, se halla la clave de la historia de todo el Nuevo Testamento. Con ayuda de esta clave intenta abrir el doctor Baur, profesor en Tubinga, todos los arcanos de la literatura primitiva de la Iglesia.

"Según él—dice el abate Bacuez, de quien tomamos la exposición, tan concisa como luminosa, de esta doctrina (*Manuel bibl.*, tomo III, núm. 21)—el Cristianismo no fué al principio más que una secta de la religión judía: la secta ebionita, que se diferenciaba poco de la de los esenios. Lo único que se proponían su Fundador y sus primeros Apóstoles era la reforma y la propagación del judaísmo. Según su opinión, la práctica de la ley era condición necesaria de salvación para todo el género humano. A tres puntos se reducía su doctrina: virtud santificante, y carácter obligatorio de la observancia de la ley; restricción de la gracia á los hijos de Abraham y á los miembros adoptivos del pueblo de Dios, y exaltación y dilatación del pueblo judío por toda la tierra. Después de la muerte de Jesucristo se personifica esta doctrina principalmente en el Apóstol San Pedro, y en Santiago, Obispo de la Iglesia de Jerusalén. Esta fué la *fase petriniana* ó particularista.

„Pero pronto surgió un nuevo Apóstol, que protesta contra el carácter exclusivo de esta concepción, y su ministerio llega á ser el punto de partida de un proselitismo mucho más extenso. San Pablo anula todas las diferencias fundadas en la diversidad de razas y nacionalidades: no hay motivo para hacer diferencias entre gentiles y judíos en lo que toca á la salvación; todos tienen necesidad de la misericordia divina; Dios no hace acepción de personas. La misión de Jesucristo, según esto, no sólo es restaurar y extender el judaísmo, sino fundar un nuevo culto, una nueva Religión: la Religión universal y definitiva. Como Salvador que es, está en él la fuente de la verdadera vida, de la vida de la gracia y de la gloria. Para tener parte en esta vida, basta y es necesario creer su doctrina y aceptar su ley. Esta es la fase *pauliniana* ó universalista.

„Esta opinión correspondía á las necesidades del mundo, y, por consiguiente, debía ser bien recibida. Sin embargo, hubo de vencer algunas dificultades antes de llegar á triunfar. Durante más de medio siglo se divide la Iglesia en dos partidos, que luchan entre sí con ardor, en cuya lucha sólo es un incidente el conflicto de Antioquía (Gal., II, 11): el partido de Pablo ó de los universalistas, que llama á los gentiles y proclama la abolición de las leyes mosaicas, y el partido de Pedro, es decir, el de los ebionitas ó judaizantes, que hace esfuerzos por mantener las prácticas legales y las prerrogativas del pueblo antiguo.

„En favor de su opinión, y en prueba de las divisiones y luchas de los Apóstoles entre sí, cita Baur todos los lugares en que San Pablo se lamenta de ser objeto de odio y persecuciones de los falsos doctores, en que habla de su propia misión, en que hace la apología de su apostolado (Rom., II, 16; XVI, 25; II Cor., X, 7-12; Gal., I, 11; II, 7, 8, 11; II Cor., III, 11; XI, 5; II Tes., II, 13; etc.). No deja de mostrar á los judaizantes como el núcleo que formaba en aquella época la mayor parte de la Iglesia ó la Iglesia entera, y á San Pedro como á la persona en quien se juntaban todas las antipatías de que él era objeto.„

Esta lucha se continuó, no sólo de viva voz, sino también por escrito. Los que estaban afiliados á uno ó á otro partido trataban de apoyarse en la autoridad de los Apóstoles, y con este objeto dieron á luz gran número de escritos, que fueron atribuídos falsamente á los Apóstoles ó á sus primeros discípulos. El Evangelio de San Mateo, que sucede al de los hebreos y al de los egipcios, es el manifiesto de la secta petriniana; según él, Jesús es el Mesías, salvador del pueblo de Israel, anunciado por los Profetas, y Pedro recibe las llaves del reino de los cielos. La epístola llamada de Santiago es toda ella contra San Pablo. Las homilías clementinas, publicadas con el nombre de Clemente, discípulo de Pedro, extienden la lucha á la capital del mundo romano, donde se manifiesta en la contienda de éste con Simón el Mago, cuyo nombre es un pseudónimo de Pablo, quien queda en ridículo en presencia de su enemigo. Estas homilías son evidentemente una obra polémica de los petrinianos.

Por último, el Apocalipsis, obra auténtica de San Juan, defiende también la tesis de los judaizantes. No podía esperarse otra cosa del amigo íntimo de San Pedro, el único que sobrevivió á los doce en la época de la lucha. Del lado de los paulinianos combate Lucas, el fiel discípulo de Pablo, inculcando en su Evangelio la vocación y las prerrogativas de los gentiles. Este Evangelio no es, sin embargo, el que nosotros conocemos por de San Lucas, sino la obra de este Evangelista, considerablemente añadida. El mismo Pablo fué el principal campeón de su causa en sus epístolas auténticas á los gálatas, á los romanos y á los corintios.

"Sin embargo — continúa Mr. Bacuez — la lucha no podía durar siempre. Después de todo un siglo de contienda hízose sentir la necesidad de venir á un acuerdo, y hombres sabios de uno y otro partido, trataron de conciliarse haciéndose mutuas concesiones„. Esta es la tercera fase, la de la *fusión*. "El espíritu de transacción inspira el Evangelio llamado de San Márcos, tan favorable á los judíos como á los gentiles, á las falsas epístolas pastorales (á Timoteo y á Tito), escritas para dar la sanción del Apóstol á las distinciones jerárquicas y á las prácticas religiosas derivadas de la ley, á la segunda epístola de San Pedro donde se hace el elogio de San Pablo, y, por último, al Evangelio de San Juan (apócrifo), y, sobre todo, á los *Hechos de los Apóstoles*, atribuídos á San Lucas. Este último libro está evidentemente escrito con el designio de borrar hasta los últimos vestigios de las divisiones primitivas: lejos de advertirse en él diferencia alguna entre San Pedro y San Pablo, se echa de ver en todo él el más perfecto acuerdo entre ambos Apóstoles, quienes obran de común acuerdo, profesan los mismos principios y tienden al mismo fin. Pedro bautiza á los primeros gentiles (X, 48), y toma la defensa de Pablo en el Concilio (XV, 11). Pablo hace el voto de los nazarenos (XVIII, 18); lleva las limosnas á los Santos de Jerusalén (XXIX, 17); sube al templo para orar (XXI, 25)... El Evangelio de Lucas es modificado y puesto en harmonía con

los *Hechos de los Apóstoles*, para que se creyera que él fué el autor de ambas obras; en el Evangelio de San Mateo se añaden algunas interpolaciones para que pareciera menos judaizante. De esta suerte se hacen concesiones de una y otra parte, y se moderan las exigencias de ambos partidos. Sin embargo, los judaizantes fueron quienes tuvieron que hacer mayores concesiones. La idea de Pablo triunfó al fin, hasta tal punto, que podemos considerar á este Apóstol, más bien que al mismo Jesucristo, como fundador del Cristianismo actual.„

Este sistema, que destruye toda idea verdaderamente cristiana, pues no considera á Jesucristo como el fundador del Cristianismo, fué al principio recibido en Alemania con grande entusiasmo, y ganó muchos adeptos en Francia; pero suscitó contra sí, aun al lado allá del Rhin, la más viva oposición. La escuela racionalista de Goettingen, por por medio de su jefe Ewald, llegó hasta acusar á su rival, en nombre de la ciencia y del sentido común; afrenta que bien había merecido, porque jamás ha dado de sí la crítica cosa más irracional y contraria á los procedimientos legítimos de la ciencia. Como la Minerva de la Mitología, esta teoría salió armada de punta en blanco del cerebro de su inventor; y cuando, por ventura, se busca en ella alguna realidad objetiva, sólo se encuentran vanas apariencias que no resisten siquiera la primera prueba de un examen atento.

Cosa es que nadie ha tratado de negar que en los principios de la Iglesia hubo en los fieles dos opiniones respecto del valor y obligación de las observancias mosaicas, y que esta diferencia de opiniones dió origen á lamentables divisiones. Pero la escuela de Tubinga afirma sin probarlo, y contra el testimonio de los mismos documentos en que procura fundar su sistema, que hubo desacuerdo entre los mismos Apóstoles. El más importante de estos documentos es la Epístola á los Gálatas. ¿Cómo se muestra en ella San Pablo? ¿Por ventura como rival implacable de San Pedro y de Santiago? Todo lo contrario. Después de su conversión se dirigió San Pablo al desierto, donde moró por espacio de tres años, y después fué á Jerusalén para visitar á San Pedro (Gál., I, 18). Catorce años después volvió á la ciudad santa, y comparó el Evangelio que él predicaba con el que predicaban los otros Apóstoles, *por temor*—decía—*de correr en vano ó de haber corrido*. Santiago, Pedro y Juan reconocieron el acuerdo completo que había entre sus doctrinas y las de Pablo, y le estrecharon la mano en prueba de unión fraternal. ¿Vino, por ventura, á romper esta unión el incidente de Antioquía, que es el *palladium* de los tubingianos? De ningún modo: San Pablo reprendió á San Pedro porque su conducta presente no estaba en harmonía con sus principios ni con los hábitos de toda su vida; y en nada se echa de ver que el Príncipe de los Apóstoles guardase rencor alguno contra el Doctor de las naciones. Más todavía: los términos de la reprensión muestran con toda evidencia que, aun en aquella época, Pedro profesaba los mismos principios que Pablo acerca de la obligación de las observancias legales, así como que siendo judío conformaba su vida á sus principios, y que aquella vez, por excepción, le había movido á apartarse de sus antiguos hábitos una condescendencia inoportuna: *Si tu, cum judæus sis, gentiliter vivis, et non judaice, quomodo gentes cogis judaizare?* (Gal. II, 11-14). Nada hay en los demás escritos de San Pablo tan favorable en apariencia como este lugar á la hipótesis de Baur. Es, pues, evidente que esta hipótesis carece de fundamento, negado el cual caen por tierra todas las conclusiones que de ella saca. La lucha entre petrinianos y paulinianos la sostuvieron algunos Doctores que no tenían misión alguna, los cuales fueron desmentidos por uno y por otro Apóstol: terminó en la separación de los judaizantes obstinados, que fueron después los nazarenos y los ebionitas, y en la unión más estrecha de los verdaderos fieles, bajo la dirección de los Apóstoles y de sus sucesores. La concordia de pensamiento y de acción entre San Pedro y San Pablo que resalta en el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, es más bien un argumento en favor de la autenticidad de este libro: así era como un compañero de San Pablo nos debía hablar de las relacio-

nes de su Maestro con los dos Apóstoles de la circuncisión. Inútil es hablar aquí de los otros libros del Nuevo Testamento. El criterio de la esuela de Tubinga acerca de ellos, es ver la influencia, más ó menos marcada, de las ideas petrinianas ó paulinianas en cada uno de ellos. Todos los razonamientos de la nueva teoría aplicada á los escritos del Nuevo Testamento, adolecen del mismo vicio: en todos hay que negar la mayor parte. Por otra parte, como dice muy bien el abate Vigouroux (*Les livres saints et la critique rationaliste*, tomo XI, pág. 487), "la edad de los escritos canónicos no debe determinarse á juzgar por sus tendencias verdaderas ó supuestas, sino por el testimonio y por las fuentes antiguas. Baur ha olvidado esta regla y ha construído un edificio frágil, cuya ruina ha presenciado él mismo. Su extensa obra acerca de los tres primeros siglos de la Iglesia, escrita con el fin de impedir la ruina de esta escuela, sólo ha servido para precipitar su caída„. Muchos de sus discípulos se apartaron de él, más ó menos, la mayor parte para adoptar un método más histórico que el suyo. Hilgenfeld, jefe en la actualidad de esta escuela, no está de acuerdo en muchos puntos con las ideas capitales de Baur. En su obra *Introduction au Nouveau Testament*, admite como auténticas tres epístolas de San Pablo que Baur rechaza: la primera á los de Tesalónica, la dirigida á los Filipenses y la escrita á Filemón; cree que los dos primeros Evangelios fueron escritos á fines del siglo I y al principio del II el cuarto. Es cosa notable, dicho sea de paso, que los más eruditos y sinceros entre los racionalistas se vean obligados por sus mismos estudios á referir cada vez á tiempo más próximo á los tiempos apostólicos los escritos canónicos cuya autenticidad niegan.

Los adeptos de la escuela de Tubinga, enteramente absortos en los estudios acerca de la historia de la literatura cristiana de los primeros tiempos, dan poca importancia á las cuestiones relativas á la veracidad de los Evangelios. Jesús, su doctrina y sus obras, todo esto queda entre sombras. Acerca de un hecho tan capital como la resurrección del Salvador, sólo se le ocurre á Baur escribir las líneas siguientes, que, según Vigouroux (l. c., pág. 493), son la condenación terminante de sus teorías:

"Es cosa que está fuera del círculo de las investigaciones de la Historia examinar la realidad de la resurrección de Jesús. La Historia debe atenerse á que, para la fe de sus discípulos, la resurrección fué un hecho absolutamente cierto é indudable. Sobre esta fe ha puesto el Cristianismo firme cimiento de su desarrollo histórico. Lo que la Historia presupone para explicar la sucesión de los acontecimientos, no es tanto la realidad de la resurrección de Cristo como la fe de sus discípulos en esta resurrección.„

„Como si la verdad misma del Cristianismo no dependiera de la realidad de este milagro, según el testimonio expreso de Jesucristo y de los Apóstoles; como si San Pablo no hubiera dicho: ¡"*Si Cristo no hubiera resucitado, vana sería nuestra fe*„. (I Cor., XV, 17.)

Vemos, pues, que el sistema de los tubingianos, no sólo es irracional, sino incompleto, pues prescinde de explicar el elemento sobrenatural que á cada paso halla en su camino. Con todo, el racionalismo no tiene otra razón de ser que la supresión del elemento sobrenatural en los dominios de la Historia.

Consúltense Ildgenfeld, *Einleitung in's neuen Testament*, passim; Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, tomo II, pág. 464-495; Bacuez, *Manuel biblique*, tomo III, números 21 y 22).

J. CORLUY.

U

USURPADORES. I.—Habiendo ya tratado en varios de los artículos anteriores acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (*Iglesia*, *Pontificado*, *Poder civil, Reyes*, etc.), responderemos aquí en breves palabras á las objeciones que se han hecho á la Iglesia respecto á sus relaciones con los usurpadores de la autoridad política suprema, es decir, con aquellos á quienes la antigua Teología llamaba *tiranos de usurpación*, que son los que ilegítimamente se han apoderado del poder monárquico, aristocrático ó democrático, en perjuicio de sus anteriores poseedores legítimamente instituídos.

II. La Iglesia católica no es indiferente respecto de tales usurpaciones, porque ella es la salvaguardia de las leyes, de la conciencia pública y de la justicia social, no menos que de la conciencia y de la justicia privadas. Así, no deja de protestar contra estas criminales intrusiones cuando su protesta es útil y eficaz, como nos lo demuestra la Historia en varias ocasiones. Mas, como nota el Papa Pío IV en su carta del 22 de Septiembre de 1790, dirigida á Luis XVI, "para que el Soberano Pontífice declare alguna doctrina en este punto, es necesario que los que escuchen su palabra reciban con docilidad sus enseñanzas„. Por lo cual, aun en el caso en que la Iglesia no dudara acerca de la ilegitimidad de un Gobierno usurpador, podría y debería guardar silencio para no agravar los males que consigo llevan estos Gobiernos. No se le debe, pues, exigir que siempre tome parte en las cuestiones y dificultades de esta índole.—Por otra parte, las cuestiones acerca de la legitimidad ó ilegitimidad de los Gobiernos son á veces tan obscuras, que puede ser moralmente imposible, aun para la Iglesia, el resolverlas definitivamente.

Además, cuando se ventilan en terreno puramente político y no afectan directamente á intereses de orden espiritual ni á los derechos de la conciencia, la Iglesia no es competente para resolver este género de cuestiones.

Por último, puede suceder que el bien público se comprometa más gravemente con imprudentes tentativas de restauración dirigidas contra el usurpador, de suerte que la ley natural que prohibe arruinar á los individuos y á los pueblos, no permita, en ciertas circunstancias, mudar violentamente la situación anormal establecida por el usurpador. Puede también suceder que la prescripción, á la cual se añadan sucesivamente las condiciones que se requieren, cubra el origen ilegal y legítime, al cabo de cierto tiempo, un poder

primitivamente arrebatado á su legítimo poseedor. Así lo exige el interés de la Nación: *salus populi suprema lex;* y la Iglesia, lejos de contradecir este principio, deduce de aquí que rara vez la resistencia pasiva, á veces obligatoria, puede convertirse en resistencia activa y en ataque formal.

III. Contra esta doctrina, teórica y práctica, que se deduce fácilmente de las Encíclicas de Gregorio XVI y de León XIII, de los *schemata* del Concilio del Vaticano y de las más autorizadas obras de Teología, se han presentado á veces las siguientes objeciones:

1.ª La Iglesia, que en teoría se muestra muy decidida en favor de la autoridad legítima, deja fácilmente de favorecerla en la práctica.

2.ª Cuando le conviene, se inclina y acata los hechos consumados.

3.ª Hace traición á los intereses de los pueblos y de los Reyes, sobre todo de los pueblos que confían en ella, y trata amistosamente con usurpadores declarados.

4.ª Así, después de haber comenzado á sostener á los Borbones contra la Revolución francesa, ha autorizado el juramento del Concordato, por el cual se obligaba con el Gobierno de la República francesa; le ha cedido sus derechos por el art. 16 del mismo tratado; ha consagrado Emperador á Napoleón I, etc., etc. ¿Cómo ha de ser respetada, si ella no respeta á los demás, ni mantiene la palabra que les ha dado?

IV. Respuestas:

1.ª La Iglesia no tiene dos morales diferentes para con los usurpadores, la una teórica y la otra práctica; pero cree, y con razón, que el poder político no es inamisible; que la salud de las naciones es la ley suprema de su organización gubernamental; que, por consiguiente, un poder ilegítimo puede llegar á ser legítimo por la prescripción, y que, entretanto, los súbditos no siempre tienen derecho á emplear la fuerza contra él. Esta es la única y sincera teoría de la Iglesia romana, la cual no necesita modificarla en manera alguna para practicarla: estos principios han sido siempre respetados por los Pontífices en sus relaciones con los Gobiernos de derecho y con los de hecho.

2.ª La Iglesia no admite en ninguna parte la doctrina de los hechos consumados; pero es prudente y caritativa, y tiene en cuenta los sucesos en la medida que requiere el interés de las almas y de las naciones. Es imposible suprimir los hechos injustos ó desagradables que ocurren en el mundo, y lo mejor es imitar á Aquel que, como dice San Agustín, "sabe sacar el bien del mal".

Además, hay que considerar que esta conducta de la Iglesia, respecto de los Gobiernos de hecho, está conforme con los principios más ciertos de la moral. Porque los Gobiernos están establecidos para bien de los pueblos. Ahora bien: sucede á veces que las personas investidas del derecho de gobernar se imposibilitan, por su culpa ó por la de algunos de sus súbditos, para ejercer su derecho; y en este caso es necesario que otras se hagan cargo del poder y lo ejerciten, y que constituyan lo que se llama un Gobierno de hecho. Estos Gobiernos son evidentemente legítimos, hasta que el que posee el derecho de gobernar recobra la facultad física y moral de ejercer el poder. La Iglesia, al tratar con ellos y reconocerlos, se conforma con los mismos principios de moral que ella misma enseña.

3.ª Algunas veces ha dado muestras la Iglesia de sacrificar los intereses de algún poder caído ó de algún partido vencido; pero en realidad lo que ha hecho ha sido atender á los intereses de todo un pueblo, sintiendo no poder asociarlos con los de algunos particulares ó familias, muchas veces muy apreciables, que han sido injustamente despojados de sus derechos y cruelmente ultrajados en sus bienes y en su antiguo honor. Pero la salud de los pueblos, repetimos, es la ley suprema á la cual hay que obedecer, á despecho de los gustos y preferencias de cada uno. La Iglesia se esfuerza en dirigir todas las cosas de la mejor manera posible y de asegurar, por lo menos, el restablecimiento de los principios religiosos y morales, que son, por otra parte, los mejores precedentes para que al fin triunfen las causas santas y justas. Para poder cumplir libremente su misión sobrenatural se ve obligada á mantener, con provecho de todos, relaciones corteses con los Gobiernos de hecho; pero

esta cortesía no significa amistad, ni mucho menos consagración de injusticias ni usurpacioncs. Es regla de Derecho eclesiástico que los actos emanados del poder pontificio no menoscaban derecho ni pretensión ninguna, como no se haga constar expresamente.

4.ª Cierto que el establecimiento del Concordato de 1801, la autorización para prestar juramento de obediencia y fidelidad al Gobierno de la República francesa, el reconocimiento que hizo la Santa Sede en favor del primer Cónsul, no sólo del *ejercicio* de los derechos y privilegios diplomáticos concedidos á los Reyes ante de la Santa Sede, sino de estos mismos *derechos y privilegios*, prueban que Pío VII no consideraba al Gobierno y al primer Cónsul como á usurpadores ilegítimos en aquel momento, con quienes la conciencia no permite hacer tales convenios; pero no prueban que Roma desconociera el valor de los derechos y reivindicaciones de la familia real. Mas como esta familia no era la depositaria del poder civil á quien Francia obedecía, no era con ella sino con otros con quien había de hacerse el Concordato; no era á ella, sino á otros á quien podía darse el derecho de nombrar á los que habían de ser Obispos. Este derecho concedido al primer Cónsul no probaba nada en pro ni en contra de la legitimidad de su poder; sólo suponía la regularidad de aquella situación *de hecho*. Lo mismo puede decirse de la consagración de Napoleón: ciertamente, dió á entender el Papa en aquella ocasión que no tenía al Emperador por un aventurero sin autoridad ninguna en Francia, pero no quiso decir que, según él, los herederos de Luis XVI habían sido legítimamente desposeídos del trono y que no tuvieran derecho á ocuparlo de nuevo algún día. Hay cuestiones políticas, como ya hemos dicho, que la Iglesia no se cree obligada ni autorizada á resolver por sí misma: teórica y prácticamente debe abstenerse en muchos casos, y de hecho se abstiene de dar su fallo. Esta abstención es respetuosa hacia todos los derechos, y se funda, como la legitimidad provisional de los Gobiernos de hecho, en los principios más ciertos de la moral natural.

(Cf. Moulart, *l'Eglise et l'Etat;* Taparelli, *Ensayo sobre derecho natural*; Signoriello, *Philosophia moralis;* Monseñor Sauvé, *Questions Religieuses et sociales de nôtre temps*, etc.)

Dr. J. Didiot.

V

VANINI (*Lucilio*).—Nació en el año de 1586 en Taurisano, del reino de Nápoles. Llegó á ser canónigo de Letrán, y recorrió la Europa con varios nombres supuestos. Expulsado de Gascuña por causa de la depravación de sus costumbres, se estableció en París, donde imprimió su obra *De admirandis naturae arcanis*. Este libro fué condenado por la Sorbona, y su autor se refugió en Tolosa, donde fué denunciado al Parlamento de esta ciudad en 1618, y condenado á la hoguera, sentencia que fué ejecutada el 16 de Febrero del mismo año.

Las dos obras que publicó, *Amphitheatrum aeternae Providentiae divino-magicum*, y *De admirandis naturae arcanis*, prueban que Vanini era un escéptico y materialista corrompido. Declara terminantemente que "todo el tiempo que se emplea en lo que no es amor, es tiempo perdido„. Según él, la inteligencia no puede imprimir movimiento alguno á la materia; y, por consiguiente, Dios no puede ser el autor del mundo. El hombre procede de la putrefacción por generación espontánea. Los mártires son alucinados; Jesucristo un hipócrita; Moisés un impostor; las profecías palabras vanas. Todas las cosas son susceptibles de perfección, incluso Dios. El demonio es más poderoso que Dios. Así como se sacan de los bosques los árboles inútiles, así convendría que todos los años fueran exterminadas un millón de personas, ancianos, vagabundos y holgazanes.

Esta breve exposición de las doctrinas de Vanini basta, según creo, para justificar la sentencia del Parlamento de Tolosa. Sin embargo, son de notar los esfuerzos que hicieron Vanini y sus amigos para conseguir que en la causa entendiera el tribunal de la Inquisición. Vanini esperaba librarse abjurando sus errores, pues sabía que la Inquisición sólo entregaba al brazo secular á los herejes obstinados ó relapsos, y él no era escrupuloso para escoger los medios de librarse de la condenación. Después de haber mostrado ideas muy ortodoxas durante el proceso, arrojó la máscara cuando fué condenado, y se declaró francamente ateo.

Cf. Gramond (á la sazón Presidente del Parlamento de Tolosa), *Historia Galliae ab excessu Henrici IV*, lib. III.

La vie et les séntiments de Lucilio Vanini, Rotterdam, 1717.

Fuhrmann, *Leben des Vanini*, Leipzig, 1800.

Emile Vaisse, *Lucilio Vanini; sa vie, sa doctrine, sa mort*, en las Memorias de la Academia de Tolosa.

César Cantú, *Les hérétiques de Italie*, tomo III, págs. 583-590.

JULES SOUBEN.

VARIANTES DEL TEXTO BÍBLICO.—El texto original de los libros santos, escrito de mano de escritores inspirados, ó por amanuenses á quienes ellos les dictaban (Jer. XXXVI, 18; Rom. XVI, 22), no ha llegado hasta nosotros, pero nos ha sido transmitido mediante una serie de transcripciones sucesivas. Algunos de los copistas que los reprodujeron eran, sin duda alguna, personas instruídas, pero había otras más ó menos ignorantes; unos prestaban atención cuando trabajaban, otros se distraían; unos eran cuidadosos en reproducir con exactitud el manuscrito, y otros copiaban con precipitación y sin gran cuidado, y todos contribuían á la ejecución de su trabajo con todas las imperfecciones inherentes á las obras humanas. Porque la inspiración divina que ilustró á los autores de estos libros no fué comunicada á los copistas, los cuales no pudieron menos de cometer algunos errores, unas veces voluntarios y otras sin saberlo ellos. Algunos de estos errores fueron subsanados en posteriores copias, pero otros que habían pasado inadvertidos siguieron en todas y tomaron carta de naturaleza en toda una serie ó familia de manuscritos. Este debió ser, y fué en efecto, el origen de las variantes en el texto bíblico. Aquí nos proponemos nosotros examinar brevemente la naturaleza de estas variantes y mostrar que, á pesar de ser muy numerosas, no han alterado la integridad substancial de nuestros libros santos.

Existe actualmente un gran número de manuscritos antiguos del Nuevo Testamento, unos completos y otros fragmentarios, algunos de los cuales se remontan al siglo V y aun al IV de nuestra Era. Tales son el manuscrito *Alejandrino*, que se conserva en el *British Museum*, de Londres; el *Vaticano*, que constituye el tesoro más rico de la Biblioteca pontificia de Roma; el palimpsesto de Efren, de la Biblioteca nacional de París; el manuscrito *Sinaítico*, de la Biblioteca imperial de San Petersburgo. No cupo tan buena suerte al Antiguo Testamento, porque, temerosos los judíos de que los libros sagrados cayeran en manos profanas, destruyeron los ejemplares á medida que por su antigüedad no podían usarse. Son muy raras las hojas que, sustraídas á la vigilancia de los cabezas de la sinagoga, han sido recogidas y conservadas, y las más antiguas no se remontan más allá del siglo VIII ó del IX. Pero las versiones antiguas pueden en cierto modo llenar el vacío dejado por los ejemplares hebreos que se han perdido; porque suponiendo que hayan sido bien conservadas, representan el texto original tal como era en la época en que se hicieron estas versiones. La versión de los Setenta conservó de esta manera la huella del texto hebreo hecho hasta el siglo II antes de Jesucristo.

Algunos críticos, cuya paciencia corre parejas con su erudición, han compulsado todas las diferencias que se advierten en todos los documentos antiguos, y han publicado el resultado de sus investigaciones. Las más célebres colecciones de variantes son las de J. B. Rossi y de Kennicott, del Antiguo Testamento, y las de Fregelles y de Tischendorf, del Nuevo. Con el auxilio de estas preciosas colecciones nos es fácil conocer y apreciar las variantes que se han introducido en el texto sagrado y que se han conservado á través de los siglos. El número de ellas es considerable: en el Nuevo Testamento se han encontrado por lo menos 50.000, y menos relativamente en el Antiguo, porque se conservan muchos menos manuscritos de esta parte de la Biblia.

Algunos ejemplos bastarán para que el lector se haga cargo de las especies que hay de variantes y de su relativa importancia. Las más frecuentes consisten en adiciones ó sustituciones de partículas, como οὐ, δέ, οὖν, γάρ y los prefijos hebreos כבו, etc.; son también frecuentes las permutaciones de letras semejantes, ya en la forma escrita, ya en la pronunciación: así χριστος y χρηστος (I Pet., II, 3). A veces el copista substituye un término bárbaro por una expresión más correcta, como επικεφαλαιον en vez de κηνσον (Marc, XII, 14); επεμψε en vez de προσεθετο πεμψαι (Luc. XX, 11); ó bien inserta, inadvertidamente, en el texto una nota que en el manuscrito había al margen; por ejemplo, una indicación de un pasaje paralelo, alguna fórmula usada en la lección pública, como sería esta: *In diebus illis*. Ciertos lugares de la Biblia que podían es-

candalizar á los débiles en la fe, eran omitidos en la lección pública y estaban señalados con un signo especial. Los escribas, cuando encontraban estos signos omitían la transcripción de los pasajes señalados. Sin duda esta es la razón de que faltasen en muchos manuscritos dos versículos del Evangelio de San Lúcas (XXII, 43-44), en que se habla de sudor de sangre de Jesús, y toda la historia de la mujer adúltera referida en el cap. VIII de San Juan. También se debe quizás á una preocupación dogmática la variante κυριου en vez de θεου, en el cap. XX de los Hechos (Véase 28), donde San Pablo dice á los sacerdotes de Efeso: *Vigilad sobre vosotros mismos y sobre toda la grey sobre la cual el Espíritu Santo os ha constituido Obispos para que gobernéis la Iglesia de Dios que Él ha adquirido con su sangre.* Una de las variantes más notables del Antiguo Testamento se halla en el Salmo XXII, (Vul. XX, Véase 17): *Han atravesado mis manos y mis piés*, ó bien: *Como un león mis manos y mis pies.* En hebreo כרו ó כארו (*Kâru*), *han atravesado*, ó כארי (*Kaari*), como un león. Esta última lección que suprime del Salterio una de las profecías mesiánicas más claras, ha sido adoptada por los masoretas é insertada en las ediciones impresas de la Biblia hebraica; pero la crítica imparcial prefiere la otra lección. Notemos además en la profecía de Jacob (Gen. XLIX, 10), la variante שדלה (*Schiloh*) ó שלה (*Schelloh*), que ha dado lugar á interesantísimas discusiones.

Dedúcese del examen atento de todas estas especies de variantes una consecuencia muy consoladora para los cristianos: que nuestros textos sagrados no han sido alterados substancialmente en el transcurso de los tiempos, y que las leves discordancias que se ven en los manuscritos son, con poquísimas excepciones, indiferentes á la doctrina religiosa, y aun cuando se refieren á ella, dejan intacta la pureza de la enseñanza dogmática y moral.

Consúltense: Cornely, *Introductio in utrisque Testamenti libros sacros*, tomo I, disert. II, sectio I, páginas 233 y 319. De Valroger, *Introduction au Nov. Test.*, tomo I, páginas 214-246.

J. Corluy.

VEDAS Y VEDISMO. I.—Los *Vedas*, frecuentemente citados en las discusiones apologéticas, constituyen la más antigua literatura de los pueblos indoeuropeos. Están compuestos de himnos religiosos y oraciones, y se dividen en cuatro libros diferentes: el Rig, el Yadjour, el Atharvan y el Sama-Veda. Los himnos del Rig representan la vida entera de la nación: creencias, leyendas, himnos litúrgicos y aun algo, aunque poco, de historia. El Yadjour se compone de las oraciones del sacrificio; el Atharvan de fórmulas conjuratorias é imprecatorias, y el Sama de extractos reunidos para el sacrificio del Soma.

El más antiguo de todos parece el Rig: es anterior á la constitución del brahmanismo propiamente dicho. Las partes primeras de este libro se atribuyen comúnmente al siglo XVI y aun al XXIII antes de Jesucristo, y el fin al VI ó VII de la misma era. Esto nos parece muy exagerado. Los actuales orientalistas franceses, y especialmente Mr. Bergaigne, los refieren á una época mucho menos remota. Este autor llega á calificar como ficciones lo que algunos han considerado como acentos de la nación primitiva. No es de más peso que ésta la otra razón que suele alegarse en favor de esta remota antigüedad. Esta razón es que en el Rig se sigue la marcha del pueblo ario desde el Indo hasta la península occidental de la India, porque la escena se muda desde una extremidad á la otra. Paro basta para explicar este hecho suponer que los himnos han sido compuestos en lugares y no en épocas diferentes.

El Atharvan es también muy antiguo: se compone de fórmulas mágicas, cuyo objeto es producir efectos sobre naturales, obrar prodigios, hacer cesar los males, ahuyentar los espíritus malignos, etc. Muchas de estas fórmulas se hallan en la liturgia de los antiguos pueblos germánicos, y, por consiguiente, se remontan á la época en que los indoeuropeos no formaban más que un sólo pueblo, á menos que no hubieran sido extendidas al Este y al Oeste por el mismo pueblo. El Atharvan Veda corresponde, sobre todo, al Oeste de la India, y no parece haber sido admitido enteramente en todas partes.

Cuando el sacerdocio indio se hubo

establecido sobre bases fijas y formó una casta, la de los brahmanes, éstos compusieron numerosos tratados, en que se explicaban los libros sagrados y cuanto se refería á ellos: lengua, usos, liturgia, leyendas, doctrinas religiosas y filosóficas; á estos tratados se da el nombre de *Brahmanas*. Los autores de estos libros formaron varias escuelas, que, no sólo se diferenciaban por los que eran sus cabezas, sino por la diversidad de sus doctrinas; pues mientras los unos eran conservadores ortodoxos, eran otros progresistas y ateos. Entre los brahmanas son de notar los llamados *Upanishads*, meditaciones filosóficas atribuídas á un tal ó cual *Brahmana*... La doctrina de estos libros es enteramente panteísta y los dioses del Rig-Veda se confunden en un ser absoluto y universal, del cual habla ya el Rig, aunque por incidencia, en algunos himnos especiales. Las personas y seres distintos se disuelven en el Gran Ser, cuyas manifestaciones particulares son meras modificaciones que acaban por ser una ilusión, la *Mâyâ*.

II. Por desgracia es difícil formular una exposición sistemática de la doctrina de los *Vedas*, por la sencilla razón de que en ellos no hay sistema alguno. En ellos vense juntas las ideas más contradictorias, sin contar con la verdad ni con la harmonía y concordancia de unas con otras.

La teología de los *Vedas* es una mezcla de naturalismo politeístico y de panteísmo. Reconoce multitud de dioses que, por regla general, son fuerzas ó entidades físicas personificadas y adoradas; pero otras veces se muestran como diferentes manifestaciones del Ser universal. La poca importancia relativa que se da á esta concepción y su desarrollo en la edad posterior, prueban sin contradicción que es la más reciente.

A través de estas contradicciones no es difícil reconocer los vestigios de un estado más antiguo, en el cual la religión de los aryas indios consistia en un politeísmo semejante al de los griegos. En el plan primitivo parecía Indra el dios de la atmósfera y del rayo, mas no soberano de los dioses, como el Zeus helénico. En el plan posterior, y como más antiguos, se muestran el Cielo y la Tierra: el Cielo padre, *Dyaus pitar*, y la Tierra madre, *Prthivi mâtar*, que recuerdan al *Zeus pater*, y la Δημητερ.

Ocupando una categoría excepcional, y desempeñando un papel aún más importante, aunque secundario, está el dios *Varouna*, que dicta leyes (*vrâta*) á los hombres, vela por su observancia, los inspecciona desde el fondo de la inmensidad y castiga á los violadores de sus mandamientos. Los hombres procuran aplacar su cólera y alcanzar su favor. A él especialmente le piden perdón de las faltas que han cometido, y que los libre de castigos inmerecidos. En él es en quien se realiza mejor la concepción de la divinidad. Parece el heredero, más ó menos desposeído, de un politeísmo anterior.

Todo lo demás se reduce, por regla general, á fuerzas naturales personificadas, ó mejor dicho, á seres divinos concebidos como agentes de fenómenos naturales.

Los seres físicos, á los cuales se atribuye también un poder sobrenatural, son el ser en sí mismo, en toda su universalidad: la Tierra, el Sol y la Luna, la Aurora, el fuego terrestre y el que oculto en las nubes produce el relámpago, el viento, las tempestades, la lluvia misma, el líquido que embriaga, la fuerza generadora del líquido elemento, etc.

Muchas de estas entidades están personificadas de modos diferentes y engendran divinidades múltiples. El cielo en su inmensidad es *Dyans*, pero la bóveda celeste es *Varuna*, y el cielo atmosférico *Indra*, señor del trueno.

El Sol sin rayos es *Poushan*.

La luz abstracta del Sol es *Mitra*, que se distingue de la Aurora, así como los dos Crepúsculos que separándose de ella forman los Acvin, los Caballeros celestes, los Dioscurus, Castor y Pólux. El viento ordinario es *Vâyon*, y el de la tempestad *Rudra*, acompañado de toda una multitud de *Maruts* ó genios de los vientos.

Los poetas védicos cantan, pues, y adoran á *Dyans* (el Cielo) y *Prthivi* (la Tierra), á *Mitra*, regente del Cielo durante el día) y á *Varuna* (regente del Cielo nocturno); á *Ushas* (la Aurora), á los *Acvins* (los Crepúsculos), á *Surya* (el Sol que alumbra), á *Savitri* (la fuer-

za generadora del Sol), á *Pushan* (Sol sin rayos), á *Indr a* (regente de la atmósfera), á *Apamnapat* (el fuego latente en las nubes); á *Vidynt* (el relámpago); á *Parjanya* (el generador de la lluvia), á *Vayon* (el viento), á *Rudra* (la tempestad), á los Maruts (los vientos tempestuosos), á *Agni* (el fuego), á *Soma* (la fuerza embriagadora de los líquidos), á *Candra* (la Luna), á *Aditi*, á la inmensidad del mundo visible, y á una multitud de seres inferiores que seria inútil enumerar. Muchos no son sino aspectos del Sol.

Estos dioses no eran abstracciones de figuras ó de seres, sino divinidades concebidas como reales y poderosas. He aquí algunos textos que darán á conocer la naturaleza de ellas.

Dyans y *Prthivi* son los grandes, los sabios que hacen reinar el orden, que con los dioses sus hijos han producido tantas cosas excelentes: santos y poderosos de quien procede toda salud. Padre y madre de todas las cosas, protegen á los seres y triunfan de todos. (Rig-Veda, 1, 157-160).

Indra es el dios que excede á todos los dioses, en cuya presencia tiemblan ambos mundos. El es quien afirma la Tierra vacilante y las montañas quebrantadas; él ha producido el fuego. Él mata al dragón aéreo y hace correr los ríos; el Cielo y la Tierra le han cedido su imperio (R. V. I, 32, 11,12). A su nacimiento temblaron el Cielo y la Tierra. Es el señor de los seres, el soberano del Cielo y de la Tierra, cuyo poder jamás han podido comprender los dioses (1, 10). No hay cosa que él no haya conquistado (I, 165, q.); él ha formado las lumbreras del Cielo y las ha colocado en su lugar; él mantiene al Cielo y á la Tierra, separados como las ruedas de un carro, y es el ojo del universo (X, 39, 4 y 102, 11).

Varuna ha formado todas las cosas y sostiene al Cielo y á la Tierra; es el soberano del mundo (VIII, 42, 1). Él hace lucir al Sol en el firmamento; su hálito es el viento que ruge en la atmósfera y ha marcado la órbita del Sol y ha formado los lechos de los rios. El orden universal se funda en él como en columna inquebrantable (VII, 87, 1, 2; II, 28, 8). Penetra el secreto de los pensamientos y ve la verdad y la mentira (VII, 49, 3). Castiga á los culpables y da la vida (II, 28, 5; I, 24, 11).

Surya (el Sol) es el inspector y el conservador de todos los seres: todo lo ve, así las acciones buenas como las malas. Sostiene al Cielo, es el jefe de los dioses y el arquitecto del universo. *Savitri* goza de autoridad independiente, á la cual ni Indra ni Varuna pueden resistir (V. 28, 2). Los dioses más sublimes le cantan alabanzas. Es el señor de las criaturas, el sostén del Cielo y de la Tierra (X, 149, 1, 4). Ha formado la esfera terrestre (V, 81, 3) y ha dado á los dioses la inmortalidad (IV, 54, 2).

Agni (el fuego), es el dios por excelencia, que conoce á los seres, que todo lo sabe (X, 91, 3), el mensajero de los dioses, el regulador del culto (III, 33, X, 64). Proteje á sus siervos y les da todo género de bienes (1, 1, 3). Aquellos á quienes él proteje son los vencedores en todos los combates (I, 27, 7); conserva y da la inmortalidad (I, 31, 7). A él se le pide el perdón de las faltas y que aplaque la cólera de Varuna (IV, 12, 14; IV, 1, 4).

La mayor parte del Rig-Veda se reduce á referir las luchas de Indra, el Júpiter tonante de la India, dios de las nubes, contra *Vritra*, el demonio, ladrón de las nubes y productor de la sequía y esterilidad. La mayoría de los himnos tienen por objeto alabar á este dios y pedirle su protección contra el enemigo aéreo. También el Fuego tiene mucha parte en los homenajes de los sacerdotes cantores de los Vedas.

Muéstrase claramente en estos diversos pasajes la naturaleza de los dioses védicos, así como las inconsecuencias de esta teogonía.

He aquí el resumen de ella:

Los dioses son inmortales, pero no eternos ni existentes por sí mismos. En un lugar son engendrados por Dyans y Prthivi (I, 157, 1). En otro la Aurora es su madre (I, 113, 19), y Soma su padre (IX, 87, 2). Han nacido inmediatamente después de la creación del universo; de suerte que nadie sabe cuál ha sido su origen. En otra parte Aditi es la madre de los dioses principales. Según el v. IV, 44, 27, quien ha dado la inmortalidad á los dioses es Savitri, y según el v. VI, 7, 4, Agni; después es Soma (IX, 106, 8), mientras que el v. X, 167, 1

atribuye este don al efecto de las austeridades. El mismo Indra sólo lo ha adquirido después de hacer áspera penitencia: *tapasparitapaya* (X, 161, 1).

Entre los dioses los hay grandes y pequeños, viejos y jóvenes (I, 27, 13), aunque en otro lugar se dice que todos son iguales (VIII, 30, 1). También hay varias generaciones de dioses (X, 72, 2).

¿Cuál es el origen de estos dioses? A esta pregunta, fuera de algunos lugares que respiran panteísmo, responde el poeta védico con la palabra misterio. Respecto al origen del mundo inferior, da las respuestas más discordantes. La producción, la formación del universo se atribuye en un lugar á Varuna, en otro á Savitri, aquí á Soma, allí á Indra, según el capricho del poeta. En el v. I, 89, 10, se nos dice que Aditi es el Cielo, el aire, el padre, la madre y el hijo; que todos los dioses son Aditi, y por otra parte nos la muestra enteramente distinta del cielo y de los dioses (X, 63, 10, etc.)

Si buscamos en el Rig-Veda cuál es el origen del Cielo y de la Tierra, cuál de los dos fué criado antes y fué el autor del otro, el poeta responde, diciendo: ¡Oh sabios! ¿quién lo sabe? *Kavayo Ko viveda* (I, 185, 1). En el v. V, 317, se propone la misma cuestión en estos términos: ¿Cuál fué la selva ó el árbol de donde salieron el Cielo y la Tierra? Pero no se responde á ella. Lo mismo sucede en el X, 81, 4, si bien aquí se atribuye al dios *Visva Karman* (*omnium factor*) nombre abstracto, con que se disimula la falta de sentido. Pero el canto X, 72, resuelve la cuestión del siguiente modo:

"Anunciemos alabando con himnos á los dioses, su nacimiento á los que los ven largo tiempo después de nacer. Brahamanapati [1] los produjo soplando como un herrero. En la primera edad de los dioses surgió el ser del no ser. En la primera edad de los dioses la existencia nació de la no existencia; las regiones nacieron luego de Utlanapat [2]. La Tierra nació de Utlanapat, y las regiones nacieron de Utlanapat. Daksha nació de Aditi y Aditi de Daksha, porque ella fué producida; Aditi su hija ó Daksha; después de ella nacieron los dioses dichosos é inmortales. Cuando vosotros ¡oh dioses! estuvísteis bien constituídos sobre el Océano, salió de vosotros un polvo espeso como el que levantan los que danzan; y cuando condensásteis ese polvo, hicísteis salir el Sol, oculto en el Océano.

Ocho son los hijos de Aditi, nacidos de su cuerpo. Siete de ellos los condujo á los dioses, y á Marttanda la rechazó. Con siete hijos vino á la edad primitiva, para la procreación (de los seres); y á Marttanda la condujo para que muriera."

Uttanapad es "la engendradora", término vago y abstracto.

Daksha, ¿será, por ventura, la fuerza? En este caso, Marthanda sería el Sol.

Forzoso es convenir que todo esto es muy obscuro, y que no explica nada.

En época más reciente, ó en otra escuela, se enseñó esta doctrina, que hallamos en el R. V., himno 129, que citaremos completo.

1. Entonces no había ser ni no ser, ni existía el espacio, ni el cielo más allá. ¿Qué es lo que formaba el límite? ¿Dónde estaba el receptáculo de las aguas? ¿Qué era el profundo abismo?

No había muerte ni inmortalidad, ni distancia entre el día y la noche. *Él solo* [1] respiraba sin aliento en sí mismo, y no había otra cosa sino él.

3. Al principio no había más que tinieblas; todo era un mar indiscernible, envuelto en tinieblas; envuelto en el vacío, sin existencia. *Él solo* nació por el poder del calor. El deseo, que es el primer germen del espíritu, se produjo en primer lugar. Habiendo meditado los sabios, en su corazón han hallado el origen del ser en el no ser.

5. Su cordel había sido lanzado oblícuamente; estaba en la parte inferior y en la parte superior. Había generadores y potestades; la esencia estaba en la parte inferior, la tendencia en la superior.

6. ¿Quién lo sabe en realidad? ¿Quién lo ha proclamado aquí? ¿De dónde procede esta producción de los seres? ¿Existen los dioses en virtud de esta producción? ¿Quién podrá saber de dónde procede?

¿De dónde procede esta producción

[1] Personificación del culto.

[2] Personificación del poder engendrador.

[1] Esta idea del ser indistinto, informe, está traducida por el pronombre *tad, hoc, esto*.

(los seres producidos)? ¿Han sido ó no producidos? ¿Lo sabe, por ventura, el que la contempla en el espacio superior?

Esta es la ciencia de la vida:

Al principio había alguna cosa incomprensible, indefinible, innominable, que no era ser ni no ser, cuya vida sólo podía compararse á una respiración sin aliento, nacida de sí misma, del vacío, por virtud del calor.

En este innominable (no podemos decir en este ser, porque no había ningún ser) se produjo un día el deseo. ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Quién lo sabe? Y este deseo engendró el espíritu.

Así, el ser salió del no ser, por la virtud del no ser. Para llegar á esta solución han aplicado los sabios su pensamiento de abajo arriba.

Y entonces hubo generadores y fuerzas; la esencia estaba abajo, y la acción tendía hacia arriba.

¿Cómo fué producido el mundo? Nadie lo sabe; pues los mismos dioses han nacido después que el mundo, y ni aun el Ser Supremo es probable que lo sepa.„

En verdad que esta es una ciencia de la vida muy singular, y que no podemos dejar de repetir con Mr. Bergaigne, indianista consumado, que "los sabios de la India disimulan la pobreza de ideas bajo la pompa de las expresiones„.

Nada hemos dicho de los dioses de orden inferior, que, á pesar de su inferioridad, ocupan un lugar muy importante en los *Vedas;* pero no podemos dejar de hablar de las diosas que pueblan el Olimpo, pues los *Vedas* tienen también diosas. El mismo Indra tiene una tierna esposa. Dícelo el canto védico:

"La mujer es *tu casa;* es una morada á donde tus caballos deben conducirte en tu carro. Llámete tu mensajero Agni cuando nosotros hayamos oprimido el soma. Parte entonces, y ven á nosotros. En ambas partes tienes motivos para estar: allí donde se detenga tu elevado carro, debe darse libertad al caballo que lo conduce.

„Has bebido, ¡oh Indra! el soma, vuelve á tu morada. Allí tienes una esposa encantadora, en quien hallas placer; allí á donde se dirige tu elevado carro, allí debe ser desenganchado tu corcel„ (III, 53, 4-6). En otro lugar dice: "Corre embriagado hacia tu amada esposa; permanece embriagado con ella„ (I, 82, 5-6).

Agni, Varuna, los Acvings tienen también sus esposas. Pero las diosas más frecuentemente invocadas son las ninfas acuáticas, los ríos, las aguas celestiales.

"Recibid favorablemente mi canto de alabanzas, ¡oh Ganges, Yannma, Laravasti, Satudri, Parushni! Escuchadme, ¡oh Marudbridha, con Asikni, Arjikiya con Vitarta!„ (Véase X, 75, 5).

Citemos además á *Arangani*, diosa de los poetas, y á *Raka* y *Liniva*, que representan la noche obscura del novilunio.

Lo que principalmente llama la atención del fiel y sacrificador de los *Vedas*, es la producción del fuego, ser divino y misterioso, latente en todas partes, á quien el hombre puede obligar á parecer, y cuyos efectos son tan temibles; y después el fenómeno de la tempestad anuncia y trae la lluvia, que fecunda á la tierra ardiente y árida. Cuando el cielo está seco y árida la tierra, es porque el demonio, el genio *Vitra*, ha robado las nubes. Pero Indra, su mortal enemigo, oye los ruegos de los hombres y le persigue, le combate, le vence y le obliga á restituír las nubes—las vacas celestes, según la expresión de los *Vedas*—y con ellas envía la lluvia á la tierra desolada. Finalmente, la destilación del jugo del soma ó planta que embriaga, cuyo efecto sobrenatural, en apariencia, hace creer en una acción divina sobrenatural particular: este jugo, ofrecido á los dioses, les da el poder y la victoria. Ya en el Rig Veda se mencionan familias y escuelas de cantores sacrificadores. Cada una de ellas tiene sus dioses, á quienes honra, y de quienes recibe particulares beneficios.

El arya védico no reconoce la fijeza de las leyes naturales. Advierte, con admiración y entusiasmo juveniles, el orden y la constancia de los fenómenos naturales, pero no está absolutamente cierto de la permanencia de las leyes que los rigen: y así ora á fin de que salga el Sol al día siguiente, y no se invierta el curso de las estaciones, etc.

La religión índica está fundada en el convencimiento de la flaqueza humana,

de la dependencia del hombre respecto de seres superiores, y al mismo tiempo de la necesidad de que exista un poder ó poderes superiores que produzcan los fenómenos naturales. Otro de sus principios es la idea del libre albedrío, de la culpabilidad de las acciones malas, de la necesidad de merecer el socorro divino, ejercitando la virtud con oraciones y actos de culto, y de aplacar la cólera de los dioses, excitada por las faltas de los hombres. La idea de la divinidad se concibe en ella bajo un punto favorable, pues los dioses son amigos y protectores de los hombres, y sólo el mal detiene su acción hienhechora. El hombre inocente se dirige á ellos con amor y alegría: si está afligido es consolado; si en peligro, ayudado; si es culpable, será perdonado y volverá á la amistad de los dioses. Porque los dioses son los amigos, los padres y aun las madres de los hombres.

Los aryas indios creían también la inmortalidad del alma y la futura retribución, creencia en que se fundaba la sanción de la moral y de las leyes del culto divino. En este punto insiste muchas veces el Rig Veda. Después de la muerte los elementos del hombre vuelven al lugar de donde proceden, y el cuerpo al seno natural de la tierra, en donde reposa; y el alma, que procede del cielo, vuelve al cielo. El alma no puede permanecer en el sepulcro: otra morada le ha sido preparada por los dioses y por los antecesores de la humanidad. Gama, el hombre primitivo, hijo de Vivaswat, subió á las alturas etéreas para preparar un lugar de reposo y recompensar á sus descendientes, á quienes mostró el camino que habían de seguir para ser buenos y virtuosos. Ambos mundos están separados por un largo torrente; conduce del uno al otro un largo y escarpado camino, en el cual Gama ha puesto dos perros que impidan que ningún impío entre en la mansión de los bienaventurados. El dios Pushem conduce al alma virtuosa á través del torrente, la libra de los ataques de los perros y la conduce al mundo celestial, donde brilla una luz inextinguible, donde corren fuentes inagotables de agua viva, donde no hay más que alegría, dicha, paz y satisfacción; donde todo deseo y esperanza son satisfechos. Allí vendrá un nuevo cuerpo á completar el alma humana, que, reunida con sus parientes y en compañía de los dioses, gozará de eterna felicidad.

Por el contrario, los hombres cuya vida ha sido un tejido de injusticias y falsedades, las mujeres infieles, todos los que han violado las leyes de Varuna, irán á las tinieblas eternas. Sin embargo, la penitencia puede borrar sus faltas y conducirlos al mundo de los dioses. Estas creencias están expuestas claramente en diversos lugares.

El culto consiste en oraciones y sacrificios. Se hace oración á los dioses por la mañana, al medio día y á la noche para obtener de ellos todos los bienes: la salud, la vida larga, el verse libre de males ó el remedio de ellos; la hermosura, la descendencia dichosa, las riquezas, el triunfo de las armas, así como el perdón de las faltas y la dicha futura. Añádense á la oración los sacrificios, conforme á los medios del que los ofrece, los cuales consistían en bueyes ó vacas, ovejas, un vaso de leche, miel ó manteca, hierbas, algún cántico piadoso. Las ceremonias del culto tienen por objeto la producción del fuego, mediante el frotamiento circular de dos maderos sujetos por el centro; los honores tributados á los manes y el sacrificio ó destilación del jugo del soma, que se derramaba en el fuego del altar, puesto con manteca derretida.

En esta época primitiva aún no había clase sacerdotal; pero las funciones de sacerdote sacrificador no las desempeñaba cualquier advenedizo. Cada familia tenía sus sacrificadores y cantores, etcétera, los cuales eran antes instruídos por otros más ancianos, que poseían la ciencia del culto.

El primer período de transición entre la época védica y la brahmánica, se señala por las *brahmanas* ó tratados de religión (de *brahman* oración, piedad), que están añadidos á los diversos Vedas. Cada vez se concentraron más en los ministros del culto la dirección y ejecución de las ceremonias del culto, el conocimiento de las fórmulas mágicas, de imprecación de conjuros, etcétera., que cada día eran más numerosas. Para todo esto fueron necesarias instrucción y preparación prolijas, y de

aquí vino necesariamente á formarse una clase especial, dedicada particularmente al culto, la de los brahmanes, quienes se hicieron señores del culto popular. Los guerreros, que sólo trataban de sus combates, y el pueblo dedicado á la industria ó al cultivo de los campos, hubieron de dejarlo todo en manos de aquellos que eran los únicos que podían conocer minuciosamente la voluntad de los dioses y las tradiciones de los antepasados. Esta clase fué formada por los brahmanes, hombres consagrados á *Brahma*, al culto, á la piedad, los cuales convertidos en señores formaron á su arbitrio al pueblo. Para asegurar para siempre su preeminencia, formaron las castas, acaso matando á un pueblo que vivió en la India antes de la invasión arya, y que fué subyugado por los invasores.

El período de transición entre el vedismo y el brahmanismo, propiamente dicho, permanece todavía y permanecerá probablemente siempre en la obscuridad. La India no ha escrito su historia. Sólo es posible hacer conjeturas partiendo de los libros religiosos ó heroicos. Respecto á lo demás, remitimos á nuestros lectores al artículo *Brahmanismo*.

C. DE HARLEZ.

VERBO DIVINO.—El Verbo, segunda persona de la Santísima Trinidad, el Λογος, que tan admirablemente fué descrito por San Juan al principio de su Evangelio, es una concepción demasiado sublime para que los adversarios del Cristianismo la hayan admitido sin oponer dificultades. Es, pues, muy frecuente suponer que este Verbo era sólo una copia de una idea persa-avéstica, indiana-védica, ó del λογος platónico ó filoniano. Todas estas sentencias las ha resumido y reproducido M. Mario (*La personalité du Christe*): bastará, pues, que las tomemos de él. Mas debemos añadir que los apologistas han caído hace largo tiempo en el lazo, y han creído favorecer al Catolicismo, haciendo ver que sus doctrinas habían sido conocidas en el mundo entero, sin suponer el provecho que los adversarios sacarían de este error.

El Verbo en el Avesta.—En realidad es completamente falso que en las doctrinas avésticas haya noción alguna del Verbo divino, Criador ó no. Se ha considerado como tal á la que Anquetil había llamado el *Honover*, del cual se decían mil maravillas. El error en este punto era posible mientras no había otro medio de estudiar el Avesta que la supuesta traducción de Anquetil; pero desde que este libro se ha hecho accesible á todo el mundo, ya no puede admitirse duda alguna. Pero citemos las palabras de nuestro adversario.

"El eterno es palabra (Wort) por esencia. Desde el trono del bien ha descendido la palabra (Wort), Honover, excelente, puro, santo, activo, que existía antes que el cielo y la tierra.

„De este Verbo y por este Verbo nacieron la luz primitiva, el agua primitiva y el fuego primitivo (Urlicht, Urwasser, Urfeuer), es decir, una forma incorpórea, intelectual, una como preformación de los elementos,—y de aquí procede la luz, el agua, el fuego y todas las cosas.

"Este Verbo es Ormuzd, engendrado del germen infinito del Eterno. Primogénito de los seres, esplendor y vaso de lo infinito, luz progresiva, inconmensurable, su voluntad, es infinitamente santa hasta en la raíz del ser (traducción literal). Procede de la mezcla del fuego con el agua primitiva. Llámase *Ehore Mezdas* (M. Mario quiere decir Ahura Mazdao).„

Sigue aquí una larga enumeración de las perfecciones infinitas de este *Verbo*, hecha *con amore* para que parezca que hay cierta semejanza entre esta concepción y el *Logos* evangélico.

Después añade: "El Verbo originario (Urwoort) Honover[1], Enohe Verihe, es decir, "yo soy, él sea, él es„, el Eterno, pura voluntad, produjo el mundo bueno y venció al malo„.

Y concluye con estas palabras: "Véa-

[1] Sepan nuestros lectores que la palabra «Honover» ó «Ahuna Vairya» no tiene significación ninguna; es un título formado de una alteración de las palabras *yatha ahu vairyo*, que son las primeras palabras de la oración de que se trata. Respecto á las palabras «Enohe verihe», que sustituyen muy sabiamente á los verdaderos términos *Yatha Ahu vairyo*, no tienen sentido alguno, y los verdaderos términos significan: «así como un jefe supremo debe ser creído (ó escogido)». Si en estas palabras pueden hallarse estas otras: «yo soy, él sea, él es», no hay razón para que el Padrenuestro no pueda traducirse así: yo soy, tú eres, él es, ó de otro modo: yo me burlo de mis lectores.

se lo que se deduce de estos descubrimientos de la Ciencia: la caída del Logos histórico de Juan, cuyo origen debe buscarse en la Persia„. Pero estos supuestos descubrimientos científicos, sólo son en realidad un tejido de mentiras.

El Honover no es sino una oración que consta de veintiuna palabras, especialmente preferida por los persas, que debían repetirla sin cesar. Ni el Avesta, ni ningún mazdeano ha tratado nunca de presentarlo como Verbo ni menos como Verbo creador. Según ellos, es simplemente una oración muy eficaz y nada más. Lo que ha dado origen á este error es la manera singular como Anquetil traduce el capítulo XIX del Yasna, y, sobre todo, la palabra *racem* allí usada. Esta palabra significa simplemente "expresión, oración„, pero en modo alguno *Verbum*, en sentido teológico, Verbo substancial. Jamás concibió el Iram idea semejante. Sin embargo, Anquetil asimiló estas dos nociones extrañas entre sí. Además, al principio del mismo capítulo XIX, Ahura Mazda dice que él mismo pronunció esta oración y se la enseñó á Zoroastro antes de la creación del cielo y de la tierra, lo cual interpreta Anquetil como significando que Dios *crió inmediatamente esta supuesta palabra*. Pero el intento del autor védico es sólo dar mayor respetabilidad á su oración favorita, y nada más. El Verbo divino del Avesta es, pues, fruto de la imaginación europea.

El Verbo en la India.—"La India, así como la Judea, tiene una palabra revelada en el Verbo, la cual en el Veda *Vac* (la voz, el Verbo) está designada como nacida del amor de Brahma. Según el sistema filosófico, llamado Vedanta, el universo ha sido creado por medio de palabras misteriosas„. M. Mario cita una gran parte del himno védico del Vac, y después de haber recordado el primer versículo del Evangelio de San Juan (*In principio erat Verbum... omnia per ipsum facta sunt*), añade: este Verbo y el Vac son una sola persona.

Para emplear este lenguaje es preciso ignorar por completo el asunto de que se trata, ó proceder de mala fe.

Porque no hay cosa más fácil que convencerse de la infinita distancia que separa al Logos de San Juan de la *Vac* de la India ó de los Vedas, y hasta de la palabra productora del Vedanta.

Los Vedas proceden del Brahma, son obra suya, pero en manera alguna proceden de su substancia. No son propiamente revelados, sino Brahma los produjo de la substancia del Sol, del fuego y del viento, mediante un acto semejante, según el libro de Manú, al que ejecuta una vaquera cuando ordeña á una vaca. (Véase Manú, I, 89.)

Así, bajo el respecto de la revelación de la palabra divina, comunicada al hombre de modo misterioso y escrita de su propia mano, no hay nada en la India que sea semejante á las ideas cristianas. El verdadero *Vedanta* no dice absolutamente nada de todo cuanto le atribuye nuestro indianista de contrabando. Por el contrario, enseña que el ser primordial ha producido el universo con *sólo la intención*. Tampoco atribuye el origen del mundo á esta palabra creadora el compendio de Filosofía con que principia el Código de Manú, cuyo autor pertenece á la escuela vedántica. Lo único que dice es que, deseoso Brahma de producir seres emanados (Sasrkshus), formó el germen productor de los seres (I, 12).

El *Cata patha brahmana*, que es otra meditación muy antigua y uno de los anejos de los Vedas (compuestos muy posteriormente á estos himnos sagrados), atribuye la creación del universo á Manú, quien le produjo, no con palabras ni mediante su amor, sino simplemente "deseoso de darle existencia„. Este deseo es aquí la causa ocasional y no la causa productora (*Cata patha brahma*, 101, 18).

Respecto á la Vac, bastará fijarse en el texto védico para convencernos del yerro de nuestro teólogo.

Es de necesidad tener presentes los principios de panteísmo de la India para darse cuenta de la naturaleza de esta misteriosa concepción. Según los soñadores de la India, las facultades y sentidos no son por sí mismos seres abstractos que designan propiedades, medios de acción, cuya realidad existe sólo en los individuos, sino entidades universales, de las cuales participan todos aquellos que los poseen.

Por tanto, el alma, la conciencia, la vista, el gusto, no son maneras de ser, de obrar ó de padecer de los seres inteligentes, sino entidades subsistentes, emanadas antes que ellos, y mediante las cuales cada individuo recibe la inteligencia y la vida, entiende, ve, siente, etc.

Esto mismo sucede en la *Vac*. Esta es la voz, la palabra substancial, universal; por lo menos así creen los intérpretes que le atribuyen más importancia; pues el exégeta que se atiene al sentido obvio del texto, traduce esta palabra por *himno divinizado*. Era costumbre, y todavía lo es, entre los sacerdotes de la India atribuir las virtudes sobrenaturales más extraordinarias á todas las cosas que dicen relación con el culto. El sacrificio y la oración son omnipotentes; el brahmán puede, mediante sus penitencias, mudar la faz del cielo y de la tierra, puede crear nuevos dioses y hasta hacer temblar al mismo Brahma con todo su poder. El único recurso que les queda á los dioses y al mismo Brahma para contrarrestar el efecto de estas penitencias, es corromper á los ascetas enviándoles houríes y ninfas celestiales.

Esta es también la naturaleza de la *Vac* védica, lo cual no es difícil demostrar. En un himno, que exprofeso le está consagrado, es donde debemos buscar su esencia. He aquí sus palabras:

(Rig Veda, X, 71, 1 y sig.).—"Cuando los que fijaron las denominaciones de los seres, emitieron el principio de la voz (vacas), entonces pareció el tesoro excelente y puro que había oculto en sus corazones. Ellos pudieron seguir su huella, mediante el sacrificio, y la encontraron habiendo penetrado en los cantores sagrados. Y habiéndola tomado, la establecieron en muchos lugares, y los cantores la cantaron en coro.

„Allí donde los sabios cambian *palabras* entre sí, tamizándolas como se tamizan los granos de trigo, los amigos reconocen las verdaderas amistades y su dicha está fundada en su palabra.

„Pero el hombre á veces notando la voz no la oye, y á veces oyéndola no la percibe. A unos se entrega ella como la esposa amante á su esposo. A éste se le dice que está firme en la amistad de la Vac, y no se le invita á tomar parte en las justas poéticas. Otro sale de ellas sin provecho, pues no saca en estos artificios fruto ni flor ninguna de la *palabra*.

„Ningún bien hay en la palabra para el que abandona á un amigo fiel. Lo que oye óyelo en vano: no conoce el camino de la virtud.

„Cuando los sacerdotes reunidos sacrifican juntos, con palabras formadas en su corazón, ellas, saliendo del espíritu, dejan á unos alejados de la sabiduría, mientras que otros obran como verdaderos sacerdotes.

„Uno permanece allí, produciendo abundantes versos; otro canta un himno en larga forma métrica; éste diserta sobre la ciencia del ser; aquél practica las reglas del culto...„

Otras veces la Vac es también la voz del trueno; por ejemplo, en el himno VIII, 89, 10-12, dedicado á Indra, dios del cielo y del rayo.

"Cuando la Vac, Reina de los dioses, se humilla, profiriendo palabras ininteligibles, regala, como manjar, leche (la lluvia) de las cuatro regiones del mundo.—Los dioses han criado á la diosa *Vac;* animales de diferentes formas la prefieren. Venga á nosotros, comunicando savia y fuerza, dándonos alegría á todos, Vac, la vaca lechera, la diosa celebrada de todos.„

Esta es la verdadera Vac de la India: la voz en general, tomada como entidad; voz que profieren los hombres y aun los animales, y que se oye en el rugido del trueno. Los filósofos posteriores han podido, siguiendo su costumbre, atribuirle las propiedades más maravillosas, pero no han mudado su naturaleza. Su esencia ha permanecido siempre la misma, y todo el mundo podrá reconocer que nada tiene común con el *Logos* cristiano.

Por otra parte, cuando nuestro adversario afirma que el Verbo evangélico es un ser impersonal abstracto, se olvida de las palabras del capítulo I de San Juan:

"El Verbo vino á los suyos, y ellos no le recibieron; mas él dió á los que le recibieron el poder ser hechos hijos de Dios, á los que creen en su nombre.

„El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y nosotros hemos visto su

gloria, que es la del Hijo unigénito de Dios.„

Este Verbo es, pues, Jesucristo, el Hijo de Dios hecho carne, el autor del Cristianismo.

El Verbo y el Logos filosófico.—Inútil nos parece hablar del *Logos* de Platón, pues es muy conocido y no necesita de nueva explicación. Todo cuanto puede decirse de Platón es que se aproximó algún tanto á la verdad. El genio de este gran filósofo le hizo concebir, con obscuridad, una idea que tiene cierta analogía con la realidad de la naturaleza divina, la cual nos ha sido dada á conocer por medio de la revelación. Esta realidad no tiene nada que ver con la doctrina de Platón.

Por lo que toca á Philon, también es muy fácil de demostrar. El *Logos* de Philon es la idea, la inteligencia personificada, el fundamento de todos los nombres. Dios es un Ser tan superior sobre todo lo que no es Él, que no puede comunicarse directamente con los seres criados, ni criarlos Él mismo. Por lo cual ha criado seres intermedios entre Él y las criaturas débiles y mudables. El primero y superior de todos estos seres es el *Logos,* que representa la inteligencia universal. Este es el *Logos* criado por Dios, el autor del mundo, el *semiurgo*. Con este fin ha criado primero la imagen del mundo y sus leyes, y después ha realizado esta concepción ideal. El mismo *Logos* gobierna el mundo, cosa indigna de la Majestad divina. Necesario sería ser ciego para no ver que esta concepción de Philon es contradictoria del Verbo evangélico. Si se parece á algún otro sistema es, sin duda, al de Arrio, para quien el Hijo de Dios era asimismo un ser intermedio, casi divino, pero no coeterno con Dios. Así, Arrio, y no San Juan, es quien podría ser acusado de haber copiado al judío alejandrino.

Para los católicos el Verbo divino es Dios, como Mr. Mario ha expuesto muy bien, rechazando los ultrajes que se inferían á este divino Verbo. Dios ha criado y gobierna por sí mismo todas las cosas. Ninguna obra buena es indigna de Él. El Verbo es una persona divina, de la misma naturaleza que el Padre, y no se distingue de Dios, como -al, en cuanto á su esencia. El mundo ha sido criado por Él, pero Dios es quien le ha criado, y no el Verbo sólo. En suma: todos los puntos de una y de otra doctrina se oponen directamente entre sí.

Pero ¿no es cierto que San Juan da al Hijo de Dios, á la segunda persona divina, un nombre tomado de la Filosofía helénica? ¿No es verdad que le concede atributos que Platón y Philon reconocieron en el *Logos* de sus respectivas Metafísicas?

No podemos menos de responder afirmativamente á estas preguntas. Esto es cosa incontestable; ni tememos confesarlo, ni tenemos interés en negarlo.

Sí; el genio profundo de Platón y el espíritu reflexivo de Philon percibieron algún rayo de verdad, si bien se engañaron en muchas cosas. San Juan vino después que ellos, y enseñó la verdad, inspirado por el cielo. Para ser comprendido mejor empleó un término conocido, dándole su verdadero sentido y valor. Sí, dijo á los filósofos; existe un Dios, un *Logos;* pero este *Logos* no es, como vosotros creeis, un ser inferior á Dios. Este *Logos*, término del conocimiento divino, es eterno: pertenece á la naturaleza, á la ciencia divina; pero es una persona, tiene su propia acción interna. En el principio, desde la eternidad, era el *Logos,* y Dios es el *Logos*, el *Logos* estaba en el mismo Dios, no fuera de Él; y no era inferior á Dios, intermedio de Dios, ni posterior é Él. Este *Logos* no ha hecho todas las cosas como semiurgo especial, sino todas las cosas han sido hechas por Él, y ninguna ha sido hecha sin Él, pues Él está en Dios, y es verdadero Dios. Este *Logos* es la verdad y la luz, en cuanto que es conocimiento que Dios posee de sí mismo. Esta luz brilla hasta en el mundo inferior por el esplendor de las criaturas, así como por la inteligencia y la conciencia humanas.

Mas habíanse levantado desde el fondo de las pasiones del corazón humano espesas tinieblas, que formaban un velo impenetrable entre Dios y el hombre. Dios recurrió á un remedio supremo para disipar estas tinieblas. Por medio de su Verbo se unió á la humanidad directamente con lazos personales, para que esta humanidad pudiera mostrarse á los hombres y enseñarlos á recono-

cer su voluntad. Así, el Verbo se hizo carne; pero tomando esta forma adjunta, ha quedado siendo el unigénito del Padre, y se ha manifestado mostrando su gloria, que da testimonio de su divinidad.

Esta es la doctrina de San Juan, expresada, según creemos, con grande exactitud. Como vemos, se dispone á seguir paso á paso y combatir al filosofismo. ¿Es esto, por ventura, copiarlo? Si bastara para ser plagiario emplear algunos términos idénticos á los que otros emplean, todos los sistemas filosóficos, aun los más opuestos, se confundirían en uno mismo.

C. DE HARLEZ.

VIDA FUTURA (*Creencia de los hebreos en la*).—Es cosa reconocida por todos que desde la época de la cautividad de Babilonia los judíos creían explícitamente que después de esta vida hay otra en que serían premiadas las buenas obras practicadas acá en la tierra.

En efecto, los últimos libros del Antiguo Testamento dan de un modo evidente testimonio de esta creencia: el libro segundo de los Macabeos recomienda la oración por los difuntos; el de la Sabiduría (II, 23), proclama que el hombre ha sido criado por Dios para ser inmortal, y Daniel profetiza en estos términos: "Levántase la multitud de los que duermen en el polvo de la tierra: los unos para gozar de vida eterna, los otros para padecer oprobio é infamia eternos (XII, 2)„. Mas ¿qué creyeron los hebreos acerca de estas verdades, desde su origen hasta la cautividad? En el siglo último pasado, Voltaire y Warburton, y en el nuestro Salvador, Cahen, Derenbourg, Renan y otros han sostenido que los hebreos no creían en la existencia de otra vida, mientras que han defendido, bajo diversos aspectos, la opinión contraria, que es la verdadera, Freret en el siglo XVIII y en el XIX José Halevy, Mons. Freppel y otros. Para llegar á soluciones concretas respecto á esta importante cuestión, debemos observar ante todo que la idea de la vida futura contiene otras ideas, conexas en verdad, pero que no se deducen necesariamente de ella. Veamos, pues, sucesivamente compendiando el excelente estudio de Mr. Vigouroux acerca de esta cuestión (*Bible et decouvertes*) I, III, cuáles eran las creencias de los hebreos respecto á la naturaleza del alma, á su inmortalidad, á su remuneración futura, y, finalmente, á su unión definitiva con el cuerpo.

I. *Naturaleza del alma.*—Imposible es hallar en la Biblia un tratado didáctico acerca de la naturaleza del alma humana: el genio oriental tenía horror á las abstracciones. Pero desde la primera página del Génesis vemos que los hebros sabían distinguir el alma del cuerpo. En efecto, en el relato de la creación distinguimos tres momentos sucesivos. Primeramente forma Dios el cuerpo, llamado por el autor sagrado *ăfar* "polvo„, ó *bâsâr* "carne„; después inspira en este cuerpo un soplo de vida, un "espíritu„, *nismat* ó *ruah*, y finalmente, de la unión de estos elementos distintos resulta el alma viva, el hombre, *nefĕs hayah*, Adam. Recórrase desde esta primera página la Biblia, y en toda ella se hallará la distinción entre el alma y el cuerpo: "El cuerpo padece y el alma se aflije„ (Job., XIV, 12). "Porque mi alma se alegra, mi cuerpo está en seguridad„ (S. XVI, 9) etc. Pero conociendo los hebreos la existencia del alma, ¿conocían también su naturaleza inmaterial? 1.º Algunos han tratado de negarlo, so pretexto de que la Biblia designa "alma„ con nombres que significan soplo ó viento. Pero esto sólo prueba que el lenguaje humano se sirve de imágenes sensibles para designar objetos inmateriales, siguiendo en esto el mismo proceso que sigue el hombre para llegar á entender; que va de lo menos á lo más perfecto, de lo material á lo inmaterial, de lo particular á lo universal: esta es una ley común á todos los hombres, cuyos efectos se notan en las lenguas de todos los pueblos: las palabras "alma", "espiritu„, significan también soplo ó viento, lo cual no nos impide creer la espiritualidad del alma. Así, el emplear los hebreos la palabra "soplo„ para nombrar al alma, solo prueba que estaban convencidos de su espiritualidad, y por lo mismo se servían para designarla de las palabras que significaban las cosas más

sutiles é inmateriales que conocían. 2.º Nos enseña el Génesis (I, 27) que el hombre fué criado á imagen y semejanza de Dios. Pero esta imagen y semejanza de Dios no está en el cuerpo humano, porque Dios no tiene cuerpo, ni en la vida que anima al hombre, porque también viven los animales y las plantas: luego tiene que estar en su alma, la cual sólo es imagen de Dios, porque es inteligente y libre, y, por consiguiente, espiritual. Désele á estas palabras de la Biblia la interpretación que se quiera, pero no se podrá hallar otro sentido á este lugar del Génesis que atestigua la fe de los Hebreos en la inmortalidad del alma: para ellos el alma es el soplo inmaterial que anima al cuerpo, y la muerte la separación de los dos elementos, la denudación del alma, según la expresión de Isaías (LIII, 12).

II. *Inmortalidad del alma.*—En rigor, podría ser el alma inmaterial, y sin embargo, morir con el cuerpo. Sobre este punto surge una nueva cuestión: puesto que estaban los hebreos convencidos de la espiritualidad del alma, ¿creían que había de sobrevivir al cuerpo, y, sobre todo, que había de vivir siempre? A esta cuestión respondemos resueltamente que sí, y estamos dispuestos á probarlo.

1.º Fuera de algunas excepciones insignificantes, todos los pueblos han creído que la vida continúa después de la muerte. Puede, pues, asegurarse *a priori* que creyeron en este punto lo mismo que los otros pueblos. ¿Cómo no habían de profesar la creencia de la vida futura hallándose sólidamente establecida esta creencia entre los Caldeos, sus antecesores, y entre los Egipcios, en cuyo país vivieron largo tiempo? Expongamos á este propósito algunos detalles.

A.) Es indudable que los Caldeos creían la inmortalidad del alma. Si no hubieran tenido esta creencia no podría explicarse el cuidado que ponían en dar sepultura á los muertos ni la costumbre común entre ellos de colocar manjares al lado de los cadáveres. Por otra parte, todavía tenemos testimonios más positivos de esta verdad. Según refieren las tradiciones caldeas, Xisustro, el Noé de los asirios, habiendo ofrecido un sacrificio á los dioses, fué arrebatado de la tierra *para vivir en adelante con los dioses.* He aquí la invocación que contiene una oración por el Rey: "Y después del don de estos días (presentes), en las fiestas de la Montaña de plata, de las cortes celestiales, de la mansión de la felicidad, á la luz de los campos de delicias, viva él una vida eterna, santa, en la presencia de los dioses.„ Otra oración contiene estas palabras: "¡Ojalá viva una vida dichosa! ¡Véanle las alturas del ancho cielo!„ Por último, poseemos todo un poema extraño, la bajada de Istar á los infiernos, donde se establece definitivamente la creencia de los hebreos en otra vida, en una "casa de la eternidad„. No debe olvidarse que Abraham, el padre de los hebreos, era caldeo.

B.) Respecto á los egipcios, todos los antiguos han hablado de la creencia de este pueblo en la inmortalidad del alma. Los descubrimientos modernos nos han restituído un cuadro del célebre Juicio de los muertos, en que las almas eran pesadas al salir de esta vida y enviadas á un lugar de delicias ó á otro tenebroso, según la balanza se inclinaba á uno ó á otro lado. Además, son muchas las costumbres de los egipcios que demuestran el temor que les inspiraba este pensamiento. No hay ningún pueblo, dice M. Vigouroux, en que la idea de la inmortalidad haya informado toda su vida tanto como el pueblo egipcio. Los hebreos vivieron largo tiempo con los egipcios y fueron testigos de esta creencia constante en la vida futura, y, por consiguiente, conocieron, ó más bien creyeron la inmortalidad del alma: si no la hubieran creído, el Pentateuco, que tiene buen cuidado de condenar expresamente los errores de los pueblos con quienes estuvo en contacto el pueblo de Israel, rechazaría terminantemente esta creencia de los egipcios; pero no hay nada, ni nadie ha podido jamás citar una palabra del Pentateuco que suponga la duda acerca de la existencia de la vida futura.

2.º A este argumento negativo añadiremos otras pruebas positivas:

A) Es cosa frecuente en los libros de la Biblia, aun en los más antiguos,

comparar la vida presente á una peregrinación, á un lugar de destierro, lejos de la verdadera patria: "Ciento treinta años han sido los días de mi peregrinación„, respondía Jacob á Faraón, que le preguntaba la edad que tenía.

B) Hablando de la muerte de alguna persona, el Pentateuco, en vez de decir que murió, dice: "volvió á sus padres„, ó "fué á reunirse con su pueblo„. Esta unión con los antecesores, á consecuencia de la muerte, no es, según la mente del autor sagrado, la reunión de los cadáveres; porque Abrahán había sido sepultado en Hebron, mientras que su padre reposaba en Siria, y sus abuelos en Caldea. Sin embargo, se dice de él que estaba reunido con su pueblo. Otro tanto se dice de Aarón, que estaba sepultado él sólo en el monte Hor, y lo mismo de Moisés, cuyo sepulcro nadie sabía donde estaba. Esta reunión con los antecesores no era de los cuerpos; luego no podía menos de ser de las almas.

C) Sabido es que Saúl fué á la pitonisa de Endor para pedirle que evocara la sombra de Samuel, que hacía ya largo tiempo había muerto. Es, pues, evidente que, según creían el autor y los lectores de este relato, el Profeta vivía aún de alguna manera después de su muerte. La nigromancia estaba condenada por la ley mosaica, pero no se había podido desarraigarla enteramente, pues vemos á Isaías levantar la voz contra ella. Esta superstición supone necesariamente la creencia en una vida ulterior.

D) El libro de los proverbios, anterior á la cautividad de Babilonia, nombra expresamente la inmortalidad del alma: "En la vía de la justicia está la vida, y en el camino de su sendero la inmortalidad„. (XII, 28). Es fácil suponer con Derenbourg, que este lugar es una interpolación, pero no es tan fácil probarlo: los sabios racionalistas han renunciado á intentar semejante prueba.

E) Por último, es tan cierto que los hebreos creían en la vida futura, que tenían un nombre con que significar el lugar á donde iban las almas después de esta vida. Este lugar se llamaba *Scheol:* esta palabra se halla siete veces en el Pentateuco, y sesenta y cinco en el Antiguo Testamento, y casi siempre significa, según confesión de los mismos racionalistas hebraizantes, no tumba, sino mansión de las almas; unas veces llama el autor sagrado *Scheol* á la mansión de los buenos, y otras el lugar á donde van los malos, y otras al lugar donde están las almas en general; así como la palabra latina *inferi* significa así el lugar de los condenados como el limbo de los justos á donde Jesucristo descendió después de su muerte: *descendit ad inferos.*

III. *Remuneración del alma después de la muerte.*—¿Tenían los hebreos idea clara de las recompensas ó de los castigos que esperan al alma en la otra vida? Respecto á este punto la respuesta no puede ser tan terminante como respecto á los anteriores. Si hemos de responder con exactitud, conviene distinguir las tres proposiciones siguientes:

1.° La retribución futura no se niega ni se pone en duda en ningún lugar de la Biblia. Este hecho no puede negarse, y basta para poner á cubierto á la religión judaica.

2.° La retribución futura se sobreentiende en muchos lugares de los libros sagrados; así, el haber sido arrebatado Henoch de la tierra al cielo, se considera como recompensa de su piedad (Gén., v. 24); al suicida se le amenazaba con un castigo que sólo en la otra vida puede recibir (Gén., IX, 5); y por último, el fin del Eclesiástico, que dice así: "Sabe, pues..., que Dios te hará comparecer ante su tribunal... Teme á Dios y observa sus mandamientos, porque en esto consiste todo el hombre, porque Dios hará comparecer en su tribunal todas tus obras, sean buenas ó malas, aun las más ocultas„. ¿Mas qué valor tendría este juicio si no fuera sancionado por una remuneración equitativa? Sin embargo, ni en los libros santos más antiguos, ni en el Pentateuco en particular, se halla afirmación alguna expresa de la futura retribución. Puede explicarse este silencio por el temor de Moisés á que los judíos se entregaran á la idolatría; además, es de notar que el legislador hebreo no fundó una nueva religión, sino sólo se propuso garantir y afianzar contra cualquier ataque la religión de los Patriarcas, insistiendo en los puntos que co-

rrian peligro de ser obscurecidos y olvidados, como, por ejemplo, en la unidad de Dios. Pero la razón suprema de esta omisión es que la influencia preponderante que ejerce en la vida la idea del cielo y del infierno es un privilegio de la religión cristiana. uno de los puntos en que esta religión completa y perfecciona la de los judíos. Los judíos daban más valor que nosotros á los bienes terrenos, y estaba reservado al Cristianismo hacer á los fieles levantar por completo los ojos al cielo. Sin embargo, "hay que distinguir—dice M. Vigouroux—entre el conocimiento de una doctrina y la influencia de esta misma doctrina sobre las almas„. La remuneración futura era entre los judíos una verdad más bien especulativa que práctica, pero era una verdad, y con el tiempo fué adquiriendo cada vez mayor influencia, hasta llegar á dar fortaleza á los mártires, como sucedió en la época de los Macabeos.

IV. *Resurrección de los cuerpos.*— El cuerpo resucitará para participar en la remuneración del alma, así como ha participado en sus merecimientos. ¿Era conocida de los hebreos esta verdad antes de la cautividad de Babilonia? Indudablemente: la prueba se halla en el libro de Job. Verdad es que este poema ha sido citado por Derenburg y por Renan en prueba de que los hebreos no creían en la vida futura. "¿Cómo es posible admitir—dicen esos autores—esta creencia en el desdichado Job, cuando nunca viene á aliviarle en sus trabajos el pensamiento de la otra vida, y á hacerle pronunciar algunas palabras de esperanza?„ Pero sucede precisamente lo contrario: sin duda, Job exhala amargos y prolongados lamentos, pero, de repente, su voz se eleva con acento solemne y dice: "¡Quién me diera que mis palabras fueran escritas! ¡que un punzón de hierro las grabara en el plomo! ¡que fueran para siempre grabadas en la piedra!„ (XIX, 23-24), Mas ¿cuál es la razón de este magnífico exordio? La razón es porque Job va á hacer profesión de la fe en que consiste toda su esperanza: "Sí; yo se que mi Redentor está vivo, y que en el último dia he de resucitar de la tierra, y de nuevo he de ser rodeado de mi piel, y en mi carne veré á Dios. A quien he ver yo mismo y mis ojos le han de mirar, y no otro: esta esperanza está depositada en mi pecho„ (25-27). No es posible expresar con mayor claridan la fe en la resurrección del cuerpo, y así han interpretado este lugar todos los Padres y Doctores. Mas ¿cómo ha podido Renan ponerse en contra de esta interpretación secular? Traduciendo caprichosamente esas palabras y diciendo que *ver á Dios* sólo significa *ser vengado por Dios*. He aquí la traducción que hace: "Porque yo sé que mi vengador existe, y que al fin parecerá sobre la tierra. *Cuando esta piel esté hecha girones*, yo, privado de mis carnes, veré á Dios.„ Las palabras subrayadas son traducción inexacta. Respecto á las que siguen "yo, privado de mis carnes, veré á Dios„, el sentido de ellas es enteramente contrario al del original: "Jamás, en ninguna lengua, dice Mr. Le Hir, las palabras "yo te veo desde mi ventana„ podrán significar: "yo te veo lejos de mi ventana„. Así las palabras de Job: "yo veré á Dios en mi carne„ no pueden entenderse lejos de mis carnes ó privado de mis carnes„.

En suma, la idea de la vida futura existía entre los hebreos. Verdad es que no se le daba en la práctica la importancia que hoy se le da, ni ocupaba en los escritos el lugar preponderante que le conceden los escritores cristianos; pero diremos para terminar, con M. Vigouroux: "Dios nos libre de despreciar en su fuente el pequeño arroyo que más tarde llegará á convertirse en caudaloso rio, ni de negar la luz del Sol naciente porque todavía no ha llegado á alcanzar el esplendor con que brilla en la hora del mediodía„.

Véase Vigouroux, *loc. citat.;* y Halévy, *Revue archéologique*, Julio, 1882; Clermont-Ganneau, *ibid.*, Diciembre, 1879; G. Perrot, y Chipier, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tomo I, página 129; tomo II, pág. 359; Spiess, *Entwi Nelungsgechichte*, pág. 196; T. H. Martin, *La Vie future*, c. III,; Freppel, *Annales catholiques*, Abril, 1873; Le Hir, *Le livre de Job;* Creliel, *Le livre de Job vengé.*

DUPPLESSY.

VIÑAS.—Dos son las circunstancias importantes en que el Génesis mencio-

na las viñas, y es tal la conformidad que se echa de ver entre el relato bíblico y los resultados de las investigaciones científicas, que con razón pueden considerarse estos resultados como una prueba de la veracidad del libro sagrado.

I. Indica el Génesis que Noé fué el primero que se dedicó al cultivo de la vid (IX, 20). Todo induce á creer, según los resultados de las investigaciones científicas, que, en efecto, los semitas fueron los primeros que cultivaron las vides. Entre los aryos estaba muy generalizado el uso de bebidas fermentadas, que no procedían de la vid, pero entre los semitas se emplearon desde el principio los diversos nombres del vino; el principal de estos nombres, *Jain*, pasa á los pueblos aryos, donde se le encuentra con diversas formas. Lo cual, si es efectivamente así, prueba que los semitas dieron á conocer el vino á los aryos. Añádase a esto que la Armenia, cuna de la vid, según la Biblia, es todavía ahora muy á propósito para este género de cultivo.

II. Uno de los oficiales de Faraón, encarcelado con José, refirió á este siervo de Dios un sueño que le traía inquieto, diciéndole: "Vi ante mis ojos una vid de donde salían tres sarmientos, la cual creció y reverdeció poco á poco, y produjo ricos racimos. Yo tomé en mis manos la copa del Rey... y se la presenté al Rey„ (XL, 9). Este lugar del Génesis es uno de los que han sido objeto de más vivas censuras por parte de sus adversarios, sobre todo en los dos últimos siglos. Porque Herodoto dice que en Egipto no había viñas, si bien dice lo contrario en otro lugar, y Plutarco afirma que los naturales de aquel país aborrecían el vino. Estos testimonios eran suficientes para los incrédulos: Herodoto tenía razón contra su propio testimonio, y Plutarco contra Diodoro, Estrabón, Plinio, Horacio, etc.; y, partiendo de este supuesto, era evidente que el Génesis es posterior á la época de Josías, en cuyo tiempo, próximamente, se intentó introducir en Egipto este cultivo. Los defensores de la Biblia aceptaron el testimonio de Herodoto, y supusieron, para explicar el sueño del copero, que los Reyes pastores habían introducido en su corte el uso del vino, bebida ya usada por ellos antes de conquistar á Egipto. Pero hoy día ya no es preciso recurrir á esta explicación para justificar el relato de Moisés, porque los monumentos más antiguos, como, por ejemplo, las tumbas que hay en las Pirámides y la de Beni-Hassan, atestiguan:

1.º Que había muchas viñas en Egipto.

2.º Que el uso del vino era muy común, así entre los ricos como entre los pobres, entre los hombres como entre las mujeres, y

3.º Que, no sólo se usaba, sino se abusaba de él, pues en los monumentos hay figuras de hombres y mujeres en estado de embriaguez. De esta suerte se ha confirmado la veracidad del Génesis en este punto, poco hace tan controvertido. Además, decía el copero, refiriendo el sueño que había tenido: "Tomé también los racimos y los exprimí en la copa y se la presenté al Rey„. Este detalle se halló en 1807 en los textos del templo de Edfon: allí está el Rey con una copa en la mano, y el texto que explica esta figura empieza así: "Se han exprimido los racimos en el agua, y el Rey bebe„. Por donde se ve que no sólo se bebía vino, sino también mosto, como dice el relato del texto sagrado.—(Véase Wiseman, *Disc. sur les rapports entre la science et la Religion*, 9.º discurso; Vigouroux, *Bible et decouvertes*, tomo II; Glaise, *La vigne et le vin chez les semites...* (*Revue des langues romanes*, Julio 1870).

DUPLESSY.

VIRTUD.—Acusan á la Iglesia algunos filósofos contemporaneos de que desnaturaliza la virtud y destruye la esencia de ella, que es el desinterés, con el temor de las penas del infierno y con la esperanza del cielo. Es propio—dicen—del hombre virtuoso amar el bien por el mismo bien, y practicar la virtud por la misma virtud. Pero el cristiano practica la virtud para alcanzar la eterna bienaventuranza y librarse de las penas del infierno, y por consiguiente, procura su mayor provecho, pues hace el bien con el fin de ser abundantemente recompensado más tarde: es hombre prudente, á lo más, pero no hombre *virtuoso*.

Habiendo resuelto esta dificultad en el artículo *Moral*, sólo diremos aquí breves palabras acerca de ella. Esta objeción se funda en un doble error:

1.º Es falso que la Iglesia no enseñe que la verdad y el bien no deben ser amados por sí mismos, antes enseña muy explícitamente lo contrario en sus definiciones en el Catecismo y en las obras de los teólogos. En efecto; ¿quién ignora que la fe consiste esencialmente en creer la palabra de Dios, no precisamente por la recompensa que Dios promete al que cree, sino porque Dios es la verdad primera que no puede engañarse ni engañarnos? ¿Quién no sabe que la caridad, en la cual consiste la perfección de la vida cristiana, y sin la cual nadie puede entrar en el cielo, no es otra cosa sino amar á Dios sobre todas las cosas por Dios mismo, por ser Él quien es? El cargo que se dirige en este punto contra la Iglesia procede de ignorar los elementos fundamentales de esta doctrina.

2.º Mas ¿no manda — añaden — la Iglesia al cristiano desear el cielo y practicar buenas obras para alcanzar el premio de la bienaventuranza, y temer el infierno y huir el mal para librarse de los castigos eternos? Como hemos dicho, la Iglesia enseña que Dios debe ser amado por ser quien es, que la verdad debe ser creída por ser verdad, y que la bondad sobrenatural de nuestros actos es según la medida de la caridad con que los practicamos; pero Dios puede y debe ser amado, no sólo en razón de su infinita perfección, sino también en razón del bien que hace ó que promete hacer á las criaturas. La naturaleza de las cosas impone á las criaturas este amor de gratitud.

Por otra parte, los hombres han sido criados por Dios para que merezcan y obtengan la bienaventuranza: es, pues, necesario, so pena de violar el orden deseado por Dios, y que resulta de la naturaleza misma de las cosas, que el hombre desee alcanzar este fin último, y que ejecute con esta mira todas sus acciones. El hombre, dotado por Dios de voluntad y libre albedrío, debe tender mediante sus deseos y sus actos al fin á que Dios le ha destinado, porque si no, se apartaría de Dios, no le amaría y sería rebelde.

Por lo que toca al infierno, el cristiane debe temerlo por los mismos motivos que le impulsan á desear el cielo.

Además, este deseo del cielo y este miedo del infierno constituyen, en el estado actual del hombre, el motivo más poderoso para moverle y esforzarle á hacer la voluntad de Dios, para amar á Dios sobre todas las cosas, por ser Él quien es, y al prójimo por amor de Dios.

Así, pues, tratar de suprimir el deseo de obtener el cielo y de librarse del infierno, es suponer que el hombre carece de fin último y que no debe aspirar á alcanzarlo.

Pero—añaden aún—¿es el miedo del infierno la razón que mueve á la Iglesia para mandar á los cristianos la práctica de la virtud? Sin duda alguna: la Iglesia amenaza al pecador con verse privado del cielo y caer en el infierno; pero esta amenaza tiene por objeto mudar lo íntimo de su voluntad perversa y conducirle á querer todo lo que Dios quiere, y, por consecuencia, á querer amar á Dios, por ser Dios quien es, y al bien por el mismo bien. Si estos motivos secundarios en que tiene su parte el interés humano impidieran al cristiano elevarse á los motivos superiores y desinteresados de la caridad, la Iglesia sería la primera en rechazarlos ó en declarar que habian sido mal entendidos. Pero nada semejante se halla en los cristianos, y si algunos pecadores se detienen en el temor y no llegan á mudar su voluntad y á querer practicar enteramente la caridad, su conversión es sólo una conversión aparente.

Acusar á la Iglesia de servilismo, es calumniarla. La Iglesia admite que sus hijos miren á Dios con el temor con que un buen hijo mira á su padre ó un buen siervo á su señor, y así lo quiere, como lo quiso el mismo Jesucristo (Luc. XII, 5). Pero no admite, ni quiere que los hombres teman con el temor *servilmente servil* de un mal siervo que desobedecería á su señor si no le temiera, y que, por consiguiente, no le obedece con sinceridad de corazón. ¿Por ventura, se quiere que la Iglesia, apartándose de la doctrina de su divino Fundador, rechace todo temor, aun el del buen hijo á su padre, y el del buen siervo á su señor? Entonces pronto olvidarían la ley de Dios la mayor parte de los

hombres y seguirían el camino de la condenación. Con razón escribía el sabio Bergier en el siglo pasado que "los que han decidido que la virtud sea amada y practicada por ser virtud, *sin ningún temor de castigo ni esperanza de premio en la otra vida*, son charlatanes que intentan seducirnos con palabras vacías de sentido... Los filósofos que no quieren confesar á Dios legislador, remunerador y vengador, y que hablan constantemente de virtud, son ó falsos filósofos que no se entienden ellos mismos, ó hipócritas que quieren seducir á los ignorantes„ (*Dic. de theol.* Véase *Vertu*). Por último: habiendo Dios dispuestó que la felicidad de todos los seres consista en que alcancen su último fin, y no pudiendo separarse ambas cosas, ¿cómo es posible que los actos sean virtuosos y que no tiendan á ambas cosas, que no nos conduzcan á nuestra dicha eterna? ¿Por qué hemos de cerrar nuestra alma á estas inmortales esperanzas?

Consúltese Lehmkuhl, *Theol. moralis*; Cardenal Mazzella, *De virtutibus infusis*; Barré, *Tractatus de virtutibus, passionibus et vitiis*, y en general todos los teólogos católicos que tratan de las virtudes.

DUPLESSY.

VITAL (*Principio*).—I. *Enseñanza de la Iglesia*. El hombre vive tres maneras de vida, vida *vegetativa*, vida *animal* y vida *intelectual*. En virtud de la vida vegetativa ó puramente orgánica es semejante á las plantas, y se alimenta, crece y se propaga; la vida animal la ejercita mediante los sentidos, y por ella es semejante á los animales; y la vida intelectual ó racional le diferencia de todos los demás seres corporales. En el artículo *Espiritualidad del alma*, hemos demostrado que los actos de la vida intelectual no proceden de órganos corpóreos, sino de un alma distinta del cuerpo. Ahora bien; esta misma alma unida á nuestro cuerpo, es también el principio de nuestra vida meramente orgánica, así como el de nuestra vida sensitiva. Ésta es la enseñanza de la Iglesia católica, que en 1311 ha definido en el Concilio de Viena que en el hombre sólo hay un principio vital y que este principio es el alma. Así, dos teólogos alemanes, Gunter y Baltzer, han sostenido en nuestro siglo, el uno que el principio de nuestra vida animal y de la vida orgánica no es el mismo de donde procede nuestra vida intelectual; y el otro, que nuestra vida vegetativa no procede del mismo principio que la sensitiva y que la intelectual; pero el Papa Pío IX ha condenado estas doctrinas como contrarias á la doctrina de la Iglesia. (Breve del 15 de Junio de 1857, y carta del 30 de Abril de 1860.)

No es este el lugar á propósito para explicar cómo la doctrina de la unidad de principio vital en el hombre está ligada con la exposición del dogma de la Encarnación, ni de discutir todas las cuestiones filosóficas que se ofrecen respecto á este punto. Sólo notaremos que, según la definición del Concilio de Viena y la enseñanza común de los teólogos católicos, nuestra alma es una substancia que da á nuestro cuerpo vida orgánica y sensitiva, y al mismo tiempo es por sí misma un principio inteligente. Las funciones de la vida orgánica y sensitiva le son comunes con nuestro cuerpo, mientras que la inteligencia y la voluntad le son exclusivamente propias. Nuestra alma es, pues, para nosotros, lo que el principio vital para las plantas y los animales. No es esto decir que la materia que ha de formar nuestro cuerpo, no esté organizada por otro principio antes de unirse con nuestra alma (cuestión que nosotros no tocamos), sino que desde el momento en que el alma es criada y unida á nuestro cuerpo, este cuerpo es propiamente un cuerpo humano. Es también de notar que nuestra alma concurre á las funciones puramente orgánicas que se producen en nuestro cuerpo, no de un modo consciente por la acción de la inteligencia, sino inconscientemente por medio de potencias inferiores á nuestras facultades intelectuales y á nuestras potencias sensitivas.

La mejor respuesta que puede darse á las objeciones que se hacen á esta doctrina es exponer la misma doctrina, porque casi todos los que la combaten la entienden mal.

Nos contentaremos, pues, con añadir á esta exposición el análisis de las

principales teorías contrarias á ella y las enseñanzas de los teólogos acerca del principio vital del cuerpo humano: 1.º las teorías mecánicas y químicas; 2.º el organicismo; 3.º el vitalismo; 4.º diversas formas de animismo. Mostraremos, al mismo tiempo, que estas teorías son insuficientes ó incompletas, y que la doctrina que hemos expuesto es la unica que puede resolver satisfactoriamente el problema.

II. *Teorías mecánicas y químicas.*— 1.º Damos el nombre de teorías *mecánicas y químicas* á las que explican los fenómenos de la vida orgánica por sólo la combinación de fuerzas mecánicas, físicas y químicas de la materia bruta. Los partidarios de estas teorías reducen las leyes de la vida á las de la mecánica y química. Este era, con corta diferencia, el sistema de Descartes, el cual consideraba á los animales como máquinas semejantes á las que fabrican los hombres. Cierto número de físicos y fisiólogos modernos sostienen todavía que las funciones de la vida dependen exclusivamente de causas materiales. Según observa Mr. Janet (*Le Matérialisme contemporain*, c. V), se ha progresado mucho desde Descartes hasta nuestros días en la explicación de los fenómenos naturales por medio de las leyes generales de la materia, y todavía se siguen haciendo nuevos progresos en este camino. Así, el fenómeno de la respiración ha sido reducido desde Lavoisier á la combustión química. Las experiencias de digestiones artificiales, que empezó á hacer Spallanzani, y que han sido continuadas y ampliadas después por tantos fisiólogos eminentes, tienden á probar que también la digestión es un fenómeno químico. De la misma manera el descubrimiento de la endósmosis, por Dutrochet, ha referido los fenómenos de la absorción á fenómenos puramente capilares, y los de Mr. Graham han dado mucha luz para explicar las secreciones„. La teoría mecánica del calor sirve también á la explicación de los fenómenos de la vida, los cuales son con frecuencia transformaciones del calor en movimiento, transformación semejante á la que sucede en nuestras máquinas de vapor. Resulta de todos estos hechos que muchos fenómenos vitales pueden explicarse por las leyes de la mecánica y de la química; y si no podemos explicarlos todos es, según los que creen que la vida es un efecto producido por las fuerzas brutas de la materia, porque la ciencia no es suficientemente conocida; pero añaden que si se sigue progresando en el conocimiento de ella, no dejará de alcanzarse este resultado.

No negaremos que las leyes de la mecánica y las de la física y química no dejen de cumplirse en los cuerpos vivos lo mismo que en los demás cuerpos, ni que deban ser tenidas en cuenta para explicar los fenómenos vitales.

La materia organizada no está privada de las fuerzas propias de la materia bruta, que es inferior á ella; pero hay en los seres vivientes funciones de un orden absolutamente diferente de los efectos de las leyes de la materia, la cual sólo sirve de instrumento, mediante la combinación de fuerzas físicas y químicas, para que se reproduzcan ciertos fenómenos vitales. Estas funciones, que jamás han podído darse más que en los seres vivientes, son la nutrición, por la cual se reparan los tejidos y los órganos á medida que se van destruyendo, el crecimiento y desarrollo, que se continúan hasta que el ser viviente llega á la edad adulta, y á los cuales sucede la decadencia de la vejez, y, finalmente, la muerte, y, por último, la generación, que es la única manera por la cual se producen seres vivientes. Este último punto ha sido victoriosamente demostrado por Mr. Pasteur, el cual se ha servido de experiencias que prueban que para producir la vida hay necesidad de un ser vivo, y que jamás se da la generación espontánea. Estas funciones abren un abismo entre la materia bruta y la materia organizada, pues suponen la necesidad de un ser vivo, de un principio que dirija y ponga en juego todas las fuerzas físicas y químicas que están á su alcance. Este principio es superior á la materia bruta y á sus leyes, y nunca podrá ser explicado ni reproducido con sólo los recursos de la mecánica, de la física y de la química.

Las teorías mecánicas y químicas acerca de la vida son, pues, insuficientes para resolver este problema.

III. *Organicismo.*— Llámase *orga-*

nicismo al sistema según el cual la vida se deriva de una cierta estructura ó composición de las materias orgánicas. Este sistema se asemeja al anterior en que niega que la materia organizada se produzca y ejercite sus funciones mediante la acción de un principio vital; y se diferencia de él en que atribuye propiedades peculiares á la materia viva. Bichat, muerto á principios de este siglo, fué el primero que formuló esta doctrina, la cual ha alcanzado mucho éxito en la Escuela de medicina de París. Todavía cuenta con numerosos partidarios.

Todos los organicistas contemporáneos, dice Mr. Brin, en su *Histoire de la Philosophie contemporain*, pág. 193, están de acuerdo en sostener que la vida, por lo menos en sus últimos grados, es una propiedad inherente al órgano material: "Todos admiten la siguiente proposición, sacada del *Tratado del hombre*, de Descartes: *Cuando el cuerpo tiene todos sus órganos dispuestos para ejecutar algunos movimientos, no necesita del alma para producirlos*. Pero se dividen entre sí cuando intentan explicar el lazo que existe entre las diversas funciones del ser organizado: unos se declaran en favor de la unidad de principio, aunque profesando que este principio no difiere de las propiedades de la materia; otros, siguiendo á Fouquet, enseñan que cada órgano, considerado aisladamente, es un centro de vida y de actividad y que la simple agrupación de estos órganos constituye la autonomía y la identidad de los seres vivientes; y otros, fundados en los últimos progresos de la ciencia y escudándose con las experiencias de Claudio Bernard, de Wirchow y de Vulpian, sustituyen al organicismo propiamente dicho, por el sistema *celular* ó el *hylozoismo*: según éstos, la naturaleza es un inmenso receptáculo de elementos, que son otros tantos órganos rudimentarios de celulas infinitamente pequeñas, en donde la vida se oculta en estado de germen; estos elementos se unen siguiendo las leyes de un cierto determinismo externo ó interno, y de su unión resulta la vida con todo el conjunto de sus propiedades y funciones. Según esta doctrina, se puede definir á las plantas y á los animales diciendo que son "una sociedad de células, cuyos agrupamientos y tendencias se manifiestan *fatal, necesaria y ciegamente*„. Esta era la teoría de P. Bert y del doctor L. Luys. Excusado nos parece decir que esta doctrina se da la mano con el evolucionismo y el materialismo, y cómo ha conducido al ateísmo á Buchner y á otros autores.

Creen los organicistas, y creen con razón, que las propiedades especiales de la materia organizada explican parcialmente los fenómenos vitales. Hay, en efecto, que reconocer que las células, y á veces los órganos, siguen en sus funciones las leyes que se derivan de sus propiedades orgánicas, así las leyes de la Física como las de la Química. Suele suceder que un grupo de elementos anatómicos que es separado del grupo en que vivía y transplantado á un medio semejante al que antes le rodeaba, continúa viviendo y desarrollándose: así se explican los ingertos en los árboles, la transfusión de la sangre de un hombre en las venas de otro, la inserción de fragmentos de epidermis, de pedazos de periostios, y aun de patas y colas de rata en los tejidos de otros individuos, en los cuales continúan viviendo. En otro lugar (artículo *Espiritualidad del alma*) hemos tenido ocasión de hablar de actos nerviosos que se producen bajo la impresión de los ganglios nerviosos, aunque estos ganglios no estén en relación con el cerebro.—Una rama arrancada á una planta, si se cultiva convenientemente se convierte en nueva planta; un gusano dividido en pedazos se convierte en tantos gusanos cuantos son los pedazos en que fué dividido, y cada pedazo se forma los órganos que le faltan; finalmente, los individuos de las especies inferiores del reino animal, como los sifonóforos, semejan colonias de individuos distintos que se juntan, en número mayor ó menor, y son más ó menos solidarios bajo el punto de vista fisiológico.

Todos estos hechos demuestran que los elementos vivos poseen, en virtud de su organización, propiedades especiales, que no pierden por el mero hecho de ser separados del individuo que los ha producido, y que estas pro-

piedades les permiten entrar en los tejidos de otros individuos sin necesidad de asimilación alguna. No es menos cierto que estos elementos, separados del ser viviente que los ha formado, pueden dar origen á nuevos individuos de la misma especie: esto es simplemente una variedad en la reproducción de seres vivos.

Mas ¿hay motivo para deducir, con los organicistas que hemos mencionado últimamente, que los animales sólo son una agrupación de células independientes de la naturaleza del mismo animal? De ningún modo, porque hay hechos numerosos, y no menos perentorios, que prueban todo lo contrario. No examinaremos aquí la cuestión respecto del embrión que está formándose, pues hasta cierto momento ese embrión sólo puede ser considerado como una materia dispuesta á convertirse, mediante la influencia de los padres, en un ser vivo de la misma especie que ellos, y es difícil fijar el momento en que este embrión pueda ser tenido como animal de la misma naturaleza que aquellos á quienes debe la vida. Dejémos también á un lado el problema de las colonias formadas de zoonitas: no hay inconveniente ninguno en hacer á estos zoonitas individuos que viven solidariamente y como en comunidad con aquellos á los cuales están adheridos. Pero no sucede otro tanto á los animales de especies superiores: el estudio de estos animales muestra que, una vez constituídos, poseen tal unidad, que no puede explicarse, si se considera el desarrollo de los diversos elementos anatómicos que los componen, como independiente de toda dirección central. Es, en efecto, necesario que cada tejido, cada sistema, cada órgano se forme en circunstancias especiales que les permitan llenar sus funciones; es preciso, para que viva y llene sus funciones, que reciba de otros tejidos y de otros órganos el auxilio necesario. Si alguno de estos elementos perece, los otros padècen; si alguna función importante se suspende, pronto viene la muerte. Por consiguiente, la vida de los animales superiores supone la acción de un principio único y central.

En los artículos *Dios* y *Providencia*, hemos hecho resaltar cuán grande es la unidad y la harmonía de los elementos de ciertos órganos. Entonces demostramos que esta unidad no puede ser casual, á menos que no consideremos en cada especie más que un solo individuo. De aquí dedujimos la necesidad de que exista una suprema inteligencia que trace las leyes de esta organización. Mas las leyes de la naturaleza no se cumplen sin el concurso de las criaturas, ni en virtud de la intervención extranatural de Dios, sino resultan de la constitución de los seres. Ahora bien; la unidad que existe entre todos los individuos de una misma especie, y que no puede ser efecto de la casualidad, tiene que proceder de la naturaleza de los mismos seres. De donde se déduce que en cada uno de ellos existe un principio central que produce esta unidad, y que es forzoso rechazar la teoría de Paul Bert, y reconocer, con los primeros organicistas de que hemos hablado, la unidad del principio vital. Cuál sea la naturaleza de este principio, si se diferencia ó no del conjunto de propiedades de la materia que constituyen el cuerpo organizado, son cuestiones de que trataremos después de haber examinado la opinión de los vitalistas.

IV. *Vitalismo*.—Los vitalistas atribuyen los fenómenos biológicos á un principio único incomprensible en sí mismo, que solamente se manifiesta por las funciones vitales, al cual llaman *principio vital*. Esta teoría ha sido especialmente sustentada en la Escuela de Medicina de Montpellier, donde Barther la enseñó á fines del siglo XVIII.

"Según Barther, y según otros anteriores y posteriores á él, dice Mr. Lelut (*Diccionaire des sciences philosophiques*, artículo *Vie*), el principio vital, que es esencialmente distinto de la materia organizada, rige y dirige á la misma materia en todos los actos exclusivamente propios de la vida y sólo en ellos. Quizás, confiesa, sin embargo, Barther, este principio no se distingue del alma tanto como del cuerpo; quizás esté de algún modo en el alma. Pero de todos modos deja al alma la dirección y responsabilidad de todo lo que se refiere á la sensibilidad y al pensamiento, y conserva bajo la suya exclusiva lo que en el cuerpo viviente es ajeno á al sensibilidad ñ al pensamiento.„

Según vemos, este sistema admite la existencia de tres elementos diferentes en el hombre:

1.º El cuerpo organizado.
2.º El principio vital, y
3.º El alma que piensa.

Al tratar del animismo, se examina si el principio vital del hombre es otro que el alma; ahora contentémonos con investigar si este principio está fuera de la materia organizada, no solamente en el hombre, sino también en todos los seres vivientes. Resulta, en efecto, del examen de los sistemas que hasta ahora hemos expuesto, que la vida no puede explicarse más que por un principio único que obra en los órganos; pero no hemos estudiado cuáles son las relaciones de este principio con la materia organizada.

Ahora bien: dejando aparte el alma humana que está dotada de inteligencia, y que por lo mismo es absolutamente independiente del cuerpo (Véase el artículo *Espiritualidad del alma*), considerémoslo solamente en las plantas y en los animales irracionales. Los hechos aducidos por los partidarios del organicismo parecen probar que el principio vital no es una causa exterior y extraña á la materia organizada, sino un principio constitutivo de la misma. Este principio es único, y por consiguiente simple en sí mismo; pero no existe fuera de la materia organizada, á la cual da la organización que tiene, vivificándola y diferenciándola de la materia inerte. Este principio no reside, pues, en un solo órgano del cuerpo, antes obra en todos ellos mientras estén vivos, y cesa de existir cuando la materia se desorganiza. Esta es la doctrina de Santo Tomás, y esto lo que este santo Doctor quiere significar cuando designa el principio vital con el nombre de *forma* substancial del cuerpo viviente. Esta doctrina se acerca más al organicismo que al vitalismo respecto de la vida de los animales y de las plantas, pero no sucede así respecto del hombre.

En razón de estar dotado el hombre de la vida de los vegetales y de la de los animales, posee un principio vital unido á la materia, como lo está el principio vital de las plantas y de las bestias. Mas, ¿cómo es este principio vital nuestra misma alma, independiente de la materia por su vida intelectual? Esta cuestión la resolveremos en el párrafo siguiente, en que trataremos del animismo.

V. *Animismo.*—Creen los vitalistas que el principio vital del hombre se distingue de su propia alma, é invocan en favor de esta doctrina dos razones principales: la primera, que no nos damos cuenta de las funciones meramente orgánicas de nuestro cuerpo, como son los latidos del corazón, la circulación de la sangre, los fenómenos de la digestión; la segunda, que la naturaleza del principio de la vida orgánica es absolutamente diferente de la del principio que piensa, el cual ha de ser inmaterial. Los *animistas*, por el contrario, admiten que el principio de la vida orgánica y el del pensamiento son en el hombre, no dos principios diferentes, sino uno solo, á saber: el alma. Pero no están de acuerdo acerca de la parte que las facultades intelectuales de nuestra alma tienen en la organización del cuerpo.

Stahl (1660-1734) decía que el alma es el principio de la vida, precisamente porque es inteligente y racional. Según él, el alma forma el cuerpo y todos sus órganos, manda y dirige todas las funciones de la vida con perfecto conocimiento de sus actos, sin razonar, pero con razón, porque tiene idea clara del objeto que se propone y obra en vista de ese objeto. Según esta doctrina, la salud es resultado del conocimiento del alma, y la enfermedad consecuencia de sus errores. Así que la verdadera ciencia del médico debería consistir en penetrar los secretos de este conocimiento del alma y secundar su obra. Stahl creía darse cuenta del funcionamiento de todos sus órganos.

Sin embargo, es indudable que no nos damos cuenta de la mayor parte de las funciones de la vida orgánica, por lo cual los vitalistas combaten con mucha razón esta doctrina, aunque no la tienen en deducir de aquí que el principio de la vida no puede ser la misma alma que está dotada de inteligencia.

En efecto; nada impide que esta alma esté dotada de diversas potencias y que sea el principio de la vida orgánica mediante una acción de que no se da cuen-

ta, y al mismo tiempo el principio de nuestra vida intelectual por el pensamiento. En nuestros días ha sido defendida esta doctrina por muchos filósofos, y en particular por M. Francisco Bouillier; y en este sentido han enseñado el animismo los santos Padres y teólogos. Según Santo Tomás, el alma posee, juntamente con las facultades intelectuales, pero fuera de estas facultades que son ajenas del cuerpo, toda la virtud del principio de la vida vegetal que se manifiesta en las plantas, y toda la virtud de la vida animal que se manifiesta en las bestias. El alma desempeña, pues, en el hombre, el mismo oficio que desempeñan estos principios en las plantas y animales, y al mismo tiempo, por el conocimiento de las verdades eternas, nos asemeja á los ángeles, que son espíritus puros.

Contra esta doctrina, dicen los vitalistas que este oficio no puede conciliarse con la espiritualidad del alma. Fundan esta objeción en la creencia erronea de que los seres espirituales no pueden hacer otra cosa que pensar.

Tendrían razón si se refirieran sólo á los ángeles, los cuales no tienen órgano ninguno corpóreo; mas no refiriéndose al alma humana, que, no sólo ha sido criada para pensar, sino también para estar unida substancialmente al cuerpo. Cuando demostramos la espiritualidad y la inmortalidad del alma (véase estos artículos), siguiendo la doctrina de Santo Tomás, quedó asimismo probado que no se excluyen entre sí las funciones de la vida vegetal, las de la vida animal y las de la vida intelectual, aunque se ejercitan por potencias diferentes. Las pruebas que allí expusimos demuestran que nuestra alma es independiente del cuerpo mediante el entendimiento, si bien le da y le conserva la vida corporal y forma con él un compuesto organizado y sensible.

Refutadas en nuestro concepto las objeciones contrarias á la doctrina que profesamos, sólo nos resta exponer las razones en que se funda. Dejando aparte las pruebas teológicas, pues sería imposible exponer fundamentalmente todas las doctrinas que se relacionan con ellas, indicaremos sólo las filosóficas, todas las cuales se pueden reducir á la experiencia.

No es necesario conocer mucho á la naturaleza humana para saber que la parte moral influye sobre la física, así como la parte física influye sobre la moral. Esta recíproca influencia demuestra que nuestro cuerpo y nuestra alma están estrechísimamente unidos, y que nuestra alma no sólo dirige algunas funciones orgánicas y sensitivas, sino interviene en todas; por que si no sucediera así, no podría explicarse la acción de nuestra parte inferior sobre la superior de nuestra alma, es decir, sobre las operaciones de la vida intelectual, que por su naturaleza son independientes de la materia.

Para comprender esta acción, es necesario suponer que nuestras facultades intelectuales radican en una substancia que no es, como ellas, independiente del cuerpo, sino que esta unida estrechamente con él. Si no fuera así, ¿cómo podría explicarse la acción del alma sobre el cuerpo? Si no hubiera cosa alguna común entre una y otra substancia, ¿cómo podría la una ponerse en comunicación con la otra? ¿Acaso mediante alguna otra substancia intermedia? ¿Pero cuál sería la naturaleza de esta substancia? ¿Será espiritual ó corporal? Sea cual fuere la respuesta que se dé á esta pregunta, siempre subsistirá el abismo infranqueable que, según los vitalistas, separa al espíritu de la materia.

2.° La unidad de la naturaleza humana es un hecho de que da testimonio la conciencia, y todo el mundo lo reconoce. "No es, dice Ch. Jourdain (*La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, tomo II, pág. 412), la comodidad del lenguaje la única razón de que prevalezcan estas expresiones: yo ando, yo respiro, yo estoy sano ó enfermo, sino la convicción que tenemos de la unidad de nuestro ser. Si entre el alma y el cuerpo hubiera algún principio intermedio distinto de uno y de otro, estas expresiones serían inexactas, y habría que decir: mi cuerpo anda, mi cuerpo respira, mi cuerpo está sano ó enfermo.„ Pero esta convicción de que el hombre es uno, convicción que se echa de ver en nuestra manera de expresarnos, no sólo se funda en la harmonía de

todas las funciones de la vida orgánica, sensitiva é intelectual, sino también en el testimonio de nuestro sentido íntimo, el cual nos dice que el mismo yo es el que discurre con el entendimiento, que el que ve con nuestros ojos, y que percibe el mundo exterior con nuestros sentidos, y que quiere practicar la virtud, y que experimenta el bienestar propio del estado de salud ó las molestias que se originan de las enfermedades. Por otra parte, la harmonía que reina entre las funciones de nuestro cuerpo que se verifican sin que nosotros lo advirtamos, como son la circulación de la sangre y la digestión de los manjares, y aquellas otras de que podemos darnos cuenta, como la respiración, las sensaciones de todo género, nos demuestra que todas estas funciones son solidarias las unas de las otras, que entran en la organización y en la constitución de un ser uno, y que son por consecuencia producidas por un mismo único principio vital, que es el mismo que, según el testimonio de nuestra conciencia, respira y experimenta las sensaciones de diversos géneros, y el mismo que entiende y que obra libremente. Luego, el principio de nuestra vida orgánica y animal es el mismo principio de nuestra vida intelectual. Este principio único es nuestra alma.

J. M. A. VACANT.

VOTO.—No hay quien haya penetrado tanto en la esencia del acto de religión llamado voto, ni quien haya expuesto con tanta claridad la doctrina de la Iglesia acerca de este punto, como Santo Tomás de Aquino en diversos lugares de sus obras. Seguiremos, pues, á este Santo doctor en la breve exposición que vamos á hacer de esta materia.

1.º El voto es una promesa voluntaria hecha á Dios con deliberación.

2.º Claro es que sólo podemos prometer á Dios algún bien de que podemos disponer libremente.

3.º Según esto, Dios que todo lo sabe y que en todas partes está presente, que no tiene por qué rehusar nuestra promesa, y que tiene plena razón para aceptarla, la acepta, en efecto, y mediante esta aceptación nos hacemos deudores suyos por un título especial y sagrado.

4.º Los votos encadenan sin duda nuestra libertad, mas no la dominan ni destruyen, antes la afirman en el orden y en el camino de la salvación, y restringen la peligrosa latitud del camino de la perdición, cuya anchura indicó y deploró el mismo Jesucristo.

5.º Los votos religiosos son particularmente un nuevo rescate del alma y un nuevo vínculo que la une con Dios; dan á la vida religiosa la estabilidad que conviene á la escuela que es de Cristo y á la imagen del cielo; fijan y, en cierto modo, perpetúan los actos de los religiosos, y son una consagración de toda su persona, un excelente holocausto espiritual en honor de Dios, que es nuestro principio y nuestro último fin, pues por ellos inmola en su honor el religioso profeso su propia actividad, sus pasiones y todo su porvenir. Por esta razón, la violación de los votos tiene tal carácter de sacrilegio que trae á la memoria la impiedad y audacia de los profanadores del santuario.

6.º La importancia de los votos desde el punto de vista religioso consta con toda claridad en los libros santos (véase, por ejemplo, Núm., XXX, 3 y siguientes; Salm., XXI, 26; Prov., XV, 8: XX, 25; Eccl., V. 3 y siguientes) y en la tradición católica (por ejemplo *Concilio Trid.*, ses. VII, can. 9: ses. XXIV, can. 9).

II. He aquí las objeciones más comunes contra los votos en general, y contra los votos religiosos en particular.

1.ª ¿Para qué prometer cosa alguna á Dios, que no necesita de nada?

2.ª ¿Estamos ciertos de que Dios acepta nuestras promesas?

3.ª ¿Por qué nos hemos de privar de don tan precioso como es la libertad?

4.ª ¿No es más perfecto obrar libremente que obligados por el voto?

5.ª ¿No es absurdo y en extremo temerario ligarse para lo porvenir, que es incierto y está sujeto á contingencias en que no podemos responder de nosotros mismos? ¿No es todavía más absurdo y temerario aceptar para siempre irrevocablemente un yugo que quizás parezca después perjudicial, insoportable y funesto para el alma?

6.ª ¿Qué hemos de pensar de esos votos interesados y mercenarios con que se hace á Dios la injuria de poner precio á sus favores diciéndole: Si me concedéis tal cosa, yo os daré tal otra?

7.ª ¿Qué juzgar de la audacia de los padres que no temen ligar á sus hijos ó herederos obligándoles á ejecutar ciertos actos personales, ó á emplear en tal ó cual cosa parte de la fortuna que les legan?

8.ª Finalmente, si los votos son aceptados por Dios y obligan en su divina presencia, ¿con qué derecho pueden el Papa, los Obispos y sus delegados conmutarlos y aun abrogarlos?

III. Respuestas.

1.ª Es indudable que Dios no necesita de nada, y que los actos de religión que hacemos en su honor no aumentan su gloria y su felicidad esenciales, pero sí aumentan su gloria exterior y accidental, y al mismo tiempo acrecientan nuestros merecimientos. Esta observación general se aplica con toda exactitud al acto religioso de que estamos tratando.

2.ª Estamos enteramente ciertos de que Dios acepta nuestras promesas, porque aunque la razón podía, hasta cierto punto, vacilar en creerlo, la revelación nos enseña con toda precisión que los votos bien hechos obligan rigurosamente en conciencia.

3.ª Los votos no nos privan físicamente de nuestra libertad; son como leyes individuales voluntariamente aceptadas, que obligan á hacer alguna cosa por el honor y servicio de Dios. ¿Hay, por ventura, algún inconveniente en esto? ¿Hay, por ventura, algún otro fin que debamos conseguir, alguna otra perfección á que hayamos de aspirar?

4.ª Cuando hacemos algún voto obramos con entera libertad, y por lo mismo no perdemos ningún merecimiento; antes adquirimos nuevos méritos, y muy grandes, por la generosidad y firmeza de nuestra Religión, que no sólo acepta las obligaciones comunes que impone la ley divina general, sino las fortalece, las precisa y consolida en cuanto depende de ella.

5.ª La Iglesia censura enérgicamente los votos inconsiderados y temerarios, y aun muchas veces pone remedio á los males que de ellos se siguen, usando del poder de que más adelante hablaremos. Pero cuando los votos han sido hechos con prudencia, cuando siguiendo una inspiración del cielo nos imponemos un yugo sagrado, no hay por qué dudar de que la gracia divina, la gracia del estado, como se suele llamar vulgarmente, viene abundantemente en auxilio de nuestro buen deseo. Por lo demás, ¡cuántas otras circunstancias hay más dolorosas y más difíciles que éstas, de las cuales no podemos vernos libres por nuestra voluntad! Porque cuando el objeto ó las circunstancias del voto se hacen imposibles ó contrarias al fin que nos habíamos propuesto, ó dejará de obligar el voto, ó la misericordiosa intervención de la Iglesia regularizará esta situación que no habíamos previsto ó que no habíamos podido prever.

6.ª Si alguno quisiera, por decirlo así, comerciar con Dios, ciertamente le ofendería, y el voto que hiciera no sería tal voto. Lo cual no impide que sea cosa sumamente buena y laudable la promesa de atestiguar la gratitud por un beneficio eventual: si este reconocimiento es cosa buena después de recibido el beneficio, ¿por qué ha de ser malo pensar en él antes de recibirlo?

7.ª El voto es un acto esencialmente personal, por el cual no es posible imponer á otros obligación alguna personal. Cuando alguna vez los padres han olvidado, por ventura, este principio de derecho religioso, la Iglesia no lo ha aprobado. Pero puede suceder que un acto personal tenga consecuencias de donde se origine algún perjuicio á otros, como, por ejemplo, á los herederos. En este caso estarán éstos obligados á satisfacer esta deuda, así como á cumplir con los otros legados dejados por el testador. En esto no hay nada que se oponga á la más estricta equidad.

8.º Siendo los sacerdotes representantes de Dios sobre la tierra, y ministros suyos, instituídos de un modo sobrenatural para promover la gloria de Dios y el bien de las almas, les ha concedido el mismo Dios la potestad de resolver las diversas dudas que pueden suscitarse acerca de las relaciones que median entre Él y los hombres. Así el mismo Jesucristo declaró á sus Após-

toles que la potestad que se les daba de atar y desatar en la tierra tendría cumplido efecto en el cielo, es decir, á los ojos de la eterna justicia: Dios es, pues, quien por medio de sus ministros dispensa de los votos ó los conmuta, en lo cual nada hay que contradiga los preceptos, ni aun los más severos, de la Religión ni de la razón.

Véase Lehmkuhl, *Theologia moralis;* Kirchenlexicon de Friburgo, artículo *Gelübde;* Wirthmuller, *Die moralische Tugend der Religion;* Jules Didiot, *L'Etat religieux*, etc.

Dr J. Didiot.

Z

ZACARÍAS *(profecías de)*.—Zacarías desempeñó el ministerio de Profeta y recibió sus primeras visiones al mismo tiempo que el profeta Ageo. Los racionalistas no han puesto en tela de juicio los ocho primeros capítulos de Zacarías, pero á los seis últimos, en que se contienen muchos oráculos mesíanicos, los han combatido encarnizadamente con todo género de argumentos. Y, cosa notable: mientras que unos se esfuerzan en referir los oráculos del Profeta á las diversas épocas que median entre Zacarías y Jesucristo, sin poder ponerse de acuerdo respecto de ninguno, otros afirman que son más antiguos y los atribuyen á tiempos anteriores á la cautividad.

No hay cosa más curiosa que las contradicciones de los autores racionalistas, en que se demuestra con evidencia el error de los unos y de los otros. Aquí se ofrece una refutación del racionalismo hecha por los mismos racionalistas, quienes muestran en la debilidad de sus ataques cuán liviano es el fundamento en que se apoyan. En este punto no nos detendremos: los oráculos de Zacarías nunca han sido puestos en tela de juicio más que por los que, decididamente opuestos á todo lo sobrenatural, no admiten ninguna profecía.

Zacarías tuvo en una sola noche una serie de visiones acerca de los destinos de Israel, cuya relación ocupa los seis primeros capítulos del libro de este Profeta. En una de estas visiones, dice el ángel al sumo sacerdote Jesús, hijo de Josedec: "*Oye, Jesús, sumo sacerdote, tú y tus amigos que moran delante de tí, porque son varones de portento.., y quitaré la maldad de aquella tierra en un dia*„[1]. En otra visión ordena el Señor á Zacarías que ponga una corona sobre la cabeza del mismo Pontífice y que le diga: "Esto es lo que dice el Señor de los ejércitos: He aquí el varón, su nombre es GERMEN. Desde el fondo de sí mismo germinará y edificará el templo del Señor. Sí, él edificará el templo del Señor, y será coronado de gloria; y se sentará y reinará sobre su solio, y consejo de paz habrá entre ambos á dos„[2] (entre el sacerdocio y el imperio).

La palabra hebrea צֶמַח, "germen„ está vertida por la palabra "Mesías„ en la paráfrasis caldea en los dos lugares que acabamos de citar. San Jerónimo la traduce por "Oriens„ y la interpreta en el sentido de "oriri„, nacer, como un germen que se desarrolla[3].

[1] Zac., III, 3-9.

[2] Zac., VI, 12-13.

[3] «Quod hebraice dicitur «sema...» qui idirco *Oriens*, id est ἀνατολή vel ἀναφύη vel βλαστημα nuncupatur, id est *germen*, quia ex se repente succrescet et ex radice sua in similitudinem germinis pululabit.»

La palabra hebrea צֶמַח, *tsemah*, germen, retoño, es uno de los nombres que dan los profetas al Mesías, y así lo entendió el autor de la paráfrasis caldea. "En aquel dia, dice Isaías, será el germen de Jehová en magnificencia y gloria„[1]. Jeremias añade: "*Mirad que vienen los días, dice el Señor, y levantaré para David un pimpollo justo:* y reinará Rey que será sabio, y hará el juicio y la justicia en la tierra. En aquellos días se salvará Judá, é Israel habitará confiadamente; y este es el nombre que le llamarán, el Señor nuestro Justo„. "En aquellos días y en aquel tiempo haré brotar á David un pimpollo de justicia: y hará juicio y justicia en la tierra„[2]. No es extraño que el Mesías sea llamado *germen*, pues por la encarnación saldrá de la raza de David como un germen. En este mismo sentido fué llamado por Isaías "pimpollo de la raíz de Jessé, flor que sale de su tallo„[3].

Algunos rabinos han creido desde los tiempos de San Jerónimo, que este germen era Zorobabel, porque de él se dice que edificará un templo al Señor. San Efrén creyó que esta palabra no se refería al Mesías, sino en cuanto Zorobabel era figura suya. Pero en la época en que Zacarías hizo esta profecía el templo estaba casi terminado; y, por consiguiente, no aludió este Profeta á una nueva reconstrucción del templo, sino á un templo futuro, á un templo espiritual, donde "vendrán todos los que estén lejos„[4]. Por otra parte, esta palabra con que nombran los otros profetas al Mesías, no puede referirse en este lugar á otro, sino á Él.

Pero, sobre todo, en los seis últimos capítulos es donde Zacarías ve los destinos aparentemente contradictorios de este germen ó retoño de David, que será Rey y sacerdote, y que edificará en honor del Señor este templo espiritual que se llama la Iglesia. Después de haberle mostrado Dios á los pueblos vecinos de Judea humillados y destruídos, le promete proteger á Jerusalén y le anuncia el reinado pacífico del Mesías: "*Regocíjate mucho, hija de Sión, canta, hija de Jerusalén; mira que tu Rey vendrá á ti justo y salvador*[1]: *él vendrá pobre y sentado sobre una asna y sobre un pollino de asna. Y destruirá los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén, y será quebrado el arco de la guerra y hablará paz á las gentes, y su dominio será de mar á mar, y desde los ríos hasta los términos de la tierra*„[2]. Estas palabras tienen tan perfecto cumplimiento en la entrada triunfal del Salvador en Jerusalén y en la conversion de las naciones á Jesucristo, que basta llamar la atención sobre él, como hace San Mateo[3]. Por otra parte, críticos modernos como Rosenmüller, Ewaed Hitzig, así como Keil, Delitzsch y Pusey, tienen por mesiánico este pasaje, si bien hacen esfuerzos por referirlo ya á Simón Macabeo, ya á Juan Hircan, ó ya más bien, como los judíos, á un Mesías ideal, cuya venida se espera sin que nunca llegue. Después de la entrada triunfal del Salvador, se muestra á los ojos del Profeta un cuadro muy diferente del anterior: al triunfo se suceden los oprobios. La pasión con sus dolores y tristezas y la ruina de los judíos, que se siguió de ella, se muestran á Zacarías bajo la forma de acciones simbólicas. "Apacienta estos ganados que están destinados al matadero„, le dice el Señor, á cuyo mandato obedece Zacarías. Todos los pormenores de la visión muestran que el pastor es el Mesías y las ovejas el pueblo de Israel. El rebaño se muestra rebelde, y el pastor dice: " *Yo no os apacentaré; el que muera, muera; el que sea degollado, sea degollado; y los que se libren, devórense los unos á los otros*„. Esto precisamente sucedió en el sitio de Jerusalén: tal es el cuadro de las divisiones intestinas que ensangrentaron la ciudad reprobada por haber rechazado de sí á su Pastor.

El Pastor se dirige de nuevo á las ovejas rebeldes y les pide el salario que ha ganado con su trabajo para que apreciaran este su trabajo; pero ellas le rechazan, le desprecian y le dan el precio que se pagaba á un esclavo: " *Y*

1 Is., IV, 2.
2 Jer., XXIII, 5; XXXIII, 15.
3 Is. XI 1, 10; LIII, 2.
4 Zac., VI, 15.

1 El hebreo masorético dice נוֹשָׁע *salvado*; pero los LXX, la versión siriaca, la paráfrasis caldea y la vulgata dicen «salvador».
2 Zac., IX, 9.
3 Mat., XXI, 4.

yo les dije: si queréis pagarme, dadme mi salario. Y me dijo el Señor: échalo al alfarero [1], *esta bella suma en que me apreciaron. Y tomé los treinta siclos de plata y los eché en la casa del Señor para el alfarero*„ [2]. Aquí se echa de ver la ingratitud de los judíos para con el Mesías, que constantemente es comparado con un pastor, la traición de Judas pagada con treinta dineros, y el empleo de esta suma en un campo de un alfarero, que se dispuso por el sanhedrin en el templo [3]; pues el Profeta vió esta circunstancia particular. En castigo fueron entregadas las ovejas al mal pastor.

No tardó el Profeta en ser ilustrado con un nuevo oráculo. El Señor protegerá á Jerusalén contra sus enemigos exteriores, los habitantes de la ciudad santa serán penetrados de dolor á vista de su Señor á quien han traspasado con clavos, y la fuente de la gracia lavará á los pecadores [4]. "*En aquel dia*—dice el Señor—*derramaré sobre la casa de David y sobre sus moradores espíritu de gracia y de oración; y pondrán su vista en mí á quien traspasarán; y lo planirán con llanto como sobre su unigénito, y harán duelo sobre él como se suele hacer en la muerte de un primogénito*„. En vez de "pondrán su vista en mí„, dicen algunos manuscritos "pondrán su vista en él„. Los autores de la traducción inglesa *revisada* hacen esta observación al margen sin añadir nada. Pero es imposible añadir esta nota marginal. Todas las versiones antiguas dicen "en mí, אֵלַי„. En el siglo IX fué únicamente cuando los judíos trataron de introducir la variante "en él, אֵלָיו„, pero sólo se atrevieron á notarla al margen. Raimundo Martini atestigua, en el siglo XIII, que en todos los manuscritos hebreos se dice "en mí„. Como es imposible quitarle de esta manera el sentido mesíanico á esta profecía, el racionalismo se ve aquí en grave aprieto. Las palabras del Profeta son claras y terminantes: "Los judíos miraron á su Dios á quien habían traspasado„. Si los Setenta hubieran leído "á quien habían insultado„, procedería este error de haber confundido dos letras hebreas que se asemejan mucho la una á la otra, como mucho tiempo después notó San Jerónimo [1]. Así la Gemara de Jerusalén reconoce que en estas palabras del Profeta se contiene una lamentación relativa al Mesías. La Gemara de Babilonia conviene igualmente en ello; pero elude la conclusión inventando dos mesías: el uno, hijo de Judá, que ha de vivir eternamente; y el otro hijo de David, que ha de padecer y morir. Los rabinos de la Edad Media, Aven-Ezra y Abarbanel, han adoptado esta invención de un doble Mesías; Rosenmüller, seguido de otros, trata de volver á la interpretacion de los Setenta, poniendo en vez de "traspasado„, "cubierto de oprobios„. Pero la palabra hebrea rechaza esta traducción gratuíta. "Dagar, דָּקַר„ significa atravesar con una espada, traspasar, y no tiene ninguna otra significación. Por otra parte, el contexto no admite otra interpretación. Trátase, por cierto, de una muerte ocasionada por la espada, y no de una simple injuria, pues los judíos lloraron su muerte como la de un hijo único. Así, Mr. Reus no halla otro medio de salir del paso que suponer "un enigma, cuya clave nos faltará siempre„. "Descartemos, añade, la interpretación llamada mesíanica, según la cual se alude aquí al suplicio de Jesús; y descartémosla por la sencilla razón de que el texto cita el arrepentimiento del pueblo en ocasión en que Jerusalén fué libertada de un modo brillante despues de una invasión de bárbaros. El crimen de que se trata ha debido, pues, ser cometido antes de esta calamidad, la cual habrá sido el castigo de su crimen. Este ha sido, por consiguiente, para el Profeta un hecho acaecido en tiempos pasados. San Juan entendió de otra manera

[1] Reus cambiando יוצר por אוצר ha traducido tesoro del templo, y con este sencillo artificio altera toda la profecía.

[2] *Zac.*, XI, 11-13.

[3] Véase S. Mat., XXVI, 14; XXVII, 3-10.

[4] *Zac.*, XII, 9-11; XIV, 1.

[1] En vez de דָּקָרוּ, los setenta habrían leido דָּקְדוּ. Esta es la observación de San Jerónimo. San Juan, que cita la Escritura según los setenta, cita este oráculo con la palabra ἐξεπέντησαν que corresponde á la hebrea, y no con la palabra κατωρχήσαντο, que tienen hoy día los setenta, lo que parece indicar que la lección actual de los setenta es posterior á San Juan, ó, por lo menos, que faltaba en su manuscrito. Aquila, Symmaco y Teodoción tienen ἐξεκεντήσαν. Los codices 22, 36, 51 y otros de la versión de los setenta tienen también esta misma palabra. Vease Fiel, *Orig. Hexapl.*, ad h. l.

que Mr. Reus las palabras del Profeta; porque, después de referir que uno de los soldados que estaban presentes en la crucifixión del Salvador le atravesó el corazón con una lanzada, estando el mismo Salvador enclavado en la cruz, dice que esto sucedió para que se cumpliera el oráculo de Zacarías[1]. En efecto, las palabras del Profeta son tan claras que es preciso, para no comprenderlas, estar ciego de preocupaciones contra las profecías. Por otra parte, Isaías había ya contemplado al Salvador "herido por causa de nuestras iniquidades, quebrantado por causa de nuestros pecados y conducido como una oveja al matadero„[2]. Zacarías, un poco después, ve "al Pastor herido y dispersas las ovejas„. Por lo cual, no sin razón, se golpearon el pecho los judíos y se dejaron llevar del dolor á la vista del crucificado. Porque "*en aquel dia habrá una fuente abierta para la casa de David y para los moradores de Jerusalén, para lavar las manchas del pecador y de la mujer impura*„[3]. Entonces las naciones se convertirán á Jesucristo. "*Y será en aquel dia, dice el Señor de los ejércitos: Borraré de la tierra los nombres de los ídolos y no se nombrarán más; y exterminaré de la tierra los falsos profetas y el espíritu impuro*„[4].

Zacarías, que ya había visto en una visión anterior al Mesías bajo la figura de un pastor, vuelve por última vez á verle bajo el mismo símbolo: "*Levántate espada sobre mi pastor y sobre el varón unido á mí, dice el Señor de los ejércitos: hiere al pastor y serán dispersas las ovejas; y extenderé mi mano sobre los párvulos*„. Estas palabras encierran un profundo sentido, un misterio sublime, pues Dios mismo es quien ordena la muerte sangrienta del pastor. Y, en efecto, Cristo padeció y murió obedeciendo la voluntad de su Padre, cumpliendo el deseo eterno de Dios, "factus obediens usque ad mortem„[5]. Este pastor que será entregado á la muerte es un hombre, pero un hombre que es "el hermano„ עֲמִית, ó el pariente más próximo de Jehová. El Profeta no podía designar mejor la naturaleza humana y la naturaleza divina del hombre Dios, del Mesías. El efecto de la muerte de Cristo será la dispersión de todo el rebaño: las ovejas serán dispersas y la nación deicida será destruída por los romanos. "*Y reuniré todas las gentes con batalla contra Jerusalén, y será tomada la ciudad y las casas derribadas, y las mujeres serán violadas; y la mitad de la mitad irá en cautiverio, y el resto del pueblo no será quitado de la ciudad*„[1]. Los judíos serán dispersos. pero algunos se convertirán: "*Dos partes serán dispersas y perecerán, y la tercera parte quedará en ella*„[2]. Pero esta tercera parte, la parte de los convertidos, tendrá que sufrir persecución: "Y pasaré por fuego la tercera parte, y los purificaré como se quema la plata, y los acrisolaré como se acrisola el oro. Él invocará mi nombre y yo le oiré. Diré: Pueblo mío eres; y él dirá: Señor, Dios mío„[3].

Todos los intérpretes entienden que "el pastor herido„ es el Mesías. El mismo Salvador ha aplicado esta profecía á su pasión[4]. Los judíos están de acuerdo con los cristianos en referir estas palabras al Mesías, pero entre ellos y nosotros hay esta diferencia, que nota San Jerónimo: para los judíos, esta profecía aún no se ha cumplido, y para los cristianos se ha realizado ya cumplidamente hace largo tiempo.

T. J. Lamy.

ZELO.—1. Damos el nombre de celo religioso, único de que tratamos en este lugar, al ardor del amor con que el cristiano debe amar á Dios y mirar por su propia salud y por la del prójimo. Cuando este amor no es ferviente, se dice que es tibio ó negligente; la tibieza es, pues, lo contrario del celo.—El mismo Dios se atribuye en las Sagradas Escrituras esta cualidad del celo (Núm. XXV, 11; Eccq., V, 13; Zacarías, I, 14, etc.), y se llama Dios celoso y celador (Ex, XX, 5; XXXIV, 14). Así no es extraño que el Espíritu divino refiera con elogio las obras de celo

1 Jo., XIX, 37.
2 Is., LIII, 5-7.
3 Zac., XIII, 1.
4 Zac., XIII, 2.
5 Filip., II, 8.

1 Zac., XIV, 2.
2 Zac., XIII, 8.
3 Zac., XIII, 9.
4 Mat., XXVI, 31.

que él mismo inspira. (Num., XXV, 11; III, Reyes, XIV, 14; Salm. LXVIII, 10; I Mac., II, 26, etc.) Para no dar en los inconvenientes de un falso celo, de un celo indiscreto (Luc., IX, 54), hay que seguir los consejos de paciencia, mansedumbre y prudencia dados por San Pablo á su discípulo Timoteo (Timoteo, IV, 2). El celo, así ordenado y regulado por las otras virtudes, es una de las condiciones necesarias del Apostolado, del gobierno y de la dirección de las almas. Es también uno de los caracteres más esenciales de la vida religiosa, la cual se ordena enteramente á la perfección.

II. Bajo el punto de vista apologético el celo es una de las manifestaciones más brillantes de la unidad, catolicidad, apostolicidad, y sobre todo de la santidad de la Iglesia. Porque estas notas distintivas de la verdadera esposa de Cristo suponen grande ardor para mantener todo lo que Él ha establecido, y generoso entusiasmo para realizar todos sus designios de redención y santificación. Él ha venido á traer á la tierra fuego que todo lo abrase (Luc., XII, 49); ha llegado á los últimos extremos de amor á Dios y á los hombres (Joan. XV, 13); nos ha enseñado á pedir diariamente la glorificación de su Padre, y el advenimiento de su reino; ha enviado sus Apóstoles á todas las naciones, á todas las miserias humanas, á todos los siglos. Así, cuando vemos por ventura alguna secta, alguna Iglesia, algún clero tibio y negligente, inerte é inmóvil, bien podemos asegurar que no pertenecen á la verdadera Iglesia fundada por Jesucristo, asistida de su omnipotente cooperación y abrasada en las llamas de su espíritu santificador. (Véanse los artículos *Iglesia*, *Misiones*, *Pontificado*, etc.)

III. Con todo, se han hecho algunas objeciones al celo religioso. Se ha dicho: 1.º Que se opone á la paz y á la libertad de las conciencias, las cuales turba y oprime indiscretamente. 2.º Que so pretexto de proselitismo introduce en las familias lamentables divisiones y lleva á su seno la perniciosa influencia del clero. 3.º Que ha creado en el mundo religioso rivalidades, envidias, escisiones profundas, cismas y herejías, que pudieran haberse impedido usando de dulzura y moderación. 4.º Que ha hecho estallar las guerras más terribles, las guerras religiosas, que han causado tantas ruinas sin procurar ventaja ninguna para la religión. 5.º Que en el fondo no es el celo otra cosa que una pasión muy humana, envidiosa é interesada. 6.º Que la misma Biblia reconoce en muchos lugares este carácter perjudicial y peligroso del celo.

IV. Ya hemos dicho que hay un celo falso y malo, al cual no tratamos de defender en las respuestas que vamos á dar á estas objeciones. Cuando este celo se ha manifestado en eclesiásticos ó en hombres de Estado, ha sido inspirado, no por el espíritu católico, sino por un espíritu humano al cual no siempre corrige y modera la gracia. Repetiremos una vez más que la apologética cristiana no sostiene que todos los miembros del clero y todos los fieles sean infalibles é impecables, sino solamente que todas sus deficiencias y pecados, lejos de ser consecuencia de la doctrina y dirección moral de la Iglesia, se oponen terminantemente á ellas. Previa esta observación general, examinaremos una por una las objecciones que acabamos de proponer.

1.º La Iglesia respeta la libertad legítima de las conciencias, y el celo de su predicación no tiende á otro fin que sustraerlas de la tiranía del pecado, para asegurarles la verdadera libertad de los hijos de Dios y la única verdadera paz que es posible gozar en esta vida: la paz que Jesucristo nos ha traído.

2.º La Iglesia prescribe que observen suma prudencia los que aspiran á servir á sus intereses y á su causa respecto de las familias cuyos miembros profesan diferentes religiones, pues no quiere agravar el mal, sino sofocarlo en germen. A los sacerdotes les recomienda que usen de mucha discreción para que no entren en terreno que no es el suyo. Respecto al terror de ciertos escritores ante la idea de la influencia que en las familias pueden ejercer los sacerdotes, sólo diremos que sería cosa ridícula, si no participaran de él muchos infelices, con grave perjuicio de su salvación.

3.º Las disensiones que pueden nacer en el seno mismo de la Iglesia no son resultado del verdadero celo, que

solo aspira al triunfo del amor divino y de la caridad fraterna, sino de intereses mezquinos ó de errores que el Sumo Pontífice siempre ha combatido y deplorado.

4.º Respecto de las guerras religiosas (véanse los arts. *Albigenses*, *Moriscos*, *Inquisición*), ¿cómo combatirlas, si muchas veces las ha hecho necesarias la audacia de los enemigos de la Religión? ¿Cómo no hacerlas, cuando las han promovido estos mismos enemigos? Ha podido suceder que alguna vez la política humana, disfrazada con máscara de celo, ó alguna pasión como la cólera, la venganza, ó algún heroísmo imprudente, hayan tomado la iniciativa en alguna guerra religiosa: en tales casos, no pueden atribuirse estas guerras á la Iglesia, á la fe, al verdadero celo. Si se hubiera apelado á la decisión del Papa en las contiendas de los pueblos y de los partidos, casi siempre habría florecido la paz sobre la tierra.

5.º El celo procede algunas veces de un amor terreno, interesado y aun culpable: en este caso nosotros lo condenamos. Pero frecuentemente, sobre todo en la Iglesia y según sus enseñanzas, nace de un amor desinteresado y generoso á Dios y al prójimo, y en este caso lo admiramos.

6.º Según la precedente distinción, tiene la palabra celo dos significaciones en la Biblia. Además del sentido bueno en que la hemos tomado hasta ahora, tiene la significación de envidia y cólera (Prov., VI, 34; Sap. I, 10; Salmo XXXVI, 1; Hechos, XIII, 45). El celo en este sentido debe ser vituperado. Mas ¿qué prueba todo esto contra el celo inspirado por el amor de Dios y que sólo tiende con toda su vehemencia hacia Él?

(*Kirchenlexicon*, de Friburgo, artículos *Eifer, Eifersucht*: Bergier, *Dictionaire de Theologie*, articulo *Zele*, y generalmente los autores de Teología mística y pastoral.)

DR. J. D.

ZOROASTRO.—Esta palabra es la forma griega del nombre de Zarathustra del Avesta, del reformador que, según la tradición, fundó la religión mazdeana ó avéstica, y la difundió en Erán. Este personaje fué quien, según la misma tradición, abolió el culto de los falsos dioses y estableció una doctrina en que el monoteísmo se mezcla con el dualismo.

¿Ha existido, efectivamente, Zoroastro, ó no es sino un personaje legendario ó mítico? Esta cuestión no ha sido resuelta de un modo uniforme. La razón principal que induce á dudar de que realmente haya existido, es la incertidumbre completa que rodea todo cuanto á él se refiere. Respecto á él no hay cosa en que haya acuerdo, como no sea en el nombre de su padre, á quien se llama Pourushaspa en el Avesta. Se ignora cuándo y dónde nació, en qué país y en qué época vivió y predicó su doctrina; al menos las noticias que sobre este punto nos ha legado la antigüedad son enteramente contradictorias. Según algunos antiguos, es medo; persa, según otros, caldeo ó atropatenio, según algunos; fué Rey ó pastor. Todo lo que se cuenta de él tiene un carácter legendario y maravilloso. La fecha de su vida varía entre el año 6000 y el 600.

El Avesta habla del Rey bajo el cual había vivido; pero es imposible atribuir á este rey lugar alguno en la historia, ni ningún Estado en que reinar. Los griegos hasta el siglo V no oyeron hablar de él: ni Herodoto ni Ctesias han sospechado siquiera la existencia de este personaje. Puede ser que Zarathustra no haya sido jamás nombre de persona alguna. En el Avesta se emplea como título sacerdotal. Acaso Zoroastro sea un personaje ficticio, ó algún antiguo sabio á quien se atribuyó la fundación de la religión para hacerla más respetable. Quizás signifique un cuerpo sacerdotal, verdadero autor de la religión, á la cual se quisiera dar un fundador venerable por su antigüedad, así como los brahmanes lo atribuían todo á Manou.

Sea cual fuere la verdad de todo esto, lo cierto es que en un tiempo, que aun no se sabe cuál fué, se hizo en los países que forman hoy el Norte de Persia y el Mediodía de Tartaria una reforma religiosa que modificó en cierto modo la religión de aquellos países, y realzó sus creencias y su moral. La época en que se llevó á cabo esta reforma siempre será incierta. (Véase respecto á

este punto el artículo *Religión avéstica.*)

Según el Avesta, Zoroastro fué hijo de Pourushaspa.

Cuando nació Zoroastro, el mundo saltó de alegría y los demonios temblaron. Luego que creció tuvo revelaciones que le informaron de su misión y de la doctrina que había de predicar. Tuvo con Dios frecuentes coloquios, que recuerdan los de Moisés. El demonio procuró apartarle de la obediencia á la voz divina, pero él le resistió por medio de la oración. Comenzó su apostolado bajo el imperio de un Rey llamado Vistaspa, quien abrazó la nueva religión y la defendió contra sus enemigos con las armas. Zoroastro tuvo tres esposas, dos de las cuales le dieron tres hijos, quienes fundaron la constitución del pueblo eranio; y la tercera producirá en los últimos días al Profeta que ha de regenerar al mundo y obrar la resurrección general. (*Coshyans* ó el Salvador.) El Avesta nombra también los primeros discípulos del Profeta eranio. La guerra sostenida por Vistaspa tiene un carácter mítico, pero ciertos cantos del Avesta, en que el Profeta exhala sus quejas, prueban que la reforma de Zoroastro se estableció luchando con numerosas dificultades y venciendo violenta oposición. La muerte de Zoroastro no se menciona en los libros antiguos.

La Edad Media multiplicó las maravillas obradas por el reformador, y en las historias que á la sazón se escribieron de su vida, se refiere que pereció á manos de los infieles que accidentalmente se habían apoderado de la capital de Vistaspa.

Es muy de notar que los historiadores árabes dicen que Zoroastro fué judío y siervo de uno de los Profetas de Israel.

Los autores griegos le atribuyen unánimes el carácter de mago y de cabeza de los magos. Esta cualidad es la que indudablemente debe atribuírsele, pues la religión avéstica es la obra de los magos de la Media erania, ya fuera que uno de ellos, llamado Zoroastro, concibiera por sí solo y propagara la nueva doctrina, ó ya que el cuerpo sacerdotal diera á esa doctrina el nombre del más célebre entre ellos.

Pero aunque Zoroastro no sea un personaje supuesto, lo que es ciertamente pura invención es el papel de Profeta que se le ha atribuído. ¿Y dónde encontraremos la invención de esta leyenda? La respuesta á esta pregunta es sumamente sencilla para el observador imparcial. Es enteramente improbable que los magos sacaran estos relatos de su imaginación tan sólo, porque hay en ellos una idea soberanamente extraña á la raza indoeuropea, ó á los pueblos llamados turanios, de aquellas comarcas. Por otra parte, otro pueblo, cuyo nombre había sido grande en Oriente, y que se había difundido mucho fuera de su territorio, ponía desde hacía siglos á un taumaturgo enviado por Dios en el origen de su historia, y le atribuía relaciones con la Divinidad. Este pueblo era el pueblo de Israel.

La reputación de este Profeta verdadero, había sido muy grande en Asia Menor. ¿Qué cosa, pues, más natural que el suponer que los magos quisieron atribuirse esta gloria, y darse á sí mismos un Moisés? Esta suposición, de suyo verosímil, se confirma por las semejanzas que se advierten entre los relatos del Avesta y los del Génesis: en ambos se refieren los coloquios de Dios con su enviado, en lo alto de una montaña, y con la misma fórmula: *Dixit Dominus Moysi.*

Posteriormente se inventó una historia enteramente análoga á la de la zarza ardiendo. Yendo de viaje cierto Rey de Persia, vió una zarza ardiendo. Habiéndose acercado á ella, se le apareció Zoroastro, y le mandó que no se acercara y que abrazara la verdadera fe. Añádanse á esto las analogías de las concepciones de Ahura-Mazda y de Anro-Mainyus con las de Jehová y de Satanás, la constante tendencia de los persas á imitar á los judíos y no tardaremos en adquirir una convicción fundada acerca de esta materia.

C. DE HARLEZ.

A. M. D. G.

INDICE

	Columna.
Prólogo.—J. B. JAUGEY y una nota de la traducción	I-XIII

A

Abraham (*Historia de*). — DUPLESSY	1-8
Abraham (*Sacrificio de*).—C. DE HARLEZ	8-11
Abraham (*Promesas del Mesías hechas á*).—T. J. LAMY	11-20
Actas de los Apóstoles.—J. CORLUY	20-27
Adivinación	27-28
Ageo (*Profecía mesiánica de*).—T. J. LAMY	28-35
Agni.—C. DE HARLEZ	35-42
Ahriman.—C. DE HARLEZ	42-56
Albigenses.—P. GUILLEUX	56-64
Alejandro VI (*Bula de demarcación*)	64-68
Alejandro VI (*Costumbres de*).—P. GUILLEUX	68-74
Alma humana (*El*)	74-110
Alma de los brutos	110-140
Americanos (*Origen de los*).—H.	140-148
Animalidad (*Caracteres de la*).—H.	148-158
Antigüedad del hombre. — HAMARD	158-201
Antilogias del Nuevo Testamento	201-221
Antilogias de las Actas de los Apóstoles	221
Antilogias de las Epístolas (con una nota de la versión española)	221-227
Antípodas.—H.	227-231
Antropología.—H.	231-233
Antropopiteco (*Hombre mono*). HAMARD	233-236
Apariciones.—J. DIDIOT	236-239
Apocalipsis (*El*); con una nota de la versión española.—J. CORLUY	239-247
Apocalipsis (*Origen del*). — CH. DE HARLEZ	247-251
Apóstoles (*Milagros de los*). — J. CORLUY	251-259
Arca de la Alianza	259-263
Asociacionismo.—J. M. A. VACANT	263-273
Ateísmo. —J. M. A. VACANT	274-275
Avesta.—C. DE H.	275-278

B

Babel (*La torre de*)	279-282
Baltasar	282-284
Bartolomé (*La noche de San*).—GUILLEUX	284-288
Bathibius.—H.	289-293
Becerro de Oro	293-294
Bel	294
Bethel	294-295

Columna.

Betylos ... 296-297
Biblia y el Avesta (*La*). — Ch. de Harlez ... 297-322
Biblia en lengua vulgar (*Lectura de la*); con nota de la versión española.—J. Corluy ... 322-333
Bíblicos (*Estudios—entre los católicos*).—J. Corluy ... 333-342
Brahmanismo.—Ch. de H ... 342-349
Bronce (*Edad del*).— Hamard ... 350-368
Bruno (*Giordano*) ... 368-370
Budismo.—C. de Harlez ... 370-388

C

Canon católico de las Escrituras. —J. Corluy ... 389-400
Canon del Nuevo Testamento.— J. Corluy ... 400-407
Canossa.—P. Guilleux ... 407-414
Cantar de los Cantares. — Duplessy ... 414-416
Cardenales.—J. Forget ... 416-421
Catacumbas cristianas de Roma. —Pablo Allard ... 422-467
Celibato eclesiástico.—J. Didiot. 467-474
Certeza.—C. Bourgnard ... 434-500
Certeza moral. —J. M. A. Vacant ... 500-503
Cielo.—J. D ... 503-508
Ciencia (*La*) y la Iglesia.—J. B. J. 508-525
Circuncisión. —Duplessy ... 525-527
Ciro.—Duplessy ... 527-529
Civilización brahmánica. — Ch. de Harlez ... 529-545
Clemente XIV ... 545-549
Clero.—J. Didiot ... 549-555
Concilios.—J. D ... 555-562
Confesión.—J. D ... 562-572
Confesión sacramental en los primeros siglos.—F. O. Cambier, Doctor en Teología de la Universidad de Lovaina ... 572-611
Confucio.—Ch. de Harlez ... 611-647
Congregaciones romanas ... 617-631
Congreso (*Pruebas del*) ... 631-633
Constantino (*Visión de*). — P. Guilleux ... 633-637
Constantino (*Cristianismo de*).— P. Guilleux ... 637-646
Constantino (*Donación de*).—P. Guilleux ... 646-652
Conversión.—Dr. J. Didiot ... 652-668
Convulsionarios. — G. J. Walfelaert, S. T. D ... 668-683
Corazón (*Sagrado*) ... 683-692
Cosmogonía.—Hamard ... 693-700
Creación. —J. M. A. Vacant ... 700-709
Cristo y Cristna (*El*).—Ch. Harlez ... 709-717
Crítica escrituraria entre los católicos.—J. Corluy ... 717-723
Crítica escrituraria entre los racionalistas (*La*) ... 724-731
Cronómetros naturales. — Hamard ... 731-745
Cruz.—Ch. de Harlez ... 745-754
Culto y sacramentos. — Ch. de Harlez ... 754-772

D

Dan (*Santuario de*).—Duplessy. 772-775
Daniel (*Profecía de las setenta semanas de*).—T. J. Lamy ... 776-799
Danzas religiosas ... 800
Darío el Medo ... 800-801
Darwinismo.—Hamard ... 801-811
David ... 811-814
Decretales (*Falsas*).— P. Guilleux ... 814-821
Definiciones eclesiásticas (con una nota de la versión española).—D. J. D ... 821-829
Demonio.—Diablo ... 829-838
Derecho señorial.—Guilleux ... 838-848
Determinismo.—C. Bourgnard. 848-872
Días del Génesis.—Hamard ... 873-910
Diluvio ... 910-936
Diluvium ... 936-938
Dios (con una nota de la versión española).—J. M. A. Vacant. 938-1007
Dispensas—Dr. J. D ... 1007-1012
Divorcio.—Dr. J. D ... 1012-1023
Divorcio de los Príncipes y la Iglesia.—P. Guilleux ... 1023-1031
Dogma católico (*Progreso del*). —F. Perriot ... 1031-1051
Dragón ... 1051-1052

E

Ecclesiastés (*El*).—Duplessy .. 1053-1059
Edades del género humano.— Hamard ... 1059-1062
Egipto (*Cronología del*); con un apéndice de la versión española.—Félix Robiou ... 1062-1078
Egipto (*Las profecías de Ezequiel y la historia de*) ... 1078-1080

Columna.

Elías y Eliseo..... 1080-1081
Ephod..... 1081-1083
Esclavitud.—Dr. J. D..... 1083-1088
Escritura..... 1088-1089
Escritura (*Inspiración de la Sagrada*).—J. Corluy..... 1089-1104
Escritura (*Interpretación de la Sagrada*).—Corluy..... 1104-1117
Escritura Sagrada (*Importancia que en la religión corresponde á la*).—Corluy..... 1117-1122
Escritura (*Uso de la sagrada—en la Iglesia católica*).--J. Corluy..... 1122-1127
Esdras..... 1127-1129
Espiritismo.—J. M. A. Vacant. 1129-1136
Espiritualidad del alma humana.—J. M. A. Vacant..... 1136-1164
Eternidad del infierno (con nota de la versión española).—A. Dupont..... 1164-1209
Eucaristía.—Lahousse, S. J.... 1209-1216
Evangelios (*los—y la crítica racionalista*).—J. Corluy..... 1216-1225
Evangelios (*Autenticidad de los*). 1225-1248
Evangelios (*integridad de los*).. 1248-1252
Evangelios (*Veracidad de los*). J. Corluy..... 1252-1268
Evangelios (*Milagros de los*).—J. Corluy..... 1268-1305
Evangelios apócrifos.—J. Corluy..... 1305-1327
Evolucionismo.—J. M. A. Vacant..... 1327-1329
Extasis.—J. M. A. Vacant..... 1329-1334
Ezequiel.—Duplessy..... 1334-1336

F.

Fe.—Dr. J. Didiot..... 1337-1352
Fiestas de los hebreos.—Duplessy..... 1353-1358
Fin del mundo (*Profecía de Cristo acerca del*).—J. Corluy... 1358-1376
Francisco (*Llagas de San*).—J. M. A. Vacant..... 1376-1382
Fuego del Infierno.--A. Dupont. 1382-1396

G.

Gabaón..... 1396-1401
Gálgala..... 1401-1404
Galileo.—J. B. J..... 1404-1458
Gedeón..... 1458-1460
Generación espontánea..... 1460-1471
Gobierno (*Forma de*)..... 1471-1472

H.

Hechicería.—J. M. A. Vacant.. 1473-1486
Herejía.—D. J. D..... 1486-1491
Hermano de Nuestro Señor.—J. Corluy, S. J..... 1491-1497
Hierro (*Edad del*).—Hamard... 1497-1501
Hipnotismo.—J. M. A. Vacant. 1501-1525
Histerismo.—J. M. A. Vacant.. 1525-1533
Hombre.—H..... 1533-1562
Hormiga..... 1562-1563
Hus (*Juan*).—P. Guilleux..... 1563-1570

I.

Idealismo.—J. M. A. Vacant... 1571-1577
Iglesia (con varias notas de la versión española).—D. J. D... 1577-1650
Iglesia (*Su organización interior en los siglos I y II*).—P. Guilleux..... 1650-1663
Imágenes milagrosas de la Virgen.—J. M. A. Vacant..... 1663-1665
Imperios (*Visión de los*)..... 1665-1667
Index.—J. Forget 1667-1675
Indulgencias.—Dr. J. Didiot... 1675-1683
Indulgencias (*Venta de las*).—P. Guilleux..... 1684-1685
Infanticidio en China.—Ch. de Harlez..... 1686-1694
Infierno (con nota de la versión española).—Dr. J. D..... 1694-1701
Inmaculada Concepción..... 1701-1704
Inmortalidad del alma humana.—J. M. A. Vacant..... 1704-1712
Inmunidades eclesiásticas..... 1713-1729
Inquisición (*Principios de la*). 1729-1734
Inquisición (*Historia de la*): con nota de la versión española.—Julio Louben..... 1734-1764
Instrucción de la juventud.—J. B. J..... 1764-1775
Investiduras (*Cuestión de las*).—P. Guilleux..... 1775-1783
Isaías (*Profecías mesiánicas de*). J. Knabenbanec S. J 1783-1834
Isla Atlántida.—Hamard..... 1835-1836

J.

Jacob (*Profecía de*): con nota de la versión española.—T. J. Lamy..... 1837-1864

Columna.

Jahel.—J. B. J. 1864-1865
Jefté 1865-1867
Jehovah.—DUPLESSY 1867-1870
Jenaro (*Milagro de San*).—J. M. A. VACANT 1870-1872
Jesucristo.—G. LAHOUSSE 1872-1915
Jonás.—T. J. LAMY 1915-1924
José.—DUPLESSY 1924-1930
Josué 1931-1932
Josué—(*Milagro de*).—HAMARD. 1932-1938
Juana (*La Papisa*).—P. GUILLEUX 1939-1946
Judit 1946-1949
Juicios de Dios.—J. G. WALFFELAERT, S. T. D 1949-1962

L

Lachaise (*El Padre*).—L. LARTHUCIS 1963-1968
Lao-ze.—C. DE HARLEZ 1968-1975
Lavalette (*El P. de*).—L. ARTUIS 1975-1980
Lenguas (*Confusión de las*).—DUPLESSY 1980-1983
Lenguas (*Don de*).—J. CORLUY. 1983-1998
Libertades modernas. — DR. J. DIDIOT 1998-2009
Libre arbitrio.—J. M. A. VACANT. 2009-2028
Libros sagrados de la China 2028-2043
Liebre (*Supuesto error de la Biblia acerca de la*) 2043-2044
Liga (*La Santa Sede y la*).—P. G. 2044-2049
Loreto (*Nuestra Sra. de*).—L. BARRÉ 2049-2068
Lot (*La mujer de*).— 2068-2069
Loudún (*Los energúmenos de*).—G. J. WALFFELAERT 2069-2084
Lourdes (*Milagros de*).—J. M. A. VACANT 2085-2090

M

Macabeos 2091-2093
Mahometismo 2093-2102
Mal (*Existencia del*) 2102-2105
Malaquías (*Profecía mesiánica de*).—T. J. LAMY 2105-2111
Maná 2111-2113
Manasés 2113-2114
Manué.—DUPLESY 2115-2116
Mar muerto 2116
Mar Rojo (*El paso del*) 2116-2118
Martirio.—DR. J. D 2118-2125
Materialismo. — J. M. A. VACANT 2125-2177
Matrimonio.—DR. J. D 2177-2191
Maya (*María*).—C. DE HARLEZ. 2191-2192
Merodac (*Baladán*).—DUPLESSY. 2192-2194
Mesías (*Idea de los judíos acerca del*).—J. CORLUY 2194-2207
Mesías (*Los falsos*) 2207-2211
Metempsícosis. — J. M. A. VACANT 2211-2212
Milagros.—J. M. A. VACANT 2212-2291
Miqueas (*Profecías mesiánicas de*).—E. LAMY 2292-2299
Misa.—DR. J. D 2299-2307
Misioneros (*La libertad de los indígenas americanos y los*).—Con nota de la versión española.—JOS. BRUCKER 2307-2318
Misiones.—DR. J. D 2318-2323
Misterios.—LAJOUSSE 2323-2326
Mitos (*Sistema mítico*) 2326-2329
Moisés (*Legislador de los hebreos*) 2329-2333
Monismo.—H 2333-2335
Monita secreta 2335-2339
Monoteísmo de los hebreos 2339-2347
Monumentos antiguos.—PABLO ALLARD 2347
Moral (*Existencia, naturaleza y bases de la ley*).—J. M. A. VACANT 2347-2388
Moriscos (*Expulsión de los*).—JOAQUÍN TORRES ASENSIO, Presbítero 2388-2470
Mortara (*Asunto del niño*).—JULIO SOUBEN.—Con nota de la traducción 2470-2472
Movimiento de la tierra (*La cuestión del*) 2472-2479
Mujeres (*Alma de las*).—DR. J. D. 2479-2482

N

Nantes (*Revocación del edicto de.*)—Con nota de la versión española.—P. GUILLEUX 2483-2491
Negros (*La trata de los—y los misioneros*).—J. BRUCKER, S. J. 2492-2498
Nepomuceno (*San Juan—y la infalibilidad pontificia*).—J. B. J. 2498-2502
Números (*Expresión de los—entre los hebreos*).—J. CORLUY. . 2502-2506

Columna.

O

Obispo. (Con nota de la versión española).—Dr. J. D..... 2506-2512
Oración.—J. M. A. Vacant.... 2512-2517
Ordenes religiosas.—Dr. J. Didiot..... 2518-2524
Origen de las cosas.—L. C. Bourquard..... 2525-2540
Orígenes del Universo y Moisés. 2540-2542

P

Palafitos.—Hamard..... 2542-2553
Panteísmo.—J. M. A. Vacant.. 2553-2560
Papado.—Dr. J. D 2560-2592
Paraíso terrenal.—Duplessy... 2592-2596
Pasión del Mesías profetizada (*La*)..... 2596-2638
I. Profecías de Isaías..... 2597
II.—Profecías de Zacarías.—Corluy..... 2613
III.—Profecías del salmo XI. (Hebreo XII).—E. Philippe..... 2627
IV.—Profecías en sentido típico.—J. Corluy..... 2635
Patriarcas (*Cronología de los*).—P. Bourdais..... 2638-2662
Pecado original.—Dr. J. Didiot. 2662-2670
Pedro (*San—en Roma*).—Dr. M. Lecler..... 2670-2739
Pentateuco (*Autenticidad del*). —Duplessy..... 2739-2750
Peregrinaciones.—Dr. J. Didiot. 2750-2754
Pesimismo.—J. M. A. Vacant... 2754-2759
Phaleg..... 2759
Phul..... 2759-2761
Piedra (*Edad de*).—H..... 2761-2769
Plagas de Egipto.—Duplessy.. 2769-2775
Poder civil.—Dr. J. D.. 2775-2786
Poder temporal del Papa.—Doctor. J. D..... 2786-2793
Poligenismo y Cristianismo.—Hamard..... 2793-2820
Pólvora (*Conspiración de la*)... 2820-2822
Posesión diabólica.—G. J. Waffelaert..... 2822-2870
Positivismo.—J. M. A. Vacant. 2870-2872
Predestinación (*La*).—F. Perriot..... 2872-2903
Prensa.—Dr. J. D..... 2903-2907
Préstamo á interés y la Iglesia (*El*).—J. B. J..... 2907-2930

Columna.

Profecía en la Iglesia primitiva (*Don de*).—J. Corluy..... 2930-2937
Profecías mesiánicas (*Realidad y fuerza probatoria de las*).—T. J. Lamy..... 2937-2970
Progreso.—Dr. J. D..... 2971-2980
Prostitución.—Duplessy. 2980-2982
Protestantes (*Supuesta superioridad de los pueblos*).—J. B. J. 2982-2986
Proto Evangelio.—T. J. Lamy... 2986-3096
Providencia.—J. M. A. Vacant. 3006-3036
Purgatorio.—Dr. J. D..... 3036-3042

Q

Querubines.—Duplessy..... 3043-3048

R

Redención..... 3049-3059
Religión.—J. M. A. Vacant.... 3059-3063
Religión de la Caldea.—C. de Harlez..... 3063-3077
Religión griega.—C. de Harlez. 3077-3088
Religión mazdea ó avéstica.—C. de Harlez..... 3088-3096
Religión primitiva de la China.. 3096-4006
Religión romana..... 4006-4015
Reliquias.—Dr. J. D..... 4015-4019
Restricciones mentales..... 4019-4021
Resurrección de Cristo.—J. Forget..... 4022-4066
Resurrección de los cuerpos.... 4066-4073
Revelación.—Dr. J. D..... 4073-4081
Revolución.—Dr. J. D..... 4081-4087
Reyes (*Derecho divino de los*). —Dr. J. D..... 4087-4093
Riquezas eclesiásticas.—J. B. J. 4093-4112

S

Sábado.—Duplessy..... 4113-4116
Sacerdocio entre los hebreos.—Duplessy..... 4116-4127
Sacrificio (*Universalidad del*). —C. de Harlez 4127-4130
Sacrificios entre los hebreos.—Duplessy..... 4130-4136
Sacrificios humanos. — Duplessy..... 4137-4140
Salmanasar.—Duplessy..... 4140-4143
Salmos.—Duplessy..... 4143-4146
Salomón.—Duplessy..... 4146-4147

Columna. Columna.

Salvación eterna.—Dr. J. D.... 4147-4149
Salvación (*Fuera de la Iglesia no hay*).—F. Perriot..... 4149-4169
Sansón.—Duplessy..... 4169-4172
Santuario (*Unidad del— en la religión hebraica*).-Duplessy. 4172-4180
Sargón..... 4180
Saul.—Duplessy..... 4180-4182
Separación de la Iglesia y el Estado..... 4182-4196
Silo.—Duplessy..... 4196-4197
Sobrenatural.—Dr. J. D..... 4197-4202
Sociedades secretas.—Dr. J. D.. 4203-4207
Subordinación de los dos poderes.—J. B. J..... 4207-4217
Sufragio universal.—Dr. J. D.... 4217-4220
Superstición.—Dr. J. Didiot.... 4220-4225
Susana.—Duplessy..... 4225-4227
Swastika..... 4227-4230
Syllabus.—Dr. J. D..... 4230-4238

T

Tabernáculo.—Duplessy..... 4239-4241
Tabla etnográfica 4241-4243
Teatros.—Dr. J. Didiot..... 4243-4248
Templo.—P. Guilleux 4248-4251
Templarios (*Abolición de los-y Clemente V*).—P. Guilleux... 4251-4260
Terciario (*El hombre*). —Hamard 4260-4271
Tiranicidio.—L. Arthuis..... 4271-4276
Tolerancia (*Supuesta-de los protestantes*).—Jules Souben.... 4276-4291
Tomás de Aquino (*Doctrina de Santo*).—J. M. A. Vacant.... 4292-4300
Torquemada (*Tomás de*).—Jules Souben..... 4300-4302
Transformismo.—Hamard 4302-4320
Trinidad divina.—Dr. J. D..... 4320-4328
Trinidad (*La-fuera del Cristianismo*).—C. de Harlez.. ... 4328-4337
Tubinga (*Escuela racionalista de*).—J. Corluy... 4337-4344

U

Usurpadores.—Dr. J. Didiot... 4345-4350

V

Vanini (*Lucilio*).—Jules Souben..... 4351-4352
Variantes del texto bíblico.—J. Corluy..... 4353-4355
Vedas y Vedismo.—C. de Harlez 4356-4367
Verbo divino.—C. de Harlez... 4367-4375
Vida futura (*Crencia de los hebreos en la*).—Duplessy..... 4375-4382
Viñas.—Duplessy..... ... 4382-4384
Virtud.—Duplessy.. 4384-4387
Vital (*principio*).—J. M. A. Vacant..... 4387-4399
Votos.—Dr. J. Didiot 4399-4404

Z

Zacarias (*Profecías de*).—T. J. Lamy..... .. 4405-4412
Zelo.—Dr. J. D..... 4412-4415
Zoroastro.—C. de Harlez..... 4415-4418

JANGEY

DICCIONARIO APOLOGETICO DE LA FE CATOLICA

SEGUNDA PARTE

18117

BIBLIOTECA PROVINCIAL